

ELÄMÄ YMMÄRTÄMISENÄ  
– KYSYMYS ”FILOSOFISESTA” FILOSOFISESSA  
HERMENEUTIIKASSA

Jaakko Vuori  
Pro-gradu -tutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden  
ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Syksy 2013

## TIIVISTELMÄ

### ELÄMÄ YMMÄRTÄMISENÄ – KYSYMYS ”FILOSOFISESTA” FILOSOFISESSA HERMENEUTIIKASSA

Jaakko Vuori  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Ohjaaja: Jussi Kotkavirta  
Syksy 2013  
Sivuja: 149

Käsillä olevan tutkielman aihe on filosofinen hermeneutiikka. Tällä termillä viitataan pääosin saksalaisten Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) sekä Martin Heideggerin (1889–1976) ajatteluun. Mainittujen filosofien keskeisin ongelma koskee kysymystä ”ymmärtämisestä”. Ymmärtämisen he käsittävät kuitenkin äärimmäisen laajassa mielessä: ilmiönä, jonka suhteen kysymys ihmisen suhteesta maailmaan, itseensä sekä toisiin ihmisiin voidaan ratkaista. Filosofista hermeneutiikkaa voidaankin luonnehtia teoriaksi ”elämästä ymmärtämisenä”.

Tutkielmassa lähdetään liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan eräs modernin filosofian keskeisimmistä piirteistä on ajatus maailmaa koskevan tietomme ja kokemuksemme lähtökohtaisen tulkinnallisesta luonteesta. Myös filosofinen hermeneutiikka on eräs esimerkki tällaisesta ajattelusta. Esimerkiksi italialainen filosofi Gianni Vattimo on esittänyt hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä ja roolista eräänlaisen ”uusnietzscheläisen” käsityksen, joka pyrkii radikalisoimaan todellisuuden tulkinnallisuuden ajatuksen.

Vattimon ajattelun, sekä eräiden muiden nietzscheläisiä argumentteja soveltavien ajattelijoiden, ongelma näyttää olevan se, etteivät he kiinnitä lainkaan huomiota ymmärtämiseen sisältyvään itsesuhteeseen. Ymmärtämistä näet määrittää olemuksellisesti tietynlainen itsesuhde – ymmärtäminen on siis refleksiivistä toimintaa. Juuri tässä mielessä rinnastuu ”ymmärtäminen” myös ”elämään”, sikäli kun myös elämään liikkeenä tai toimeliaisuutena voidaan ajatella sisältyvän tietynlaisen itsesuhteen.

Käsillä oleva tutkielma kehkeytyy tämän problematiikan ympärille. Tutkielma koostuu kolmesta osiosta. Ensimmäisessä käsittelemme kysymystä hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä suhteessa Gianni Vattimon sille antamaan tulkintaan. Tätä tulkintaa problematisoimalla muodostamme kysymyksen, jonka pohjalta käsittelemme Heideggerin ja Gadamerin ajattelua. Näitä käsityksiä vertaillaan toisiinsa suhteessa Aristoteleen etiikkaan. Pyrimme osoittamaan, että Heideggerin ja Gadamerin ajattelun pohjalta mahdollistuu kaksi toisistaan poikkeavaa näkemystä filosofisesta hermeneutiikasta teoriana ”elämänä ymmärtämisenä”.

**Avainsanat:** Aristoteles, elämä, filosofinen antropologia, filosofinen hermeneutiikka, Hans-Georg Gadamer; Martin Heidegger; ymmärtäminen

# SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO .....	1
1.1. Ymmärtäminen hermeneutiikan keskeisimpänä käsitteenä.....	1
1.2. Elämä ymmärtämisenä hermeneutiikan filosofisena sisältönä .....	6
1.3. Tutkielman lähtökohdista, tutkimuskysymyksistä, tavoitteesta ja menetelmästä .....	8
2. ”UUSI ÄÄRETTÖMÄMME” – HERMENEUTIikka NIETZSCHELÄISYYTENÄ .....	12
2.1. Hermeneutiikka ja kysymys äärellisyydestä.....	12
2.2. Hermeneutiikka modernina nietzscheläisyytenä .....	18
2.3. Hermeneutiikan oletettu nietzscheläisyys ja perspektivismi.....	24
2.4. Hermeneutiikka kysymyksenä perspektiivin saavuttamisesta elämään.....	33
2.4.1. Perspektivismi ja olemassaolomme ehdollistuneisuus.....	33
2.4.2. Perspektivismi ja itsesuhde – kysymys perspektiivin saavuttamisesta.....	36
3. ”YMMÄRTÄMINEN ON KUIN HENGITTÄMISTÄ” – ELÄMÄ YMMÄRTÄMISENÄ JA FRONĒSIS YMMÄRTÄMISEN MIELENÄ.....	40
3.1. ”Ymmärtäminen on kuin hengittämistä” – Heideggerin ja Gadamerin yhteisestä lähtökohdasta .....	40
3.2. Elämän käsitteestä.....	42
3.3. Huoli elämän toteutumisen mielenä .....	46
3.3.1. Maailmassa-olo inhimillisen elämän olemisen tapana .....	46
3.3.2. Faktisuuden hermeneutiikka eli kysymys inhimillisen elämän mahdollisuudesta tavoittaa itsensä.....	57
3.4. Martin Heideggerin tulkinta Aristoteleen käytännöllisen järkevyyden käsitteestä .....	62
3.4.1. Aristoteleen <i>Etiikan</i> problematiikan rekonstruointi Heideggerin kysymyksenasettelun suhteen .....	62
3.4.2. Martin Heideggerin suorittama Aristoteleen <i>Etiikan</i> ”toisinto” .....	69
3.4.3. Heideggerin ja Aristoteleen ontologisen kohtaamisen eettinen ulottuvuus .....	73
4.”OMA ON OPITTAVA SIINÄ MISSÄ VIERASKIN” – KYSYMYS HERMENEUTIIKAN FILOSOFISESTA SISÄLLÖSTÄ HANS-GEORG GADAMERIN HEIDEGGER-KRITIIKIN POHJALTA MUOTOILTUNA.....	84
4.1. Lähtökohta Hans-Georg Gadamerin tulkinnalle koskien Aristotelesta .....	84

4.2. Fronēsisen ja ethoksen vuoropuhelu.....	87
4.2.1. <i>Ethos</i> eli tietyn elämänmuodon ennalta rajautuneisuus .....	88
4.2.2. Elämänmuoto kieliyhteisönä ja maailman ja ympäristön välinen ero .....	97
4.2.3. <i>Fronēsisen</i> ja <i>ethoksen</i> vuoropuhelu ja kysymys äärellisyydestä .....	108
4.3. Mahdollisuudesta muotoilla kysymys kielen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta uudelleen.....	120
5. LOPUKSI.....	135
6. LÄHDELUETTELO.....	141

# 1. JOHDANTO

## 1.1. Ymmärtäminen hermeneutiikan keskeisimpänä käsitteenä

Käsillä olevan tutkielman aihe on filosofinen hermeneutiikka. Tällä nimityksellä viitataan yleisesti saksalaisen Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) filosofiaan tai ajatteluun, joka katsoo tavalla tai toisella olevansa velkaa Gadamerin filosofian perustaville lähtökohdille. Lähemmässä tarkastelussa termi ”filosofinen hermeneutiikka” kuitenkin näyttää osoittautuvan kaikkea muuta kuin itsestään selväksi ja selvärajaiseksi tutkimuskohteeksi. Vuodesta 1960 saakka, jolloin Hans-Georg Gadamerin magnum opus *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1990) julkaistiin, on teoksen alaotsikkoon ja Gadamerin oletettuun tutkimusohjelmaan kuuluvan termin ”filosofinen” sisältö ollut kiivaan keskustelun kohteena (Fehér 1996, 236; vrt. esim. Hofer 2003, 57–58; Figal 2009a, 1–10). Näyttää jopa olevan niin, että määritelmän antaminen hermeneutiikan filosofiselle sisällölle ja ajattelun asialle – sille, mistä hermeneutiikassa on kyse – muodostaa itsessään omanlaisensa filosofisen ongelman. Gadamerilainen filosofinen hermeneutiikka näet pyrkii olemaan radikaalilla tapaa ei-dogmaattista filosofiaa, eikä esimerkiksi sellainen filosofinen tutkimusohjelma, jollaista Edmund Husserl fenomenologisesta suuntauksesta toivoi<sup>1</sup>.

On varsin kuvaavaa, että saksalaisista nykyfilosofeista ehkä selkeimmin hermeneuttiseen filosofiaan ja sen perinteeseen sitoutunut Günter Figal aloittaa tarkastelunsa *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie* (2009a) hermeneutiikan filosofisesta asiasta toteamalla, kuinka ”filosofinen hermeneutiikka ei omaa minkäänlaista perustavaa vaadetta filosofiana” (Figal 2009a, 1). Vaikuttaa siis olevan niin, että sellainenkin henkilö, joka suhtautuu lähtökohtaisen positiivisesti hermeneuttiseen filosofiaan, joutuu ensimmäiseksi kohtaamaan tehtävän määrittellä omakohtaisesti sen, *mistä* ja

---

<sup>1</sup> Esimerkiksi Edmund Husserlin teos *Cartesianische Meditationen* (1963) alkaa pohdinnoilla, jotka koskevat eivät ainoastaan filosofian ja tieteen välistä suhdetta, vaan filosofian asemaa *tieteenä* (vrt. esim. Husserl 1963 § 2). Jokaiselle Gadamerin pääteosta aivan pintapuolisestikin tuntevalle lienee selvää, kuinka vieras tällainen käsitys koskien filosofian lähtökohtaa, filosofisen tutkimuksen menetelmää ja filosofisen tutkimuksen asiaa on Gadamerille itselleen.

*minkälaisesta* ”hermeneutiikasta” ja ”filosofiasta” ”filosofisessa hermeneutiikassa” hänen näkökulmastaan on kyse<sup>2</sup>.

Edellä todetusta huolimatta näyttää kuitenkin se, minkälaiden kysymysten tai lähtökohtien ympärille hermeneutiikka filosofiana kehkeytyy, olevan kaikkea muuta kuin epäselvää ja kiistanalaista. Mahdollisimman yleisesti ilmaistuna on hermeneutiikka näet filosofiaa, joka kehkeytyy *ymmärtämisen* käsitteen ja ilmiön ympärille (ks. esim. Di Cesare 2009, 46–47). Tällainen vastaus on tosin tietyllä tapaa itsestään selvä ja jopa triviaali – viittaahan jo itse termi ”hermeneutiikka” tulkintaan ja tulkintatoimeen – ja siten itsessään omiaan herättämään tarpeen hermeneutiikan filosofisen sisällön tarkemmasta määrittelystä. Onhan hermeneutiikkaa, esimerkiksi pyhien tekstien tulkintaoppina, myöhemmin saksalaisittain hengentieteiden metodioppina, ollut olemassa jo kauan ennen ”filosofista” hermeneutiikkaa. Epäilemättä juuri edellä todetuista syistä, toki Gadamerin omaa filosofista itseymmärrystä vastatenkin, on eräs usein esitetty vastaus kysymykseen hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä muodostunut yrityksestä määrittää filosofisen hermeneutiikan ero suhteessa hermeneutiikkaan siten, kuinka se ennen Gadamerin ”filosofista” hermeneutiikkaa käsitettiin. Niinpä on paikallaan tarkastella lyhyesti sitä, kuinka tällainen määrittely-yritys tavanomaisesti on edennyt.

Esimerkiksi eräs sekä Hans-Georg Gadamerin että Martin Heideggerin (1889–1976) filosofinen edeltäjä, saksalainen Wilhelm Dilthey (1833–1911), määrittää hermeneutiikkaa kirjoitelmassaan *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) juuri suhteessa hengentieteiden metodiongelmahan. Tästä kysymyshorisontista käsin hän asettaa *ymmärtämisen* käsitteen ajattelunsa keskiöön. Dilthey kirjoittaa:

”Kuinka yksilöllisesti muovautunut tietoisuus [...] kykenee saavuttamaan vieraasta ja kokonaan toisenlaisella tavalla jäsentyneestä tietoisuudesta objektiivista tietoa? Minkälainen prosessi sellainen on, joka näyttää eroavan perusteellisesti muista tietoon tähtäävistä prosesseista?”

---

<sup>2</sup> Samoin on esimerkiksi István M. Fehér otsikoinut esseensä, joka käsittelee hermeneutiikan filosofista sisältöä, otsikolla ”Gibt es *die* Hermeneutik?” (1996).

Sellaista tapahtumaa, jonka myötä me tiedostamme ulkoapäin ja aistimellisesti annettujen merkkien myötä jotakin sisäistä, nimitämme ymmärtämiseksi.” (Dilthey 1900, 188.)<sup>3</sup>

Ymmärtäminen on siis se sana tai käsite, jonka ympärille myös Diltheyn hermeneutiikka rakentuu. Kuitenkin laajempi filosofinen kysymys erilaisten inhimillisen elämän ilmaisujen ymmärtämisestä palvelee ainoastaan Diltheyn pääprobleemia: kysymystä ”hengentieteiden tieteellisestä perustuksesta” (vrt. Dilthey 1900, 202; GW 2, 29–30)<sup>4</sup>. Esimerkiksi Diltheyn edustamasta hermeneutiikasta, jota kutsutaan usein ”romanttiseksi hermeneutiikaksi”, ”filosofinen hermeneutiikka” eroaa radikaalilla tavalla – näin kuuluu väite – siitä huolimatta, että myös filosofinen hermeneutiikka keskittyy ymmärtämisen ilmiöön. Filosofinen hermeneutiikka nimittäin ”ontologisoi” ymmärtämisen käsitteen irrottaen sen hengentieteiden metodologiaan liittyvistä kysymyksenasetteluista kohottaen sen ihmisen ”eksistentiaaliksi” eli hänen olemassaoloaan alkuperäisellä tavalla määrittäväksi piirteeksi. Tällainen 1900-luvun hermeneutiikan ontologinen käänne koostuu näin ollen radikaalista pyrkimyksestä kääntää ympäri ja universalisoida ymmärtämisen käsite, kuten esimerkiksi István M. Fehér toteaa (Fehér 2005, 91; vrt. Feher 1996, 240–241; ks. myös Di Cesare 2009; 101). Näin kuuluu siis lyhyesti ilmaistuna eräs sangen usein esitetty vastaus kysymykseen hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä.

Puhe ymmärtämisen käsitteen ontologisoinnista ratkaisuna kysymykseen filosofisen hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä saattaa kuitenkin herättää enemmän kysymyksiä kuin mihin se vastaa. Kuinka sellainen käsite tai ilmiö kuin ymmärtäminen on mahdollista ontologisoida? Entä mitä merkitsee puhe ymmärtämisestä ”ihmisen eksistentiaalina”? Alustavasti ilmaistuna filosofisessa hermeneutiikassa ja tähän sisältyvässä pyrkimyksessä ontologisoida ymmärtämisen käsite tai ilmiö on kyse 1900-luvun filosofialle tyypillisestä,

---

<sup>3</sup> “Wie kann nun ein individuell gestaltetes Bewusstsein [...] eine fremde und ganz anders geartete Individualität zu objective Erkenntnis bringen ? Was ist das für ein Vorgang, der scheinbar so fremdartig zwischen die anderen Prozesse der Erkenntnis tritt?”

Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von aussen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen.” (Dilthey 1900, 188.) Oma suomennokseni.

<sup>4</sup> Viittaaan jatkossa Gadamerin koottuihin teoksiin lyhenteellä ”GW” ja niteen numerolla.

joskin 2000-luvulla yhä enenevässä määrin kritiikin kohteeksi joutuneesta<sup>5</sup>, yrityksestä pyrkiä inhimillisestä ”maailmassa-olon” rakenteesta käsin saavuttamaan näkemys siitä, kuinka todellisuus avautuu kokemuksessa ihmiselle mielekkäänä. Juuri ymmärtämisen on määrä hermeneuttisessa filosofiassa merkitä tätä seikkaa. Tällainen filosofinen positio tulee 1900-luvun filosofiassa mahdolliseksi jo mainitun Martin Heideggerin filosofisen työn myötä, johon myös Hans-Georg Gadamer tukeutuu.

Teoksessaan *Oleminen ja aika* (2000) / *Sein und Zeit* (2001) [1927] Heidegger toteaa, kuinka inhimillinen olemassaolo, josta hän käyttää termiä ”Dasein”, ”määrittyy olevana aina siitä mahdollisuudesta, joka se on, [mikä] tarkoittaa samalla sitä mahdollisuutta, jonka se olemisessaan tavalla tai toisella ymmärtää” (OA, 68 kursivointi minun)<sup>6</sup>. Heideggerin esittämä käsitys, jota käsittelemme perusteellisemmin myöhemmin, on käsitettävä mahdollisimman konkreettisella tavalla. Inhimillisen olemassaolon määrittymisen suhteessa mahdollisuuteen, joka se on ja jonka se ”olemisessaan tavalla tai toisella ymmärtää”, tarkoittaa inhimillisen olemassaolon määrittymistä suhteessa maailmaan, joka on käsitettävä erilaisten inhimillisen olemassaolon toimintamahdollisuuksien suhteen jäsenyneeksi merkityskokonaisuudeksi (Figal 2007a, 64–66). ”Ymmärtäminen” inhimillisen olemassaolon ”eksistentiaalina” tulee näin merkitsemään inhimillisen olemassaolon olemisen tapaa tai kuten Hans-Georg Gadamer asian ilmaisee: ”inhimillisen olemassaolon toteutumisen tapaa, sikäli kun tämä on maailmassa-oloa” (GW 1, 264)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Esimerkiksi ranskalainen Quentin Meillassoux on teoksessaan *After Finitude* (2008) pyrkinyt kyseenalaistamaan koko ”korrelationismiksi” kutsumansa eurooppalaisen Immanuel Kantin jälkeisen filosofian, jonka täydellisimpänä ilmenemismuotona hän pitää juuri Martin Heideggerin filosofiaa (Backman 2012, 206).

<sup>6</sup> Viitataan Heideggerin teoksen *Oleminen ja aika* suomennokseen lyhenteellä ”OA”. Saksankielisen painoksen sivunumerot annan ainoastaan siinä tapauksessa, kun olen katsonut tarpeelliseksi ilmoittaa suomenkielisen termin alkuperäisen vastineen.

<sup>7</sup> Kokonaisuudessaan siteerattu kohta kuuluu seuraavasti: ”*Vestehen ist nicht ein Resignationsideal der menschlichen Lebenserfahrung im Greisenalter des Geistes, wie bei Dilthey, es ist auch nicht, wie bei Husserl, ein letztes methodisches Ideal der Philosophie gegenüber der Naivität des Dahinlebens, sondern im Gegenteil die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-der-Weltsein ist.*” (GW 1, 264.)

Gadamerille itselleen hermeneutiikan keskeisimmästä käsitteestä avautuva ero suhteessa esimerkiksi mainittuihin Husserliin ja Diltheyyn on siis kaikkea muuta kuin epäselvä.



Näin ollen voidaan esimerkiksi suhteessa mainitun Wilhelm Dilthey'n hermeneutiikkaan Gadamerin ja Heideggerin näkökannat eksplikoida seuraavalla tavalla: ”Ymmärtäminen” on nimitys sille ilmiölle, josta käsin todellisuuden merkityksellisyys ja mielekkyys avautuu inhimilliselle olemassaololle ja elämälle. Toisaalta, kuten edellä todettiin, on inhimillinen olemassaolo ymmärtävänä samalla myös ”maailmassa-oloa”, ja siten ”maailma” näyttäytyy sinä paikkana, jonka puitteissa inhimillinen elämä voi ”olla jotakin” ja siis *toteutua*. Se ”ymmärtäminen”, josta filosofisessa hermeneutiikassa on kyse, ei koske siis yksinomaan tekstien tai kielellisten ilmaisujen ymmärtämistä, kuten esimerkiksi Dilthey'n ajattelussa, vaan pikemminkin inhimillistä *elämää* kokonaisuudessaan sekä tämän suhdetta todellisuuteen: inhimillinen olemassaolo *on olemassa* ymmärtäen (Di Cesare 2009, 101). Onkin itse asiassa niin, että varhaisissa, *Olemista ja aikaa* edeltäneissä kirjoituksissaan, Heidegger käyttää usein termiä ”elämä” samassa roolissa kuin myöhemmin termiä Dasein (Figal 2007a, 36–37)<sup>8</sup>. Kun siis ymmärrämme väitteen hermeneutiikan ajattelun asiasta – ymmärtämisen käsitteen ja ilmiön – näin laajassa mielessä, ei liene perusteetonta väittää hermeneutiikan filosofiseksi sisällöksi muodostuvan teorian *elämästä ymmärtämisenä*<sup>9</sup>.

Kuinka niin? Missä mielessä elämä? Missä mielessä ymmärtäminen? Alustavasti ilmaistuna on filosofisen hermeneutiikan ajattelun asian määrittäminen ”elämäksi ymmärtämisenä” perusteltua siksi, että niin ”ymmärtämisessä” kuin myös ”elämässäkin” on kyseessä tietynlainen ”itsesuhde”. On näet niin, että elämä on käsitettävä prosessina – kuten tulemme jatkossa näkemään –, jolla on itseensä viittaava rakenne, ja ymmärtäminen filosofisessa hermeneutiikassa taasen käsitetään ennen muuta *itseymmärtämisenä*. Toisaalta näyttää sekä ymmärtämistä, siten kuin se filosofisessa hermeneutiikassa käsitetään, että elämää määrittävän se, että ne molemmat ovat jotakin, jotka *toteutuvat* ja joita *on toteutettava*. Alustavasti ilmaistuna väite elämästä ymmärtämisenä on näin ollen mahdollista käsittää eräänlaiseksi hermeneuttisen filosofisen antropologian perustavan lähtökohdan muodostavaksi luonnehdinnaksi, joka yhdistää niin Martin Heideggerin kuin Hans-Georg

---

<sup>8</sup> Tällaista menettelyä seuraa myös suomalainen Jussi Backman teoksessaan *Omaisuus ja elämä* (2005).

<sup>9</sup> Tämä muotoilu on tietoinen viittaus Günter Figalin esseeseen *Leben als Verstehen* (2005) sekä Emil Angehrnin kirjoitelmaan *Verstehendes Leben* (2012).

Gadamerinkin filosofisia positioita. Lyhyt selvitys koskien sitä, kuinka ymmärtäminen määrittää elämää, riittänee osoittamaan otaksutun oikeutetuksi.

## 1.2. Elämä ymmärtämisenä hermeneutiikan filosofisena sisältönä

Kun puhutaan ”elämästä”, on selvää, ettei tämä termi määritä yksinomaan ihmistä, vaan viime kädessä kaikkia eläviä olentoja: kasveja ja eläimiä siinä missä ihmisiäkin. Niinpä sellaisen filosofian tehtäväksi, joka haluaa määrittää inhimillisen elämän ominaisuutta, näyttää muodostuvan elämän käsitteen tai ilmiön määrittäminen sellaisena, jona se ilmenee kaikkien elävien olentojen kohdalla, sekä tästä määritelmästä käsin sen selvittäminen, minkälainen on erityisesti inhimilliselle elämälle ominainen elämisen tapa. Tällainen pyrkimys on tosiasiaa löydettävissä jo Aristoteleen filosofiasta, jossa se esimerkiksi Günter Figalin mukaan ilmenee pyrkimyksenä määrittää eläviä olentoja niille ominaisen elämän ”ilmaisun” (Lebensäußerung) perusteella (Figal 2005, 32). Esimerkiksi *Nikomakhoksen etiikassa* (2005) Aristoteles esittää tällaisen analyysiin halutessaan selvittää juuri sitä, mikä on ihmiselle ominainen ”tehtävä” tai ”toimi” (*ergon tou anthrōpou*) (vrt. NE 1097b 24–1098a 7). Lyhyesti ilmaistuna Aristoteleen analyysissä on kyse oletuksesta, jonka mukaan jokainen olio tai ainakin jokainen elävä olio osoittaa sen, minkälainen olio se on, toimimalla tietyllä tavalla, ja tässä mielessä siis *ilmaisee* itsensä toiminnassaan (Spaemann 1996, 20).

Filosofinen hermeneutiikka lähtee oletuksesta, jonka mukaan inhimilliselle elämälle tyypillinen ”elämänilmaus” on juuri ymmärtäminen, kuten Günter Figal toteaa. Ymmärtäminen on nimittäin toimi, jonka toteuttamisen suhteen inhimillinen elämä inhimillisenä elämänä määrittyy. Ymmärtäminen – näin kuuluu filosofiseen hermeneutiikkaan sekä sen Gadamerin että Heideggerin edustamissa muodoissa liittyvä oletus – ei nimittäin ole jokin tietoisuuden muoto tai toimi siinä missä mikä tahansa muukin vaan jotakin, joka *koskee elämää itseään* ja siten antaa kontekstin muille tietoisuuden toimille. Se joka ymmärtää ei näet koskaan yksinomaan vastaanota asiantiloja sellaisenaan. Usein jotakin suositaan jonkin toisen kustannuksella – esimerkiksi silloin, kun huomio kiinnittyy johonkin tiettyyn seikkaan maailmassa jättäen lukemattomia muita mahdollisia

kohteita huomiotta – ja aina on niin, että sille joka ymmärtää, on ymmärretyllä itsellään jotakin merkitystä. Ainoastaan tätä kautta voi kerran ymmärretty muuttua itsestäänselvyydeksi, jolloin se ei enää muodosta mielenkiinnon varsinaista kohdetta, vaan pikemminkin perustan, johon ymmärtävä elämä luottaa ja jonka suhteen se orientoituu. Näin ollen ei mikään maailmalle annettu määritys – esimerkiksi aristoteelis-husserlilainen ”tämä on tuo” – voi olla ymmärtävälle olennolle yksinomaan neutraali tieteellinen oivallus, vaan jotakin, joka koskee tällaista olentoa ja siten tällaisen olennon *elämää* itseään. Tällaisen ajattelutavan perusteella tulee siis mahdolliseksi väittää, että itse asiassa *jokaiseen* tiedostamiseen kuuluu olemukseltaan ”ymmärtämistä”, Figal esittää. (Figal 2005, 32–33.)

Ymmärtäminen ei kuitenkaan määritä inhimillistä elämää ainoastaan eräänlaisen käytännöllisen kykenemisen mielessä, jollaiseksi Heidegger ymmärtämisen ennen muuta käsittää, vaan myös toisessa, joskin ensimmäiseen olennaisesti liittyvässä mielessä. Tässä tapauksessa ”ymmärtämiseksi” voidaan kutsua kulloisenkin ihmisen pyrkimystä suhtautua itseensä, mikä artikuloituu kulloisenkin henkilön kohdalla tämän henkilön pyrkimyksenä suhtautua omaan elämäänsä. Inhimillisen elämän omaaminen on näet – tälle elämälle itselleen immanentista perspektiivistä tarkasteltuna – jotakin muuta kuin elämän omaamista, joka yksinomaan toteutuu tapahtumana, kuten esimerkiksi saksalainen Dieter Henrich toteaa (Henrich 1996, 13). Pikemminkin inhimillistä elämää määrittää jollakin olennaisella tavalla se, että me ihmiset pyrimme ”ohjaamaan”, ”suuntaamaan” tai ”hallitsemaan” (führen) elämäämme (Henrich 1996, 13; vrt. Figal 2009a, 11–12; vrt. Angehrn 2012, 126). Tällainen ”elämänhallinta” näyttää siis edellyttävän tietoa koskien tätä elämää tietona, jossa ”on kyseessä” tämä elämä itse, ja toisaalta *pyrkimystä* tästä tiedosta käsin suhtautua elämään sellaisenaan (Henrich 1999, 13).

Tällaisessa tiedossa itsesuhteena, joka koskee kulloisenkin ihmisen omaa elämää itseään, ei kuitenkaan voi olla kyseessä samanlainen distanssi, joka määrittää esimerkiksi sellaista tietoa ja tämän kohdetta, josta aistihavainnossa on kyse (Henrich 1999, 14). Jo yksin historiallisuutensa ansiosta näyttää elämä näet olevan ihmiselle aina jotakin tiettyyn mittaan saakka ennalta määrättyä tai ennalta annettua. Niinpä inhimilliseen elämään kuuluvaan itsesuhteeseen liittyvä produktiivinen ”distanssi”, sekä tämän saavuttaminen näyttäytyy tälle

elämälle aivan erityisenä tehtävänä. Toisin sanoen olennon, jonka olemista tällainen itsesuhde määrittää, voidaan väittää tarvitsevan välttämättä jonkinlaista *itsetulkintaa* esimerkiksi enemmän tai vähemmän artikuloidun itseä ja omaa elämää koskevan ”deskription” mielessä (Selbstbeschreibung) (Henrich 1999, 20). Niinpä inhimillisestä elämästä ja sen erityisluonteesta käsin voidaan ihmisiä kutsua myös ”itseään tulkitseviksi eläimiksi” ja toisaalta väittää, että elämän *eläminen* tietyllä tapaa edellyttää elämän ymmärtämistä ja tulkintaa, jonkinlaisen vapaan itsesuhteen mielessä.

”Ymmärtäminen” näyttää näin ollen määrittävän inhimillistä elämää kahdessa toisiinsa liittyvässä aspektissa: toisaalta ”ymmärtäminen” on nimitys inhimillisen elämän olemisen tavalle ylipäätään, toisaalta ”ymmärtäminen” taasen kuvaa sellaista eksplisiittistä ”itsetulkintaa”, joka on edellytys elämän ohjaamiselle tai hallinnalle edellä kuvaillussa mielessä. Juuri tällaisista lähtökohdista käsin on uskoaksemme järkevää luonnehtia filosofista hermeneutiikkaa teoriaksi, joka koskee ”elämää ymmärtämisenä”.

### 1.3. Tutkielman lähtökohdista, tutkimuskysymyksistä, tavoitteesta ja menetelmästä

Edellä olemme alustavasti luonnostelleet niitä puitteita, joiden sisällä tutkielmamme liikkuu, sekä tutustuneet tutkielmamme kannalta tärkeimpiin ajattelijoihin. Edellä esittelemämme ajattelukulun seurauksena on siis mahdollista väittää teorian ”elämästä ymmärtämisenä” muodostuvan hermeneutiikan filosofiseksi lähtökohdaksi. Kaikkien niiden varsinaisessa mielessä filosofisten kysymysten, joita käsillä olevassa tutkielmassa tullaan käsittelemään, on mahdollista nähdä motivoituvan edellä esitellystä kysymyshorisontista käsin. Kuten edellä on todettu, on ”ymmärtäminen” se käsite tai ilmiö, jonka reflektiolle filosofinen hermeneutiikka filosofiana on omistettu. Käsillä olevassa tutkielmassa pyrkimyksenämme on siis ymmärtämisen käsitteen suhteen selvittää tarkemmin sitä, minkälaisesta itsesuhteesta ymmärtämisestä on kulloinkin kyse.

Kuvaavasti sekä Heidegger että Gadamer esittävät enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti väitteen, jonka mukaan ”kaikki ymmärtäminen on [olemukseltaan] itseymmärtämistä” (ks.

esim. Figal 2005, 33–34; Di Cesare 2009, 108–109). On kuitenkin niin, että tällainen ymmärtämiseen sisältyvä itsesuhde tai itseymmärtäminen on käsitettävissä moninaisin tavoin – jotka tosin liittyvät nähdäksemme olennaisesti toisiinsa –, jotka on hyödyllistä eksplikoida tarkemmin. On näet niin, että juuri suhteessa siihen, kuinka ymmärtämiseen sisältyvä itsesuhde kulloinkin käsitetään, on myös mahdollista havaita tiettyjä merkittäviä eroja mainittujen Martin Heideggerin sekä Hans-Georg Gadamerin filosofisten positioiden välillä.

1. Edellä on jo lyhyesti viitattu siihen, kuinka ymmärtäminen on Martin Heideggerin filosofisen analyysin perusteella käsitettävissä inhimillisen olemassaolon alkuperäiseksi olemisen tavaksi: eräänlaiseksi kykenemiseksi, joka määrittyy suhteessa erilaisiin maailmallisiin toimintamahdollisuuksiin. Jo tällaiseen ”ymmärtämiseen” maailmassa toimimisen mielessä sisältyy Heideggerin analyysissä itseymmärtämistä, sikäli kun inhimillinen elämä toimiessaan maailmassa Heideggerin mukaan ”löytää ’itsensä’ ensi sijassa siitä, mitä se puuhailee, tarvitsee, odottaa tai välttelee – ensi sijassa ympäristöllisestä käsilläolevasta, josta on huolehdittu” (OA, 156). Heideggerin terminologian ei tarvitse kiinnostaa meitä tässä yhteydessä; riittää todeta, että jo ”yksinkertaiseen” tai ”alkuperäiseen” ymmärtämiseen maailmassa toimimisena sisältyy Heideggerin mukaan tietynlainen itsesuhde, mutta ei suinkaan välttämättä *eksplisiittisenä* kulloisenkin ihmisen elämää koskevana kokonaistulkintana.

2. Ymmärtämisestä itseymmärtämisenä voidaan sanoa olevan kyse kuitenkin myös silloin, kun ihmiset pyrkivät elämänsä suhteen selvyyteen, kun he pyrkivät saavuttamaan etäisyyttä suhteessa elämäänsä sen historiallisessa, kulttuurisessa ja kielellisessä ennalta rajautuneisuudessa, *jotta* elämän suuntaaminen tai ohjaaminen tulisi mahdolliseksi. Voitaneenhan väittää, että vasta jonkinlaisen elämälle annetun kokonaistulkinnan myötä, joka edellyttää pyrkimystä irrottautua elämän välittömyydestä, on mahdollista vastata esimerkiksi spesifeihin kysymyksiin koskien sitä, millainen yksilö kukin viime kädessä on, millaiseksi hänen elämänsä on muodostunut ja *kuinka* hänen tulisi elää elämäänsä elääkseen sitä ”hyvin”, esimerkiksi moraalisessa mielessä onnistuneena elämänä.

3. Ymmärtämisestä ja vieläpä ”itseymmärtämisestä” on kuitenkin kyse myös silloin, kun ymmärretty on toinen ihminen tai toinen henkilö. Näin on erityisesti Hans-Georg Gadamerin mukaan, joka teoksessaan *Wahrheit und Methode* esittää esimerkiksi väitteen, jonka mukaan ”kaikki itseymmärtäminen toteutuu jossakin toisessa, joka edellyttää tämän toisen yhtenäisyyttä ja omaehtoisuutta” (GW 1, 102). Itseymmärtämisestä voidaan tällaisessa ”toisen ymmärtämisessä” sanoa olevan kyse sikäli kun voidaan väittää, että vasta ”toisen ymmärtämisen” kautta on mahdollista saavuttaa edellä viitattu produktiivinen distanssi suhteessa omaan elämään. ”Vasta tarkkaamalla omaa itseäni ja elämäni toisen silmin voin saavuttaa ymmärryksen koskien sitä, mikä ja minkälainen *itse* olen”. Näin voitaisiin tällainen käsitys ymmärtämisen ja itseymmärtämisen välisestä suhteesta ehkä kiteyttää.

4. Itseymmärtämisen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta on kyse myös kielellisen ymmärtämisen tapauksessa. Kielellisen merkin tai ilmauksen ymmärtämisessä on näet useimmiten kyse *toisen* henkilön toteaman sanan, lauseen tai kysymyksen ymmärtämisestä, joka usein koskee jotakin maailmassa kohtaamamme seikkaa. Näin ollen on kielellisen ilmauksen ymmärtämistä koskeva probleemi liitettävissä toisen henkilön ymmärtämisen ongelman yhteyteen. Toisaalta kielelliseen ymmärtämiseen liittyy usein myös eräänlainen tematisoinnin vaatimus. Voidaan esimerkiksi esittää, että kielellinen ymmärtäminen merkitsee ”kielellisen ilmaisun strukturointia, joka on tematisoinnille altis”, kuten Georg W. Bertram tekee (Bertram 2006, 51). Ilmaisun ”tematisoinnille altis” viittaa edellisessä määritelmässä juuri tietynlaiseen reflektoitavuuden vaatimukseen; ainoastaan sellaisen ilmaisun olen todellisessa mielessä ymmärtänyt, josta ja jonka suhteen minun on mahdollista todeta, *mitä* ja *minkä* ja *minkä suhteen* olen ymmärtänyt. Tällaisen kielellisen ymmärtämisemme tematisoinnin voimme taas hyvin väittää lisäävän ”ymmärrystämme” jostakin seikasta, sekä – koska tematisoinnissa on kyseessä reflektiivinen prosessi – olevan olemukseltaan myös ”itseymmärtämistä”.

Tutkielmamme tavoitteena on näiden neljän edellä esitellyn ymmärtämisen ja itseymmärtämisen aspektin keskinäisen suhteen eksplikaatio. Niitä konkreettisia kysymyksiä, joihin tutkielmassa pyritään vastaamaan, ovat tällaisen kysymyksenasettelun puitteissa

esimerkiksi seuraavat. Kuinka Martin Heidegger käsittää varhaisfilosofiassaan ymmärtämisen ja itseymmärtämisen välisen suhteen? Kuinka Hans-Georg Gadamerin ajattelun perustalta – siitä huolimatta, että hän filosofiassaan nojaa opettajansa keskeisiin filosofisiin lähtökohtiin – voidaan esittää Heideggerin näkökulmasta poikkeava tulkinta ymmärtämisen ja itseymmärtämisen välisestä suhteesta? Entä millaiseksi muodostuvat Gadamerin sekä Heideggerin näkemykset ”elämästä ymmärtämisenä”?

Johtuen kysymyksenasettelun laajuudesta voi käsillä olevassa tutkielmassa esitettyihin kysymyksiin antamamme vastaus olla ainoastaan alustava. On huomattava, että mainittuihin kysymyksiin tutkielmassa luonnosteltu vastaus on luonteeltaan ”konstruktiivinen”. Se tosin sanoen vastaa tutkielman kirjoittajan näkemystä siitä, minkälaiseksi filosofisen hermeneutiikan filosofinen sisältö ja anti tulisi nähdä, eikä sitä ole sellaisenaan mahdollista palauttaa esimerkiksi johonkin tiettyyn filosofisesta hermeneutiikasta annettuun esitykseen. Tutkielman oletus tosin on, että Hans-Georg Gadamerin teoksista on mahdollista löytää suuntaviivoja käsillä olevan tulkinnan suhteen, mutta olisi liioiteltua väittää esimerkiksi Gadamerin *sellaisenaan* kannattavan käsillä olevassa tutkielmassa artikuloitua kantaa ”hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä”. Näistä lähtökohtaoletuksista johtuen useat sellaiset filosofiseen hermeneutiikkaan erityisesti sen gadamerilaisessa muodossa liitetyt käsitteet kuin ”horisonttien sulautuminen”, ”vaikutushistoria” tai ylipäänsä Gadamerin vahva historianfilosofinen painotus jäävät tutkielmassa vähemmälle huomiolle pyrittäessä korostamaan sitä, mikä tutkielman kirjoittajan näkökulmasta katsoen filosofisessa hermeneutiikassa antaa yhä edelleen aihetta ajattelulle, eli *on filosofista*.

Tutkielma muodostuu kolmesta osiosta. Ensimmäisessä osassa käsittelemme hermeneutiikkaa suhteessa Gianni Vattimon sille esittämään tulkintaan ja kritiikkiin. Vattimon esittämä tulkinta hermeneutiikan filosofisesta asiasta on sikäli merkittävä, että juuri hermeneutiikan perustavien käsitteiden oletettu ”yleisyys” muodostaa orientaatiopisteen hänen esittämälleen kritiikille hermeneuttista filosofiaa kohtaan. Toisaalta Vattimo ei tulkinnassaan kuitenkaan hylkää ajatusta hermeneutiikasta filosofiana, vaan pikemminkin pyrkii pelastamaan sen *radikalisoimalla* hermeneutiikan keskeisimmän käsitteen eli ”ymmärtämisen” väitteeksi, joka koskee todellisuuden radikaalia

tulkinnallisuutta. Gianni Vattimon esittämän filosofisen position suhteen pyrimme muodostamaan kriittisen kysymyksen, joka toimii ohjenuoranamme käsitellessämme Gadamerin sekä Heideggerin tulkintoja hermeneutiikan ajattelun asiasta. Tämä kriittinen kysymys koskee juuri sitä ymmärtämiseen sisältyvän ”itsesuhteen” laatua ja ominaisluonnetta, josta edellä on ollut puhe. Tutkielman toisessa osiossa tartumme kysymykseen ymmärtämisestä ”elämän toteutumisen mielenä” tarkastellen Martin Heideggerin sille antamaa tulkintaa. Tutkielman kolmannessa osassa pyrimme tarkastelemaan Gianni Vattimon tulkinnan suhteen esittämämme kriittinen kysymys ohjenuoranamme Hans-Georg Gadamerin Heideggerista poikkeavaa näkemystä ”elämästä ymmärtämisenä”. Koska Aristoteleen filosofia – ja erityisesti tämän etiikka – on tärkeä viitepiste sekä Heideggerin että Gadamerin ajattelulle, suoritamme Heideggerin ja Gadamerin filosofisten näkökantojen vertailun suhteessa Aristoteleeseen. Lopuksi luonnostelemme mahdollisuutta soveltaa Gadamerin suhteen saavutettua näkemystä ”elämästä ymmärtämisenä” kysymykseen ymmärtämisen kielellisestä aspektista.

## 2. ”UUSI ÄÄRETTÖMÄMME” – HERMENEUTIikka NIETZSCHELÄISYYTENÄ

### 2.1. Hermeneutiikka ja kysymys äärellisyydestä

Ajatus siitä, että monet tietomme ja maailma-suhteemme muodot ovat olemukseltaan tulkintaa, kuuluu modernin filosofian eräisiin keskeisimpiin lähtökohtaoletuksiin (Figal & Rudolph 1996, 153). Tällaiseen ajatukseen liittyy samalla oletus tietämisemme ja maailma-suhteemme välillisyydestä. Tietomme ja kokemuksemme maailmasta ei ole välittömän havaitsemisen tai intuitiivisen tavoittamisen myötä syntynyttä, vaan milloin kielen, milloin ruumiillisuuden, milloin historian, milloin yksittäistä tietoisuutta edeltävien yhteiskunnallisten suhteiden *välittämää* ja siten välillistä. Modernissa ajattelussa tällainen oletus yhdistyy usein väitteeseen, jonka mukaan maailmaa koskevan tietomme ja kokemuksemme välillisyyys perustuu ajattelumme ja kokemuksemme perustavanlaatuisen *kielellisyyteen*. Eräs tällaisen ajattelun leimallinen muoto on juuri filosofinen hermeneutiikka.



Kuuluuhan eräs keskeisimmistä Hans-Georg Gadamerin *Wahrheit und Methode* -teoksessa esittämistä väitteistä näin: ”oleminen, jota voidaan ymmärtää, on kieltä” (GW 1, 478).

Tällainen ajatus yhdistetään usein väitteeseen, jonka mukaan ajatus ymmärtämisemme ja kokemuksemme väistämättömästi kielellisestä ja siten välittyneestä luonteesta merkitsee samalla luopumista ”metafyysisestä” kokemukselle ja maailmalle lopullista perustaa etsivästä ajattelusta (ks. esim. Di Cesare 2009, 99, 112; Vattimo 1997, 31). Suhteessa ”metafyysiikkaan” tulee filosofinen kysymys ajattelun perustasta sekä ”perustasta” ylipäätään tällaisen lähtökohdan omaksuvien filosofioiden taholta asetetuksi uudella tavalla. Eräs tapa muotoilla tämä uudellinen ajatus filosofian suhteesta perustansa on väittää, että tosiasiaa arkimaailma sekä arkitietoisuus muodostavat kaiken tieteellisen ajattelun ja toiminnan – myös filosofian – transsendentaaliset ehdot (Mehtonen 1983, 206). Niinpä sellaisia filosofioita, jotka ottavat lähtökohdakseen edellä esitellyn kaltaisen ajatuksen ajattelumme, toimintamme ja kokemuksemme välillisyydestä esimerkiksi sen kielisidonnaisuuden mielessä, on mahdollista kutsua – tietyin varauksin – myös ”uusiksi transsendentaalifilosofioiksi”<sup>10</sup>. Tällaisten ”uusien transsendentaalifilosofioiden” radikaali ero suhteessa kantilaiseen transsendentaalifilosofiaan muodostuu kuitenkin oletuksesta, jonka mukaan ”transsendentaalisina” eivät toimi niinkään puhtaan järjen muodot ja kategoriat, vaan pikemminkin ”likaisen” arkimaailman ja ajattelun ja toiminnan – tai esimerkiksi ”luonnollisen kielen” – muodot toimivat myös tieteellisen ja filosofisen ajattelun transsendentaalisena perustana (Mehtonen 1983, 207). Näin näiden toimintaa ja ajattelua ja sen pätevyyttä säätelevien muotojen *apriorinen* eli kokemusta edeltävä luonne tulee radikaalilla tavalla historioiduksi ja relativoiduksi (Mehtonen 1983, 207). Jotta tällaiset uudet transsendentaalifilosofiat pystyisivät välttämään relativismin, on niiden näin ollen tematisoitava arkitietoisuuden ja tieteen välinen suhde niitä itseään koskevana immanenttina paradoksina (Mehtonen 1983, 2007). Toisin sanoen teoreettisen ajattelun on pyrittävä osoittamaan arkiajattelu omaksi perustakseen. Tosin siitä, kuinka tämä operaatio suoritetaan,

---

<sup>10</sup> Esimerkiksi Edmund Husserlin termi ”elämismaailma” ja toisaalta myös Martin Heideggerin väite ”esiymmärtämisestä” kaiken maailmaa koskevan kokemuksen välttämättömänä ehtona ovat tällaisen filosofisen position variaatioita. Samoin Karen Gloy kutsuu nykyfilosofian perusteita esittelevässä kirjassaan hermeneutiikkaa ”transsendentaalifilosofian radikaaliksi huipentumaksi” (Gloy 2006, 126).

on olemassa lukuisia variaatioita niin marxilaisessa ajattelussa kuin fenomenologiassa tai hermeneutiikassakin.

Lyhyt katsaus siihen, kuinka Martin Heideggerin filosofia motivoituu edellisestä ongelmasta käsin, riittänee vakuuttamaan meidät esitellyn yhteenvedon oikeellisuudesta. Saksalaisen filosofin Rüdiger Bubnerin mukaan Heidegger pyrkii filosofiassaan tuomaan (fundieren) traditionaalisen ja tieteille mittapuun antavan käsityksen totuudesta väitelauseiden yhtäpitävyytenä suhteessa asiantiloihin perustavammalle pohjalle. Tämä ”perusta” on inhimillisen olemassaolon alkuperäinen suhtautuneisuus maailmaansa. Heideggerin oletuksena on, että alkuperäinen ”luottamus” tai ”tuttuus” (Vertrautheit) edeltää kaikkia mahdollisia objektivioivia suhtautumistapoja kohteisiin ja tosiasioihin. Tällainen luottamus tai tuttuus, joka määrittää suhdettamme maailmaan, on taasen ymmärrettävä inhimillisen olemassaolon alkuperäisenä ”uppoutuneisuutena” *merkityskokonaisuudeksi* ymmärrettyyn maailmaan. Transsendentaaliselta näkökannalta katsottuna on tällä tietomme ja kokemuksemme elämismaailmallisella perustalla kuitenkin kahtalainen luonne: toisaalta se *mahdollistaa* suhteemme maailmaan ylipäänsä – *avaa* todellisuuden mielekkäänä – ja toisaalta se samalla *kätkee* oman luonteensa *perustana* jokaisessa tosiasiallisessa suhtautumisessa maailmaan. Juuri tästä seikasta on ratkaisevia seurauksia filosofialle, joka pyrkii refleктоimaan tätä suhdetta *omaan* perustaansa. Sikäli kuin filosofia joutuu myöntämään riippuvaisuutensa ”annettuuksista”<sup>11</sup>, joihin sillä ei ole välitöntä pääsyä, joutuu se samalla esimerkiksi kieltämään metafysiikan entisen etusijan. (Bubner 1989, 109.)

---

<sup>11</sup> Heideggerille merkityskokonaisuudeksi ymmärretyn maailman ”olemassaolo” on eräs esimerkki tällaisista ”annettuuksista”, jotka ovat edellytys paitsi inhimilliselle olemassaololle sen kulloisessakin olemisessa, myös ”inhimillisen olemassaolon” olemistapaa refleктоivalle filosofialle. Teoksessaan *Oleminen ja aika* hän kirjoittaa esimerkiksi seuraavasti:

”Maailma itse ei ole maailmansisäinen oleva, ja kuitenkin se määrittää tällaista olevaa siinä määrin, että kohdattu ja paljastettu oleva voi näyttäytyä olemisessaan vain, jos maailmaa ’on’ [sofern es Welt ’gibt’]. Mutta miten maailmaa ’on’? [Aber wie ’gibt es’ Welt?]” (OA, 101; SZ, 72.)

Heideggerin muotoilu, joka jää suomennoksessa välittymättä, viittaa ensinnä mainitsemaamme maailman ”annettuuteen” jonakin sellaisena, joka ei voi tulla havainnossa tai kokemuksessa *sellaisenaan* annetuksi ja koetuksi juuri siksi, että tällainen maailman annettuus on nähtävä pikemminkin *ehtona* sille, että voimme maailmassa ollessamme kokea jotakin jonakin määrättyä. Toiseksi Heideggerin muotoilu on nähtävissä implisiittisenä Edmund Husserlin fenomenologian kritiikkinä. Juuri Husserlin fenomenologia pyrki näet palauttamaan asioita tai intentionaalisen maailmaan suuntautumistapojen kohteita erilaisiin näille tyypillisiin annettuna olemisen tapoihin (Gegebenheit) (Husserl 1963, 23–24). Tällainen Husserlin filosofiaa määrittävä reduktiivinen

Juuri tällaisen ajattelukulun seurauksena inhimillistä olemassaoloa karakterisoivasta piirteestä – tämän olemassaolon *äärellisyydestä* – tulee filosofian keskeisin teema ja tutkimuskohde. Tämä ”äärellisyys”, jonka tarkan sisällön jätämme tässä yhteydessä vielä tematisoimatta, ei ole jotakin, joka filosofian tulisi voittaa ja kumota, vaan pikemminkin filosofian tehtäväksi tulee pyrkiä paljastamaan tämä äärellisyys suhteessa sille alkuperäisiin ”ontologisiin” struktuureihin. Tämä voi taasen tapahtua esimerkiksi – edellä esitellylle modernia filosofiaa määrittävälle problematiikalle leimallisella tavalla – kritisoimalla sitä tapaa, jolla ”äärellisyys” tulee ”arkipäiväisessä” olemassaolossa yhä uudelleen tulkituksi väärin (vrt. Spann 2012, 305–306). Niinpä Heidegger toteaa eräässä *Olemisen ja ajan* jälkeisessä luentokurssissa kuvaavasti:

”Äärellisyys (Endlichkeit) ei ole jokin ominaisuus, joka olisi liitetty meihin [inhimilliseen olemassaoloon], vaan *olemisemme perusluonne*. Mikäli haluamme tulla siksi, mitä me olemme, emme voi hylätä tätä äärellisyyttä tai huijata itseämme sen suhteen, vaan meidän on varjeltava sitä. Tämä [äärellisyytemme] suojeleminen on äärellisenä olemisemme sisäinen tapahtuma, siis sisäinen äärellistymisemme. Äärellisyys on ainoastaan todellisessa äärellistymisessä.” (Heidegger 1983, 8.)<sup>12</sup>

Kuinka filosofia sitten voi tematisoida äärellisyyden omaksi tutkimuskohteekseen tälle ilmiölle itselleen oikeutta tehden? Ainostaan tarkastelemalla sitä ilmiötä, josta käsin inhimillisen olemassaolon ”äärellisyys” tai todellisuuden välittynyt ja kielellinen luonne kokemuksessa ilmenee. Kuten edellä olemme todenneet, filosofinen hermeneutiikka lähtee oletuksesta, jonka mukaan tämä ilmiö on ymmärtäminen. Koska filosofinen hermeneutiikka pyrkii näin paitsi lähestymään ”äärellisyyttä” tälle ilmiölle itselleen immanentista lähestymistavasta käsin – ymmärtämään äärellisyyttä ja siten ”ymmärtämään ymmärtämistä”

---

pyrkimys ei siis Heideggerin lähtökohtaoletuksen mukaan ole mahdollinen ainakaan sen ”olevan” kohdalla, joka maailma on. Tätä problematiikkaa käsittelee esimerkiksi Jean-Luc Marion esseessään *Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger* (2009).

<sup>12</sup> ”Endlichkeit ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die *Grundart unseres Seins*. Wenn wir werden wollen, was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses Bewahren ist der innerste Prozess unseres Endlichseins, d.h. unsere innerste Verendlichung. Endlichkeit *ist* nur in der wahren Verendlichung.” Oma suomennokseni. Anne Sophie Spann siteeraa tämän määritelmän esseessään *Endlichkeit ohne Unendlichkeit* (2012) (Spann 2012, 306).

(Di Cesare 2009, 47) – voidaan filosofista hermeneutiikkaa kutsua hyvällä syyllä myös *äärellisyyden filosofiaksi* (Di Cesare 2009, 227).

Onkin kuvaavaa, että Hans-Georg Gadamer aloittaa pääteoksensa *Wahrheit und Methode* tematisoimalla ”hermeneutiikan probleemin” suhteessa ymmärtämisen ja tulkinnan ilmiöihin, jotka eivät hänen mukaansa ole ”ainoastaan ihmistieteiden metodologiaan kuuluvia erityisongelmia”, vaan ”kuuluvat inhimilliseen kokemukseen maailmasta (Welterfahrung) ylipäänsä” (GW 1, 1). Gadamerin muotoilua sivuten kirjoittaa Donatella Di Cesare Gadamerin filosofista hermeneutiikkaa esittelevässä kirjassaan *Gadamer – Ein philosophisches Porträt* (2009) kuinka ”ymmärtäminen ei ole käsittämistä (Begreifen), hallitsemista tai kontrolloimista” vaan kuin ”hengittämistä” (Di Cesare 2009, 47). ”Eikä kukaan voi päättää lakata hengittämästä”, hän lisää (Di Cesare 2009, 47). Ymmärtäminen on siis inhimilliselle olemassaololle ja elämälle yhtäläillä olennainen ja välttämätön ilmiö kuin hengittäminen ihmisen biologiselle elämälle, näin väittää Di Cesare Gadameria seuraten. Toisin sanoen tematisoimalla ymmärtämisen luonteen ihmisen ”eksistentiaalina” – kuten hermeuttisille filosofioille ominaista tematiikkaa oli tapana luonnehtia – esittää hermeneutiikka omanlaisensa variaation edellä esitellystä moderneille filosofioille ominaisesta perusprobleemista.

Kuitenkin Di Cesaren muotoilu tuo julki erään hermeneutiikkaan filosofisena suuntauksena liittyvän vakavan ongelman, jonka esimerkiksi italialainen Gianni Vattimo ottaa lähtökohdakseen omalle tulkinnalleen filosofisesta hermeneutiikasta. Se, että *filosofinen* hermeneutiikka on pyrkinyt irrottamaan ”ymmärtämisen” ja ”tulkinnan” käsitteet niiden hengentieteiden metodologiaan liittyvästä yhteydestä ja yleistämään ne yleiseksi teoriaksi koskien tulkintaa ja todellisuuden tulkinnallista luonnetta niin, että ”tulkinnan” käsite samaistuu kokemukseen maailmasta (Welterfahrung) ylipäänsä, on johtanut lopputulokseen, jossa hermeneutiikan filosofinen sisältö lähenee itsestäänselvyyttä, epämääräisyyttä ja jopa täydellistä sisällyksettömyyttä (Vattimo 1997, 17–18)<sup>13</sup>. Eikö ymmärtämisen käsite ole käsitteenä liian yleinen, ja tällaiseen käsitteeseen nojaava filosofia siten ”vain vähissä määrin

---

<sup>13</sup> Vattimo tosin kirjoittaa ymmärtämisen sijaan ”tulkinnasta”, joka *ei ole* Gadamerin itsensä käyttämä termi kuten Donatella Di Cesare huomauttaa (Di Cesare 2009, 270).

filosofista”, ja näin tosin kovin hyväksyttävää mutta samalla harmitonta ja lopulta yhdentekevää? Tällaisen kriittisen kysymyksen Vattimo esittää filosofista hermeneutiikkaa kohtaan kirjoittaessaan siitä, kuinka hermeneutiikasta on 1900-luvun loppua kohden tullut eräänlainen mannermaista filosofiaa määrittävä *koinē*: yleinen kieli ja kattokäsite, joka määrittää paitsi Gadamerin ja Heideggerin filosofiaa, myös sellaisten filosofien ajattelua kuin Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Charles Taylor, Jacques Derrida ja Emmanuel Lévinas (Vattimo 1997, 13; 15). Mikä merkittävintä, hermeneutiikan väitetty sisällyksettömyys näyttää kumpuavan juuri siitä seikasta, jonka oli määrä tehdä siitä filosofista, nimittäin ymmärtämisen ilmiön ontologisoimisesta.

Juuri edelliseen ongelmaan Vattimo pyrkii esittämään ratkaisun tarjoamalla ratkaisun esittämällä positiivisen tulkinnan hermeneutiikan varsinaisesta asiasta ja annista filosofiana. Tällaiselle tulkinnalle Vattimon mukaan tarjoaa yhä orientaatiopisteen ”paneutuminen radikaalilla tavalla ymmärtämisen historiallisuuden ja rajallisuuden ongelmaan eli siihen, mitä Heidegger kutsuu heitteisyydeksi (*Geworfenheit*)” (Vattimo 1997, 20). Termin ”radikaali” hän ymmärtää kuitenkin sanan varsinaisessa etymologisessa merkityksessä: juuriin asti menevän kritiikin muodossa. Hermeneutiikka ei voi Vattimon itseymmärryksen mukaan enää, pysytellessään uskollisena edelliselle varsinaiselle ”ajattelun asialleen”, esittää olevansa lopullinen ja tosi kuvaus inhimillisen olemassaolon tulkinnallisesta rakenteesta, vaan sen tulee ymmärtää itsensä vastauksena ”kohtaloon” (Vattimo 1997, 20–21). Tämä ”kohtalo”, johon hermeneutiikan on vastattava ja jonka suhteen hermeneuttisen *filosofian* anti määrittyy, on Vattimon mukaan ”nihilismi” sen nietscheläisessä muodossa (Vattimo 1997, 23). Toisin sanoen juuri nihilismi muodostaa sen traditionimme ja historiallisuutemme määrittämän ”kohdan”, josta käsin voimme ”kohdata” olevaa ja josta käsin myös filosofian tehtävä jäsentyy<sup>14</sup>. Toisin sanoen juuri nihilismi edellisessä mielessä mahdollistaa *äärellisyytemme* kohdallisimman ajattelun Vattimo väittää. Näin ollen pyrittävä antamaan sisältöä termille ”nihilismi”, siten kuin Vattimo sen käsittää.

---

<sup>14</sup> Tällaisesta ”kohtalon” määritelmästä kirjoittaa tarkemmin Backman 2005, 57.

## 2.2. Hermeneutiikka modernina nietzscheläisyytenä

Lienee oikeutettua väittää, ettei nihilismiä filosofisena käsitteenä tai ajattelusuuntauksena voitaisi kuvitella ilman Friedrich Nietzschen filosofiaa. Nietzscheläinen nihilismi taas on usein tapana liittää väitteeseen koskien sitä, kuinka nykyistä aikakauttamme määrittää ”korkeimpien arvojen tyhjeneminen merkityksestä”. Näin toteaa esimerkiksi Martin Heidegger luentokurssissaan *Nietzsches Metaphysik* (1990) (Heidegger 1990, 23)<sup>15</sup>, sekä toisaalta mainittu Gianni Vattimo esimerkiksi teoksessaan *Jenseits der Interpretationen* (1997) (Vattimo 1997, 29). Niinpä seuraavassa pyrkimyksenämme onkin käsitellä lyhyesti sitä, kuinka Vattimo ymmärtää hermeneutiikan nihilistisen kohtalon, sekä millaisen tulkinnan hän tästä ymmärryksestä käsin esittää hermeneutiikan luonteesta filosofiana. Vattimon filosofian seikkaperäisen esittämisen ja siitä antamamme yhteenvedon oikeuttamisen sijaan pyrkimyksenämme on kuitenkin ainoastaan tuoda julki tietty filosofinen näkökanta ääriäivoissaan.

Nietzscheläisen nihilismin Vattimo ymmärtää aivan erityisestä horisontista käsin, joka liittyy olennaisella tavalla edellä esiteltyyn modernin filosofian perusprobleemiin koskien tietämismme ja kokemuksemme tulkinnallisuutta tai välillisyyttä. Ajatus maailmaa koskevan tietomme ja ymmärryksemme välillisyydestä ja siten äärellisyydestä ei näet ole kaukana väitteestä, jonka mukaan todellisuus itsessään tulee julki *ainoastaan* sitä koskevissa esimerkiksi kielellisesti artikuloiduissa tulkinnoissa. Tällaiselle ajatukselle leimallisella tavalla saksalainen Günter Figal toteaa Hans-Georg Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan sisältyvästä ymmärryksestä koskien maailmaa ja kieltä, kuinka Gadamerille ”maailma ei ole mitään muuta kuin sen [erilaisten] kielellistymien jatkumoa” (Figal 2007b, 198–199). Jos maailma, joka esimerkiksi Heideggerin ajattelun pohjalta oli mahdollista ymmärtää erilaisten ihmisen toimintamahdollisuuksien kokonaisuudeksi, ei ilmene missään muussa ”kuin sen erilaisten kiellistymien jatkumossa” lienee mahdollista väittää, että maailma erilaisine maailmallisine kokemisen ja ”ymmärtämisen” mahdollisuuksineen ei itsessään ole olemassa missään muualla kuin niiden

---

<sup>15</sup> Seuraavassa esittämämme tulkinta Nietzschen filosofiasta itsestään perustuukin suurelta osin mainittuun Heideggerin luentokurssiin.

kielellisten ”perspektiivien” suunnattomassa moneudessa, joita ihmiset eri aikakausina ja eri kulttuureissa suhteessa maailmaan omaavat. Juuri tällaiseen ajattelumahdollisuuteen Vattimo näyttää viittaavan todetessaan kuinka:

”Ei ole mielekästä yksinkertaisesti vain kieltää maailman ’yhtenäinen todellisuus’. Se olisi sinisilmäistä eräänlaisen empirismin toistoa. Järkevämpää on sen sijaan tunnustaa, että se mitä kutsumme ’todelliseksi maailmaksi’ on jotakin joka muodostuu monien kuvitelmien ’kiistana’ [...]” (Vattimo 1989, 35.)

Tällainen muotoilu voitaisiin uskoaksemme liittää toki moneen muuhunkin 1900-luvulla kirjoittaneeseen mannermaiseen filosofiaan, jotka tavalla tai toisella ovat saaneet vaikutteita Martin Heideggerin sekä Friedrich Nietzschen ajattelusta<sup>16</sup>. Juuri Nietzsche kuitenkin näyttää esimerkillisimmin esittävän tällaisen ajattelun mahdollisuuden todetessaan esimerkiksi *Iloinen tiede* (1989) / *Die fröhliche Wissenschaft* (1999) teoksensa ”Uudeksi äärettömäksi” otsikoimassaan pykälässä kuinka maailma on tullut meille jälleen kerran ”äärettömäksi” juuri siitä syystä, ettemme voi sysätä syrjään sitä mahdollisuutta, että se sulkee sisäänsä loputtoman määrän tulkintoja. Hän kirjoittaa:

”Kuinka pitkälle olemassaolon perspektiivinen luonne ulottuu, tai, vielä enemmän, onko sillä vielä jokin toinen luonne, eikö olemassaolo ilman tulkintaa, ilman ’mieltä’ [Sinn] juuri siten tule ’mielettömyydeksi’, eikö, toisaalta kaikki olemassaolo ole olennaisesti *tulkitsevaa* olemassaoloa [auslegendes Dasein] – sitä ei voi ratkaista älyn uutterin ja tunnollisinkaan analyysi ja itsensä tulkintakokous: koska inhimillinen äly ei tätä analyysiä suorittaessaan voi olla näkemättä itseään perspektiivisten muistojensa joukossa ja näkemättä vain niissä itseään. Me emme voi nähdä oman kulmamme taakse [...] [L]uullakseni olemme nykyisin ainakin kaukana siitä naurettavasta kohtuuttomuudesta, että tahtoisimme omasta näkökulmastamme käsin määrätä, että perspektiivit ovat mahdollisia ainoastaan tästä näkökulmasta käsin. Maailma on päinvastoin tullut meille vielä kerran ’äärettömäksi’: sikäli kun emme voi torjua sitä mahdollisuutta, että *siihen sisältyy äärettömän paljon tulkintoja.*” (Nietzsche 1989, § 374.)<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Tällainen ajattelija on nähdäksemme myös esimerkiksi ranskalainen Jacques Derrida, joka varhaisessa esseessään *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa* (1997) esittää sangen suuresti Vattimon myöhemmin esittämiä olemukseltaan *nietzscheläisiä* kantoja vastaavan tulkinnan modernin filosofian haasteista (vrt. Derrida 1997, 43–44).

<sup>17</sup> Suomennosta muokattu Friedrich Nietzschen teosten kriittiseen editioon sisältyvän alkutekstin perusteella.

Todellisuus ei siis ainoastaan näyttäyty meille yhä uusien tulkintojen muodossa, vaan itsessään koostuu yksinomaan tulkinnoista ja vieläpä äärettömästä määrästä tulkintoja – tässä muotoilu eräälle sekä modernia että postmodernia mannermaista filosofiaa määrittävälle olemukseltaan nietzscheläiselle piirteelle. Näyttää olevan vieläpä niin, että tällaisen nietzscheläisen kannan mukaan ”tulkinta” on sillä tavoin välttämätöntä inhimilliselle elämälle ja olemassaololle, ettei elämä tai olemassaolo olisi ylipäätään *mahdollinen* ilman tulkintaa ja tulkinnan *myötä* syntyneitä perspektiiviä elämään.

Juuri tällaisen oletuksen todellisuuden radikaalista tulkinnallisuudesta Vattimo siis näyttää näkevän nietzscheläisen nihilismin olennaisimpana piirteenä, jonka hän tulkitsee erityisesti mainitun Martin Heideggerin Nietzsche-tulkinnan valossa. Sekä Nietzsche Heideggerin tulkinnan mukaan että Vattimolle merkitsee ”nihilismi” näet tietynlaista tapahtumaa länsimaisen ajattelun historiassa: sitä, että ”ylimmät arvot tyhjenevät merkityksestä (entwerten)”, joka taasen vaatii ”aiempien arvojen uudelleenarviointia (Umwertung)” (Heidegger 1990, 23; vrt. Vattimo 1997, 29). Tällainen ”tapahtuma” ei kuitenkaan Heideggerin Nietzsche-tulkinnan mukaan ole ainoastaan yksi ainoa historiallinen tapahtuma muiden joukossa, vaan pikemminkin ”metafyysikan kannatteleman ja johdatteleman länsimaisen historian perustapahtuma (Grundgeschehen)” (Heidegger 1990, 23–24). ”Metafyysikan kannatteleman ja johdatteleman länsimaisen historian perustapahtuma” nihilismi taasen on siitä syystä, että juuri nihilismissä tulee julki aivan erityislaatuinen suhde länsimaisen filosofian metafyyseen perintöön – näin väittävät sekä Vattimo että Heidegger, tosin antaen tälle suhteelle toisistaan poikkeavat tulkinnat. Siinä missä Heideggerille ”Nietzschen metafysiikka” on nähtävissä länsimaisen ajattelun ja metafysiikan viimeisimpänä ja korkeimpana muotona<sup>18</sup>, on Vattimolle Nietzschen ajattelussa nähtävissä luopuminen metafysiikasta eräänlaisena metafyyseen perustan ”heikkenemisen” tapahtumana, jolla on ensisijassa positiivinen merkitys (vrt. Vattimo 1989, 82; Vattimo 1990, 290; Vattimo 1999, 34). Toisin sanoen suhteessa edellä esiteltyyn modernille filosofialle tyypilliseen epäluuloon metafysiikkaa kohtaan pyrkii Vattimo näkemään ”nihilismin” eräänlaisena metafysiikasta *emansipoitumisen* tapahtumana.

---

<sup>18</sup> Heideggerille näet ”Nietzschen metafysiikka” vallantahdon metafysiikkana näyttäytyy uuden ajan *subjektifilosofian* viimeisenä ja täydellisimpänä muotona (vrt. Heidegger 1990, esim. 48–49).



Vattimon filosofiassa ei kuitenkaan ainoastaan ymmärrys nihilismistä, vaan myös ymmärrys metafysiikasta on sekin olennaisesti Martin Heideggerin metafysiikan luonnetta ja olemusta koskevan näkemyksen motivoima. Tällainen käsitys on lyhyesti luonnosteltuna seuraavanlainen. Koko traditionaalinen filosofia ja metafysiikka – äärimmäisen yleisellä tasolla tarkasteltuna – voidaan ymmärtää pyrkimyksiksi tavoittaa olioiden muuttumaton, pysyvä ja yleinen olemus suhteessa vaihtelevaan, häilyvään ja epävarmaan ilmiöiden maailmaan (Gloy 2006, 67). Niinpä traditionaalisen metafysiikan perusohjelmaksi voidaan ymmärtää ajattelun avulla suoritettu kohottautuminen aisteille näyttäytyvästä, ainaisesti muuttuvasta, kohti yleistä ja muuttumatonta (Gloy 2006, 67). Tällainen pyrkimys voidaan ymmärtää myös yritykseksi tavoittaa oleva ”perustastaan” käsin: siitä, *mistä käsin* oleva näyttäytyy tulemisessaan, katoamisessaan ja samana pysymisessään tiedettävänä tai työstettävänä, siis lyhyesti ilmaistuna sinä, mitä se on ja kuinka se on (Heidegger 2000, 62). Niinpä länsimainen metafysiikka on käsittänyt olevan ”olevuuden” esimerkiksi tietyn olemuksen alinomaiseksi läsnäoloksi, joka on tavoitettavissa käsitteellisin keinoin ja johon on mahdollista alituisesti palata (Gloy 2006, 73). Näin ollen traditionaalisen metafysiikan perustava lähtökohta voidaan ilmaista myös vaatimuksena tavoittaa oleva sille ominaisesta ensimmäisestä tai ensimmäisistä periaatteista ja prinssiipeistä käsin. On itse asiassa niin, että Martin Heideggerin filosofia motivoituu suurelta osin tällaisen hyvin laajassa mielessä ymmärretyn ”metafyysisen” ajattelun kritiikistä käsin (vrt. Heidegger 2000, 62)<sup>19</sup>.

Heideggerin sekä Vattimon tulkinnassa on juuri nihilismi ajattelua, joka irrottautuu ”metafyysisestä” ajattelusta havaitessaan sen, kuinka ”korkeimmat arvot” – esimerkiksi metafysiikan edellyttämät ensimmäiset prinssiipit ja samalla metafysiikka itsessään – ovat yksinomaan inhimillisten *arvoasetusten* eli tietyissä mielessä *tulkintojen* tulosta. Juuri nihilismi osoittautuu näin ollen sellaiseksi katsantokannaksi tai näkökulmaksi todellisuuteen, josta käsin aikaisemmat arvoasetukset paljastuvat siksi mitä ne ovat, eli *yksinomaan* arvoasetuksiksi tai ”perspektiiveiksi” todellisuuteen, jotka *esittäessään* olevansa todellisuuden sellaisenaan ”ikuisuuden perspektiivistä käsin” tavoitettavia prinssiipejä

---

<sup>19</sup> Niinpä esimerkiksi Jussi Backmanin teos *Omaisuus ja elämä – Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla* (2005) koostuu pyrkimyksestä esittää se, kuinka Martin Heideggerin filosofia motivoituu tämän aristoteelista filosofiaa jäsentävän peruseriaatteen kritiikistä käsin.

ainoastaan kätkevät todellisen luonteensa arvoasetuksina. Sen sijaan ”nihilismi” katsantokantana tunnistaessaan aiemmat arvot arvoasetuksina ottaa *tämän* katsantokannan todellisuuteen ohjenuorakseen, josta käsin se pyrkii ”arvioimaan aiemmat arvot uudelleen”. (vrt. Heidegger 1990, 22–23.)

Juuri edellä referoidun nihilismin ja metafysiikan ominaislaatua koskevan tulkinnan Vattimo ottaa lähtökohdakseen. ”Positiivinen” eli emansipatorinen merkitys nihilismillä *Vattimon mukaan* taasen on, koska metafyyinen pyrkimys palauttaa todellisuus yhteen korkeimpaan periaatteeseen tai kirjaimellisesti korkeimpaan olevaan, Jumalaan, on länsimaisen ajattelun historiassa usein toiminut väkivallan oikeuttamisen keinona (Vattimo 1989, 34; Vattimo 1990, 290; Vattimo 1997, 53). Tällainen metafysiikka pyrkii Vattimon mukaan siis ”todellisuuden haltuunottoon ’yhdellä iskulla’ [ja] ymmärtää tai teeskentelee ymmärtävänsä ensimmäisen periaatteen, josta kaikki riippuu ja joka näin ollen varmistaa sille tapahtumien kuvitteellisen hallinnan” (Vattimo 1989, 19). Luopuessaan tai emansipoituessaan metafysiikasta nihilismi siis luopuu samalla – Vattimon tulkinnan mukaan – väkivaltaisesta pyrkimyksestä ottaa todellisuus haltuun joutuen samalla myöntämään todellisuuden luonteen *tulkintana*. Juuri tästä seikasta on Vattimon ymmärryksen mukaan ratkaisevia seurauksia sellaiselle ajattelulle, joka ottaa modernin ja jälkimodernin nihilistisen kohtalon omakseen ja pyrkii ajattelemaan filosofian tehtävää ja asemaa tästä seikasta käsin.

Vattimon mukaan on näet niin, että luopuessaan ”metafysiikasta” sekä tähän sisältyvästä ”lopullisen perustan” etsimisen vaateesta joutuu ajattelu välttämättä myöntämään myös oman tulkinnallisen luonteensa. Tällaiseen tulkintaan erityisesti hermeneuttisen filosofian tehtävästä suhteessa todellisuuden tulkinnalliseen luonteeseen Vattimo viittaa usein toteamalla Nietzscheä mukaillen, kuinka ”ei ole olemassa tosiasioita, on vain tulkintoja; ja myös tämä on tulkinta” (Vattimo 1997, 29). Tai puhumalla – jälleen Nietzscheä mukaillen – maailman tulemisesta ”jälleen tarinaksi” (Vattimo 1989, 18; Vattimo 1997, 29). Toisin sanoen Vattimon mukaan ajattelun tunnustaessa oman nihilistisen luonteensa ei *filosofian* ole mielekäästä olettaa omaavansa tulkintojen ulkopuolista

*perspektiiviä* todellisuuteen, *josta käsin* todellisuuden tulkinnallinen rakenne olisi mahdollista tuoda läpinäkyväksi.

Näin ollen juuri hermeneutiikasta, epäilemättä johtuen tähän liittyvistä antifoundationalistisista piirteistä, tulee Vattimolle ainoaa todellista modernin tai postmodernin todellisuuden filosofiaa, joka myöntää ei ainoastaan kaiken kokemuksen ja ymmärtämisen äärellisen ja historiallisen luonteen, vaan myös *oman* luonteensa äärellisenä ja historiallisena vastauksena modernin nihilistiseen olemukseen (Vattimo 1997, esim. 31). Tällaisesta katsantokannasta käsin muotoillun näkemyksen hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä ja nihilistisestä kohtalosta Vattimo kokoaa yhteen todetessaan:

”[K]un ymmärrämme, että kaikki arvojen järjestelmät ovat vain inhimillisiä, liian inhimillisiä konstruktioita, mitä me voimme enää tehdä? Hävitämmekö ne valheellisina ja virheellisinä? Ei, pidämme niitä vielä rakkaampina, koska meillä on maailmassa vain ne käytettävissämme ja ne ovat kokemuksemme tiiviyys, mitta ja rikkaus, ne ovat yksin ’oleminen’.” (Vattimo 1990, 290.)

Juuri tällaisen todellisuuden ajatteluna ja tällaisen todellisuuden ajattelusta kumpuavana etiikkana Vattimo siis lopulta ymmärtää hermeneutiikan. Uskoaksemme Vattimon lähestymistavan emansipatorisen sisällön voi ymmärtää esimerkiksi seuraavalla tavalla. Pyrkinessään tekemään oikeutta todellisuuden radikaalille perspektiivisyydelle ja tulkinnallisuudelle hermeneutiikka samalla oikeuttaa erinäisten paikallisten, ristiriitaisten ja moninaisten perspektiivien ja identiteettien olemassaolon. Näin ollen Vattimon hermeneutiikan voinee ymmärtää eräänlaisen jälkimodernin etiikan luonnosteluna – ajatteluna, joka ei yksinomaan esitä näkemää todellisuuden tulkinnallisuudesta ja konfliktuaalisuudesta, vaan myös ymmärtää nihilistisen olemuksensa ja kohtalonsa *vaateena*, joka suuntautuu väkivallan vähentämiseen sekä ”ajattelullisella”, ”systemisellä” kuin konkreettisella ihmisten välisen kommunikaation ja kanssakäymisen tasollakin<sup>20</sup>. Tällainen

---

<sup>20</sup> Jokin tällainen kanta näyttää olevan Vattimon ajattelun eräänlainen punainen lanka tai kokoava ajatus, joka jäsentää niin hänen uskontoa kuin filosofiaa kuin politiikkaakin käsitteleviä kirjoituksiaan. Esimerkiksi kristillistä uskoa *oman* ajattelunsa ja – edellä esitellyn suhteen sattuvasti – omaelämäkerrallisesta *perspektiivistä* tarkastelevassa teoksessaan *Uskon että uskon* (1999) Vattimo esimerkiksi kirjoittaa kristillisen armon käsitteestä seuraavasti:

” [...] [paitsi lahja, joka tulee toiselta] armo on myös harmonista liikettä, joka poistaa väkivallan, taistelun, pitkään ketjussa olleen ja hampaitaan näyttävän koiran, käyttäkseni Nietzschen

on siis lyhyesti esitettyä lähtökohta Gianni Vattimon tulkinnalle hermeneutiikasta ”äärellisyyden filosofiana”.

### 2.3. Hermeneutiikan oletettu nietzscheläisyys ja perspektivismi

Kuten edellä on esitetty, Gianni Vattimo esittää erään mahdollisen tulkinnan hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä vastauksena modernin tai jälkimodernin aikakauden oletettuun ”nihilistiseen” olemukseen. Kokemuksemme todellisuudesta on lähtökohtaisesti perspektivististä sekä tulkitsevaa, eikä tätä todellisuuden radikaalia tulkinnallisuutta ole mahdollista tuoda yhden kokonaisperspektiivin alaisuuteen. On vieläpä niin, että tällaisen kokonaisperspektiivin saavuttamiseen suuntautuva pyrkimys itsessään näyttäytyy jäänteinä metafysisestä ajattelusta, joka ei ole yksinomaan ajattelua, joka ei kykene vastaamaan modernin todellisuuden keskeisiin ongelmiin vaan myös ajattelua, joka on eettisessä mielessä epäilyttävää.

Lyhyesti ilmaistuna Vattimo siis radikalisoi oletuksen hermeneutiikasta ”äärellisyyden filosofiana” eräänlaiseksi todellisuuden ainaisen perspektiivisyyden myöntämisen filosofiaksi<sup>21</sup>. Tällaiselle filosofialle Vattimon tulkinnassa annettu emansipatorinen sisältö paljastuu kuitenkin ainoastaan yhdeksi variaatioksi Nietzschen jo mainitussa *Fröhliche Wissenschaft* teoksensa pykälässä ”uudeksi äärettömäksemme” kutsumasta seikasta: siitä että olemassaolomme on ”tulkitsevaa” ja ”perspektivististä”. Todellisuutemme on siis

---

luonnehdintaa. Koko esitykseni filosofinen ydin on hermeneutiikassa, tulkinnan filosofiassa, ja se on pohjimmiltaan uskollinen armon ajatukselle kahdessa mielessä. Armo on toiselta tuleva lahja, ja se on vastaus, joka lahjaa saataessa ilmaisee vastaanottajan kaikkein omimman totuuden.” (Vattimo 1999, 128.)

Ajatus armosta väkivallan hävittämiseen tähtäävänä periaatteena – esimerkiksi Jumalan transsendenssin ilmauksen sijaan – vastaa näin kokolailla sitä tehtävää, jonka Vattimo asettaa ”nihilistiselle vasemmistolle” esimerkiksi kirjoituksessaan *Hermeneutiikka ja demokratia* (1996) (Vattimo 1996, esim. 52).

<sup>21</sup> Tämän motiivin Vattimo lainaa ilmiselvästi Jacques Derridalta, joka jo mainitussa kirjoittelmassaan *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa* hahmottelee kahta mahdollista ”tulkintaa tulkinnasta” eli nietzscheläisestä oletuksesta todellisuuden tulkinnallisesta rakenteesta. Näistä ensimmäistä värittää Derridan mukaan nostalginen ja ”syyllisyydentuntoinen” haikailu kohti ”poissaolevan alkuperän mahdotonta läsnäoloa”, toinen sen sijaan ”on nietzscheläinen affirmaatio [...] aktiiviselle tulkinnalle tarjoutuvan merkkien maailman myöntäminen” (Derrida 1997, 43–44).

läpikotaisen tulkinnallista, ja ainoastaan tulkintojen kautta lukemattomissa erilaisissa perspektiiveissä artikuloituvaa ja määrittyvää. Mikäli tämä on asianmukainen kuvaus todellisuuden luonteesta ja ihmisen paikasta todellisuudessa, on siis parasta ”tunnustaa, että se mitä kutsumme ’todelliseksi maailmaksi’ on jotakin joka muodostuu monien kuvitelmien ’kiistanan’ ja lakata haikailemasta metafysisen perustan perään, Vattimo ajattelee.

Vattimon tulkinnassa huomio kiinnittyy kuitenkin ennen kaikkea yhteen sanaan, jolla hän luonnehtii tällaisen todellisuuden luonnetta, nimittäin ”kiistan”. Juuri tämä termi tuo Vattimon näet toisen jälkimodernin aikakauden teoreetikon yhteyteen: ranskalaisen Jean-François Lyotardin<sup>22</sup>. Merkille pantavaa onkin, että tilannetta jota Vattimo luonnehti termillä ”nihilismi”, Lyotard kuvaa juuri ”kiistan” tai ”agonistiikan” termein (Lyotard 1985, 21). Tällaisen ajatuksen ”kiistasta” kaiken kommunikaation perustana Lyotard pyrkii perustelemaan radikalisoimalla Ludwig Wittgensteinin kielipelin käsitteeseen sisältyviä piirteitä (vrt. Lyotard 1985, 21; Gloy 2006, 174). Tällainen käsitys vaikuttaakin olevan tietyllä tapaa oikeutettu – vaikkakaan emme voi käsillä olevassa tutkielmassa syventyä wittgensteinilaiseen kielipelin käsitteeseen seikkaperäisesti.

”Kielipelin käsitteellä tarkoitetaan [...] että kielen puhuminen on osa toimintaa (Tätigkeit) tai elämänmuotoa”, näin Wittgenstein toteaa teoksessaan *Philosophische Untersuchungen* (1971) (PU § 23). Tällä toteamuksella Wittgenstein viittaa siihen, kuinka kielen puhuminen ja ymmärtäminen ja lopulta inhimillinen toiminta kokonaisuudessaan ovat käsitettävissä säännön seuraamisena sekä toisaalta siihen, kuinka ”säännön seuraamisen” ja siten inhimillisen toiminnan normatiivinen aspekti tulisi käsittää (vrt. Tolonen 1971, 280–281; Bertram 2006, 136–139)<sup>23</sup>. Tätä Wittgensteinin kielifilosofian eräänä keskeisimpänä

---

<sup>22</sup> Tämän seikan Vattimo huomioi toki myös itse, nimittäessään ”postmodernia” aikakautta aikakaudeksi, joka ei voi hyväksyä enää suurta historianfilosofista ”metakertomusta”, jonka kautta historia olisi mahdollista legitimoida esimerkiksi kertomuksena ihmiskunnan ”historiallisesta tehtävästä”, joka etenee kohti emansipaatiota (Vattimo 1990, 90; vrt. Lyotard 1985, 7). Tällainen ajatus ”yhtenäisestä maailmanhistoriasta” paljastuu Vattimon mukaan ainoastaan ”inhimillisten tapahtumien kulun palauttami[seksi] yhtenäisen perspektiivin alaisuuteen, [jolla on] aina myös herruuden tehtävä” (Vattimo 1989, 33).

<sup>23</sup> Kielipelejä ovat hänen mukaansa esimerkiksi: ”Befehlen, und nach Befehlen handeln - Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen - Herstellen eines Gegenstands nach

aspektina pidettyä seikkaa on usein tapana eksplikoida erottamalla toisistaan konstitutiivisen ja regulatiivisen säännön käsite. Siinä missä regulatiivisia sääntöjä, joita voivat olla esimerkiksi ruokailutottumuksia säätelevät sovinnastavat, on mahdollista rikkoa, ovat konstitutiiviset säännöt kyseessä olevan toiminnan välttämättömiä ehtoja (Bertram 2006, 137–138). Samassa mielessä kuin esimerkiksi shakkipelille konstitutiiviset säännöt määrittävät niitä siirtoja, joita tietyn pelin puitteissa on mahdollista tehdä, määrittävät tietyn kielipelin suhteen konstitutiiviset säännöt niitä mielekkäitä kielellisen ilmauksen käyttötapoja, joita kyseessä olevan kielipelin puitteissa on *mahdollista* lausua; näiden sääntöjen seuraaminen tietyn ”kielipelin” puitteissa on näin ollen ehto kommunikaation onnistumiselle (Bertram 2006, 137–138). Näin ollen sellaisen henkilön, joka ei noudata jotakin tiettyyn kielipeliin nähden konstitutiivista sääntöä, ei tiukassa mielessä voida edes väittää ”pelaavan” eli osallistuvan kyseiseen kielipeliin eli toimintaan. Tällaiset kulloisillekin kielipeleille konstitutiiviset säännöt taasen perustuvat Wittgensteinin oletuksen mukaan ennen muuta ”konventioon” tai ”sopimukseen” (Übereinkunft) (PU esim. § 355; Tolonen 1971, 281; Lyotard 1985, 21). Toisin sanoen kielipelin ja elämänmuodon käsitteet näyttävät ennen muuta Wittgensteinilla viittaavan siihen, kuinka inhimillinen toiminta yhteisöllisenä praksiksena on määrä käsittää.

Lienee kuitenkin selvää, ettei inhimillinen toiminta muodostu yksittäisiin erillisyyksiin toiminnan muotoihin tai kielipeleihin osallistumisesta, vaan muodostaa jonkinlaisen kokonaisuuden. Kuten edellä siteeratusta Wittgensteinin määritelmästä käy ilmi, vaikuttaa ”elämänmuodon” käsite olevan eräänlainen ”yläkäsitemuoto” suhteessa ”kielipelin” käsitteeseen ja siten jotakin, jonka avulla voidaan puhua inhimillisen toiminnan kokonaisuudesta. Näin esittää esimerkiksi Joose Järvenkylä, joka toteaa: ”[e]lämänmuoto on intersubjektiivisen toiminnan kokonaisuus, jonka perusosia ovat toimintatavat tai kielipelit” (Järvenkylä 2012, 105). Juuri ”elämänmuoto” näyttää siis olevan jotakin, jonka yhteydessä

---

einer Beschreibung (Zeichnung) - Berichten eines Hergangs - Über den Hergang Vermutungen anstellen - Eine Hypothese aufstellen und prüfen - Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme - Eine Geschichte erfinden; und lesen - Theater spielen - Reigen singen - Rätsel raten - Einen Witz machen; erzählen - Ein angewandtes Rechenexempel lösen - Aus einer Sprache in die andere übersetzen - Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten” (PU, § 23). Toisin sanoen edellisten esimerkkien pohjalta ”kielipelien” kaltaisina voidaan käsittää kaikki ne toimet, jotka ilmentävät inhimillistä praksista.

on lupa ajatella tietynlaista inhimillisen elämän rajattua kokonaisuutta, esimerkiksi tietyn luonnollisen kielen ja kulttuurin muodossa. Toisin sanoen elämänmuoto muodostuu ”kielen, kulttuurin ja maailmankatsomuksen punou[tumasta]” (Järvenkylä 2012, 102). Mikäli siis elämänmuoto muodostaa yhteisen perustan erilaisten kielipelien kokonaisuudelle esimerkiksi tietyn ”kielen ja kulttuurin” muodossa, voidaan hyvin nähdä, kuinka erilaiset kielipelit Lyotardin katsannossa tai yksinkertaisesti ”elämänmuodot” rinnastuvat siihen, mitä Nietzsche, Heidegger ja Vattimo ymmärsivät erilaisilla todellisuuden suhteen omatuilla *perspektiiveillä*. Vaikuttaa näet olevan niin, että siinä missä ”kielipeli” kuin ”elämänmuotokin”, on myös ”perspektiivi” tietty *rajattu kokonaisuus*, ”elämän pelitila”, kuten saksalainen Günter Figal Nietzschen tulkinnan filosofiaan viitaten toteaa (Figal 2000, 4).

Juuri tästä syystä elämänmuodon käsitteellä onkin tutkielmamme perusprobleemin käsittelyn kannalta tärkeä rooli – joskin tietyllä tapaa irrotettuna sen Wittgensteinin filosofian yhteydessä kenties saavuttamasta spesifistä merkityksestä. Väite tietystä elämänmuodosta konkreettisen ymmärtämisen ehtona näyttää näet vastaavan sangen läheisesti sitä, kuinka olemme edellä luonnehtineet filosofisen hermeneutiikan keskeisiä piirteitä ymmärtämisen käsitteeseen tai ilmiöön nojaten. Myös wittgensteinilaiseen elämänmuodon käsitteeseen nojaten näyttää olevan mahdollista esittää, kuinka tietomme ja kokemuksemme ”elämismaailmallisella” perustalla on ”kahtalainen” luonne: toisaalta se mahdollistaa suhteemme maailmaan ylipäänsä – avaa todellisuuden mielekkäänä – ja toisaalta se samalla kätkee oman luonteensa perustana jokaisessa tosiasiallisessa suhtautumisessa maailmaan, kuten Heideggerin filosofian perusoletuksesta totesimme. Myös elämänmuodon käsitteeseen nojaten näyttää olevan mahdollista väittää, kuinka edeltää alkuperäinen ”luottamus tai tuttuus” edeltää kaikkia mahdollisia objektivoivia suhtautumistapoja kohteisiin ja tosiasioihin. Ainoastaan tietyn elämänmuodon muodostamalta perustalta käsin voi näet jokin kerran ymmärretty muuttua itsestäänselvyydeksi, jolloin se ei enää muodosta mielenkiinnon varsinaista kohdetta, vaan pikemminkin perustan, johon ymmärtävä elämä luottaa ja jonka suhteen se orientoituu. Niinpä voidaan elämänmuodon sekä tietyn elämänmuodon piirissä toteutuvan ymmärtämisen

väittää olevan samalla jotakin, joka mahdollistaa elämässä orientoitumisen ja todellisuuden mielekkyyden.

Ei kuitenkaan ”elämänmuodon” käsite yksinomaan, vaan oletus elämänmuotojen radikaalistakin pluraalisuudesta ja konfliktuaalisuudesta on seikka, johon erityisesti Lyotard vetoaa. Sikäli kun on mahdollista kuvitella olevan olemassa useita toisistaan radikaalilla tavalla eroavia elämänmuotoja, joista kukin määrittää sitä inhimilliselle olemassaololle välttämätöntä tilaa, jonka puitteissa inhimillinen elämä toteutuu, ja mikäli ei ole mahdollista antaa minkäänlaista lopullista kriteeriä sille, kuinka erilaisten elämänmuotojen välinen ymmärtäminen tai konversio tapahtuisi – ongelma, joka Wittgensteinin yhteydessä nostetaan usein esille –, lienee mahdollista väittää, että myös Wittgensteinin myöhäisfilosofia on eräänlainen ilmaisu nietscheläisestä radikaalin tulkinnallisuuden filosofiasta<sup>24</sup>. Väitteemme onkin, että juuri tällaisesta näkökulmasta käsin sekä Vattimo että Lyotard ottavat lähtökohdakseen erilaisten kielipelien, tapajärjestelmien tai yksinkertaisesti ”perspektiivien” luovuttamattoman pluraalisuuden, jonka vallitessa ”yhteisen perustan” eli konsensuksen etsiminen esimerkiksi ihmisten välisessä kommunikaatiossa voi olla yksinomaan agonistiikkaa, kirjaimellisessa mielessä taistelua ja kiistaa, jolle ei ole löydettävissä sovittelua, puhumattakaan sovituksista (vrt. Gloy 2006, 165, 173–174, Welsch 1991, 240).

Mikä merkittävä, on kielellinen ymmärtäminen ja ihmisten välinen kanssakäyminen ymmärrettävä ”kiistaksi” Lyotardin kannan mukaan juuri siitä samaisesta syystä, jonka

---

<sup>24</sup> Samaista ongelmaa käsittelee esimerkiksi Joose Järvenkylä esseessään *Kuinka maailmankuvaa muutetaan: Wittgensteinin eräänlaisesta suostuttelusta* (2012), tosin erottaen toisistaan ”elämänmuodon” sekä ”maailmankuvan” käsitteet. Nähdäksemme tällä erottelulla ei ole kuitenkaan merkitystä esittämämme väitteen suhteen sikäli, että Järvenkylän esittämä ”eräänlaisen suostuttelun” malli, jossa kahden toisistaan eroavan maailmankuvan välillä tapahtuu konversiota, sekään kykene tarjoamaan minkäänlaista rationaalista kriteeriä ”maailmankuvien” väliselle konversiolle, saati yhteisymmärrykselle. Järvenkylä kirjoittaa kuvaavasti:

”Tyypillinen argumentti esittää hyväksytyjä perusteita, joista johtopäätös seuraa. Eräänlaisessa suostuttelussa esitetään pikemminkin johtopäätökset ensin. Kun lähetyssaarnaaja suostuttelee alkuasukasta kääntymään kristinuskoon, hän sanoo Jumalan olevan ”Yksi” tai ”pyhä kolmiyhteys” tai jotain vastaavaa. Alkuasukkaan itse on muutettavaa maailmankuvansa perustavia varmuuksia siten, että esitetty lause voidaan tulkita todeksi tai epätodeksi. Alkuasukkaalle ei voi esittää rationaalisia argumentteja kristillisen maailmankuvan puolesta tai sitä vastaan ellei hän itse ensin omaksu sitä tapaa, jolla esitetyistä lauseista voidaan muodostaa minkäänlaisia mielipiteitä.” (Järvenkylä 2012, 107.)



Vattimo oletti jälkimodernin nihilistisen todellisuuden perustavaksi määreeksi: ”metakertomuksen”, ”metasäännön” tai yksinkertaisesti metafysiikan menetettyä uskottavuutensa inhimillisen todellisuuden lopullisena oikeuttamisprinsiippinä (vrt. Welsch 1991, 232). On ainoastaan niin, että Lyotard tuo Vattimonkin oletaman käsityksen entistä selkeämmin kielellisen ymmärtämisen yhteyteen: ”ei ole olemassa kieltä yleisessä mielessä, ei suvereenina metakielenä, ei erilaisten diskurssien systeeminä tai kokonaisuhteytenä”, näin kiteyttää Lyotardin kielifilosofian Wolfgang Welsch (Welsch 1991, 233). Niinpä Lyotard toteaa esimerkiksi kuinka ”puhuminen on taistelua, samassa mielessä kuin pelaaminen, ja [...] kielen toiminnot ovat yleisen agonistiikan alaisia” (Lyotard 1985, 21). Vaikuttaa siis siltä, että Lyotardin sekä uskoaksemme myös Vattimon radikaalin perspektivismiin filosofia on tiivistettävissä väitteeseen, jonka mukaan sosiaalinen todellisuus koostuu useista keskenään vastakkain asettuneista kielellisesti artikuloituista tiedon muodoista, joiden pätevyyttä ei ole mahdollista ratkaista esimerkiksi rationaalisten perusteiden nojalla (Honneth 2007, 102)<sup>25</sup>. Tällaisen tilanteen seuraukset ovat helposti nähtävissä: erilaisten kieli- ja tapajärjestelmien välillä vallitsee vahva yhteismitattomuus, joka ei johda yksinomaan tietynlaiseen relativismiin, vaan myös väitteeseen kielestä vallan ja herruuden ilmenemispaikkana – ”tahtona valtaan”. Lyotardin mukaan näet yhden kielellisesti artikuloitun maailman tulkinnan, yhden *perspektiivin*, vallitsevuus toiseen nähden paljastuu yksinomaan ensimmäisen vallaksi ja herruudeksi toiseen nähden (vrt. Honneth 2007, 102). Näin ollen Vattimon ja Lyotardin filosofisten kantojen välillä vallitsee ainoastaan

---

<sup>25</sup> Vattimo tuskin hyväksyisi käsillä olevassa tutkielmassa esittämäämme tulkintaa ajattelunsa seurauksista, mutta mikäli Lyotardin kielikäsitteistä seuraava *politiikka* on tiivistettävissä väitteeseen, jonka mukaan erilaisten diskurssien tai ”perspektiivien” välistä epäsuhtaa tai kiistaa ei ole mahdollista sovittaa, vaan korkeintaan on mahdollista tulla *tietoiseksi* esimerkiksi jokaiseen kommunikaatiotilanteeseen sisältyvästä toisen perspektiivin repressioon tähtäävästä piirteestä (vrt. Welsch 1991, 240), on vaikea nähdä, mikä olennainen ero Lyotardin ja Vattimon tulkinnoilla liittyen ”hermeneutiikan” poliittiseen aspektiin on. Sillä siinä missä Lyotardille ”tarvitsemme sellaista käsitystä ja käytäntöä, jossa oikeudenmukaisuutta ei ole kytketty yhteisymmärrykseen” ja juuri ”kielipeliin monimuotoisuuden tunnustaminen on ensimmäinen askel tähän suuntaan” (Lyotard 1985, 104) on Vattimolle ”nihilistisen vasemmistolaisuuden” luovuttava esimerkiksi tasa-arvoisuuden vaatimuksesta koska ”se muun muassa supistaa ihmiskunnan kulttuurierot jne. vain pelkiksi erehdyksiksi tai näkee ne vain askelmina kohti ihmiskuntaa, jonka luonteenpiirteet ovat aina jo ’annettuina’ perustaksi oletetussa olemuksessa” (Vattimo 1996, 52). Toisin sanoen Vattimon pluralistinen politiikka muistuttaa sangen suuresti Lyotardin vaihtoehdoksi esittämää ”kielipeliin pluralismia”.

näkökulmaero: se mikä toiselle näyttäytyy ”emansipaationa” on toiselle osoitus todellisuuden olemuksesta ”kiistana” ja ”agonistiikkana”.

Näin huomaamme palanneemme kuitenkin jälleen Nietzschen yhteyteen. Emme kuitenkaan ainoastaan todellisuuden perspektiivisyyttä ajatelleen Nietzschen, vaan Nietzschen, jolle todellisuus oli – juuri johtuen perspektiivisestä luonteestaan – *vallantahtoa*. Juuri Martin Heidegger jo mainitussa alun alkujaan Freiburgin yliopistossa pidetystä luentokurssista kootussa esseessään *Nietzsches Metaphysik* päätyy määrittämään ”tahdon valtaan” (Wille zur Macht) Nietzschen ajattelun perusperiaatteiksi. Nähdäksemme onkin niin, että juuri Nietzschen ”vallantahdon” käsite auttaa meitä saavuttamaan lopulta käsityksen siitä, kuinka oletus ”todellisesta maailmasta” jonakin, joka hahmottuu ”monien kuvitelmiin kiistana” (Vattimo 1989, 35) eli vattimolaisen nihilismin luonne tulee ymmärtää.

Vallantahto on Nietzscheille Heideggerin mukaan ”olevan sellaisenaan perusrakenne” ja toisaalta nimitys *elämän* perusluonteelle (Heidegger 1990, 12–13). Elämä taasen on Nietzscheille yksinomaan liikettä, joksikin tulemista (Werden), jota ei tule ymmärtää esimerkiksi aristoteeliseksi teleologiseksi kehkeytymiseksi ”kohti päämäärää”, vaan yksinomaan alituisesti kulloistenkin valtasuhteiden ylittämiseen suuntautuneeksi pyrkimykseksi (vrt. Heidegger 1990, 16). Elämä, ollakseen mahdollinen, ei kuitenkaan voi olla silkkaa ”tulemista” ja ajallista muutosta, vaan edellyttää myös jotakin pysyvää – esimerkiksi tietynlaista rajallista, mutta kuitenkin kokemukselle mahdollisuuksia avaavaa perspektiiviä todellisuuteen. Nietzscheiläisestä nihilismistä käsin, jota sekä Vattimo että Lyotard näyttävät noudattavan, tällainen suhteellisen pysyvyyden omaava elämänmuodostelma osoittautui kuitenkin *ainoastaan* perspektiiviksi todellisuuteen: ”maailmankatsomukseksi”, jonka pätevyyttä tai oikeutusta ei ole mahdollista ratkaista. Juuri tällaista suhteellisen stabiilia valtasuhteiden muodostelmaa Nietzsche kutsuu Heideggerin mukaan ”arvoksi”, joka on ymmärrettävä ennen muuta tietynlaiseksi näkökannaksi todellisuuteen (Heidegger 1990, 16–17). Tällaisia vallantahdon muodostelmia tai ”herrschaftsgebilde” (Herrschaftsgebilde), jotka takaavat ”suhteellisen pysyvyyden tulemisen keskellä” (Heidegger 1990, 16), ovat Nietzscheille niin taide, politiikka kuin uskontokin (Heidegger 1990, 18). Voitaneekin väittää, että ”taide”, ”politiikka”

sekä ”uskonto” ovat samalla myös *elämänmuotoja* eli *perspektiivejä*, jotka avaavat kokemuksen ja maailmassaolon mahdollisuuksia inhimilliselle olemassaololle.

Edellä todetun perusteella on siis jokainen arvoalue ja jokainen *elämänmuoto* Nietzschen näkemyksen mukaan nähtävä yksinomaan ”arvoksi” ja arvona vallantahdon ilmaukseksi. Juuri tällainen tapa määrittää todellisuuden perimmäinen luonne vallantahdoksi ja vallantahdon luonne arvojen asettamisena ja siten ”elämänmuodostelmien” aikaansaamisena tuo Heideggerin Nietzsche-tulkinnan Vattimon ja Lyotardin yhteyteen. Esimerkiksi mikä tahansa uskonto – tai Vattimoon viitaten mikä tahansa *metafysiikka* – voitaneen ymmärtää todellisuuden hahmottamis- ja haltuunottoyrkimykseksi, joka *arvottaa* todellisuutta. Mikä tahansa uskonto asettamalla kieltoja ja *erotteluja* sanelee sen, miten on luvallista ja kiellettyä toimia tai käyttäytyä; lyhyesti ilmaistuna se tarjoaa orientaatiopisteen todellisuudelle ja elämälle – suhteellisen pysyvyyden tulemisen keskellä – ja siten mahdollistaa elämän.

Juuri tässä mielessä on olemassaolo Nietzschelle siis *perspektiivistä* (vrt. Heidegger 1990, 18). Todellisuus ei ole Nietzschelle kuitenkaan perspektiivistä yksinomaan siksi, että jokainen arvoalue välttämättä rajaa ja jäsentää ja näin ”ottaa haltuun” todellisuutta, vaan ennen muuta siksi, ettei todellisuus – kuten edellä siteerattu *Fröhliche Wissenschaft* -teoksen pykälä antaa ymmärtää – muodostu mistään muusta kuin perspektiiveistä. Näin on siitä syystä, ettei eriävien järjestysten ja pyrkimysten järjestykseen, eriävien perspektiivien, voida sanoa muodostavaan minkäänlaista *kokonaisjärjestystä*, josta käsin maailman tarkastelu jäsentyneenä kokonaisuutena olisi mahdollista (vrt. Figal 2010, 239). Jokainen pyrkimys todellisuuden haltuunottoon – esimerkiksi ”diskursiivisessa” muodossa – osoittautuu näin olemukseltaan *rajalliseksi*, sillä jokainen perspektiivi saattaa tulla osaltaan *relativoiduksi* suhteessa johonkin toiseen todellisuuden ja maailman perspektiiviseen haltuunottoon (Figal 2010, 239). Niinpä Nietzsche esittääkin yllättävältä vaikuttavan väitteen, jonka mukaan todellisuus on olemukseltaan vallantahtona yksinomaan *kaaosta* (vrt. Heidegger 1990, 37; Figal 2010, 238; vrt. Nietzsche 1989, § 109).

Kaaos ei kuitenkaan Nietzschelle merkitse Günter Figalin mukaan muodotonta materiaa, joka jonkin järjestyksenannon myötä muovattaisiin muodostelmaksi (Figal 2010, 238).

Pikemminkin ”kaaosta” nietzscheläisessä mielessä on juuri maailma itsessään loputtomassa perspektiivisyydessään ja jokaiseen perspektiiviin välttämättä sisältyvässä mahdollisuudessa tulla ylitetyksi, kumotuksi tai relativoiduksi suhteessa johonkin toiseen perspektiiviin tai arvoalueeseen järjestyksenantona todellisuudelle (vrt. Figal 2010, 238). *Koska* todellisuus on olemukseltaan ”kaaosta” ja ”tahtoa valtaan” – aina rajallisissa perspektiiveissä artikuloituvaa maailman loputtoman moneuden käsittämisyypyrkimystä – ja koska tälle ”elämän liikkeelle” ei voida asettaa minkäänlaista sen itsensä ulkopuolista päämäärää<sup>26</sup>, lienee sattuvin nimitys eriävien perspektiivien väliselle konversiolle juuri vattimolais-lyotardilainen ”kiista” tai ”agonistiikka”. On vieläpä niin, että tällainen ”kiista” näyttää voivan ratketa yksinomaan yhden perspektiivin suorastaan väkivaltaisessa alistamisessa ja repressiossa jonkin toisen perspektiivin taholta.

Mikäli tässä esittämämme näkemys Gianni Vattimon ajatuksesta hermeneutiikan nihilistisestä kohtalosta on oikeansuuntaunen, näyttää vattimolainen käsitys hermeneutiikan luonteesta filosofiana muuttuvan äärimmäisen ongelmalliseksi. Samalla yhä painavammaksi muodostuu kysymys elämän olemuksesta sekä kysymys orientaation saavuttamisesta elämälle ja kysymys ”ymmärtävän elämän” luonteesta. Tällainen kysymys on nähtävissä myös kysymyksenä, joka tähtää elämän *perspektivistisen* luonteen eksplikaatioon tavalla, joka ei lankea Vattimon ja Lyotardin yhteydessä esiteltyjen ongelmien alaisuuteen. Kuinka siis ymmärtää väite ”tietomme ja ymmärryksemme äärellisyydestä” jonakin, jonka oletetaan mahdollistavan kokemuksemme maailmasta? Entä kuinka tällainen näkökanta voi toisaalta välttää lankeamisen Vattimon ja Lyotardin kannattamaksi moderniksi nietzscheläisyydeksi, joka näkee todellisuuden tulkinnallisuuden yksinomaan vallantahdon alaisena ilmiönä?

---

<sup>26</sup> Heidegger toteaa Nietzschen metafysiikasta sangen läheisesti Vattimon ja Lyotardin ”historian loppua” koskevien analyysien suuntaisesti, kuinka ”[d]ie Weltbewegung [als Wille zur Macht] hat somit keinen irgendwo für sich bestehenden und gleichsam als Mündungsgebiet das Werden aufnehmenden ’Zielzustand’” (Heidegger 1990, 33).

## 2.4. Hermeneutiikka kysymyksenä perspektiivin saavuttamisesta elämään

### 2.4.1. Perspektivismi ja olemassaolomme ehdollistuneisuus

Seuraavassa pyrkimyksenämme on siis määrittää hermeneutiikan luonnetta, merkitystä, sisältöä ja relevanssia filosofiana edellä esiteltyä problematiikkaa silmällä pitäen. Alustavan lähtökohdan tällaiselle tarkastelulle tarjoaa luonnehdinta hermeneutiikasta ”äärellisyyden filosofiana”.

Uskoaksemme on niin, että myös Hans-Georg Gadamerin ajattelun lähtökohdat ovat ilmaistavissa nietzscheläisen perspektivismin ongelman suhteen. Gadamer nimittäin pyrkii muotoilemaan filosofisen hermeneutiikan olemuksen ”äärellisyyden filosofiana” suhteessa Nietzschen historian ymmärtämiseen liittämään ongelmaan. Esimerkiksi varhaisessa esseessään *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1993) [1943] hän ottaa lähtökohdakseen Nietzschen esittämän kysymyksen ”historian haitasta ja hyödystä elämälle”. Onko todellisuutemme historiallisuus todella sellainen suurenmoinen maailmamme laajentuminen, jonka 1800-luvun ajattelu historismissa näki, vai pikemminkin osoitus siitä, ettei moderni ihminen enää omaa yhtenäistä todellisuutta sen jälkeen kun hän on oppinut katsomaan maailmaa tuhansin silmin (GW 2, 27)? Raukeaako ajatus totuudesta tyhjiin, kun tulemme tietoiseksi kaikista niistä vaihtuvista *perspektiiveistä*, joiden myötä todellisuus meille ilmenee (GW 2, 27)? Näihin kysymyksiin Gadamer tiivistää Nietzschen historiaan kohdistaman epäilyn. Uskoaksemme on perusteltua väittää, että Gadamerin varhaisessa esseessään esittämä nietzscheläinen kysymys on mahdollista ymmärtää kysymykseksi koskien elämän perspektivistä luonnetta, ja siten mahdollista palauttaa edellä Lyotardin ja Vattimon yhteydessä esiteltyjen ongelmien yhteyteen. Ei nimittäin vaikuta olevan suurta eroa siinä, ymmärrämmekö ne ”vaihtuvat perspektiivit, joiden myötä todellisuus meille ilmenee” erilaisina historiallisina todellisuudelle annettuina tulkintoina vai yksinomaan kielellisesti ja kulttuurillisesti eriävinä perspektiiveinä todellisuuteen.

Nähdäksemme sekä Gadamerin että Heideggerin hermeneutiikka on siis mahdollista ymmärtää erääksi mahdolliseksi vastaukseksi nietzscheläisen perspektivismin ongelmiin.

Äärimmäisen lyhyesti ilmaistuna tämä vastaus muodostuu pyrkimyksestä osoittaa se, kuinka oletus inhimillisen olemassaolon historiallisuudesta tai äärellisyydestä ei ole yksinomaan ”privatio”, vaan myös ”positio” (Di Cesare 2009, 229). Hermeneutiikka filosofiana pyrkii toisin sanoen ajattelemaan juuri sitä, kuinka ajatuksesta todellisuutta koskevan tietomme ja kokemuksemme historiallisuudesta ja ”ehdollistuneisuudesta” *käsin* tulee mahdolliseksi reflektoida tietomme ja kokemuksemme mahdollisuutta. Esimerkiksi Gadamerin *Wahrheit und Methodessa* tällainen inhimillisen olemassaolon historiallisuuden tulkinta eksplikoidaan suhteessa kuuluisaan ”vaikutushistorian” käsitteeseen (GW 1, 305–312).

Käsillä olevassa tutkielmassa emme ole kuitenkaan niinkään kiinnostuneet filosofiseen hermeneutiikkaan sisältyvästä historianfilosofisesta aspektista, vaan pikemminkin kysymyksestä, joka koskee ”elämän ymmärtämisenä” asianmukaista käsittämistä. Tässä yhteydessä riittää siis lyhyesti viitata siihen, minkälaisessa roolissa oletus olemassaolomme ja elämämme ”historiallisuudesta” niin Gadamerin kuin Heideggerinkin hermeneutiikassa toimii. Nähdäksemme oletuksen olemassaolomme historiallisuudesta tai äärellisyydestä voidaan ymmärtää yksinkertaisesti väitteenä, joka koskee olemassaolomme ”ehdollistuneisuutta”. Gadamerin mukaan esimerkiksi ”vaikutushistoriallinen tietoisuus on enemmän olemista kuin tietoisuutta” (mehr Sein als Bewußtsein) (GW 2, 247). Irrotettuna historianfilosofisesta aspektistaan on Gadamerin väite ymmärrettävissä yksinkertaisesti väitteenä, jonka mukaan elämämme on aina suhteessa reflektiivisiin pyrkimyksiimme suhtautua elämäämme ”ennalta annettu” siten, ettemme voi täysin kumota ja näin ylittää historiallista tai kulttuurillista tai kielellistä tilannesidonnaisuuttamme, vaan konkreettisen ymmärtämisen mahdollisuus pikemminkin riippuu siitä, kuinka saavutamme produktiivisen suhteen tähän historialliseen, kulttuurilliseen ja kielelliseen ”tilanteeseemme” (vrt. GW 1, 307). Pukemalla tällainen väite toisenlaiseen terminologiseen asuun on mahdollista todeta, että elämme ”ehdollistuneisuus”, joka määrittää elämäämme sen ”ennalta-annettuudessa” suhteessa mahdollisuuksiimme suhtautua elämäämme, on jotakin, jonka myötä elämämme *faktisuus* käy ilmi.

Termi ”faktisuus” on peräisin Martin Heideggerin varhaisesta ajattelusta. Juuri tätä termiä Heidegger soveltaa pyrkimyksenään tuoda julki elämämme historiallinen ja ennalta määrätty luonne jonakin sellaisena, jonka puitteissa elämämme välttämättä toteutuu ja orientoituu (Figal 2007a, 36). Esimerkiksi eräässä 1920-luvun alkupuolelle laatimassaan kirjoitelmassa Heidegger toteaa, kuinka ”faktinen elämä” liikkuu aina tietynlaisen ”perityn” ja ”ennalta-työstetyn” ”tulkittuneisuuden” (*Ausgelegtheit*) puitteissa (Heidegger 2003, 17)<sup>27</sup>. Hänen mukaansa maailman ”tulkkiutuneisuus (*Ausgelegtheit*) on faktisesti se, jossa elämä itse oleilee (*in der das Leben selbst steht*)” (Heidegger 2003, 17). Tosiasiassa myös Gadamer ottaa olemassaolomme ”faktisuuden” lähtökohdakseen, siitä huolimatta ettei hän enää sovelle itse termiä systemaattisella tavalla kirjoituksissaan.

Esimerkiksi *Wahrheit und Methodessa* Gadamer toteaa olemassaolomme oletetusta ”faktisuudesta” seikan, joka antaa meille ensimmäisen vihjeen siitä, kuinka Gadamerin ja Heideggerin filosofisista positioista käsin on mahdollista kritisoida Vattimon nietscheläistä tulkintaa hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä. Heideggerin ”faktisuuden hermeneutiikan” ansio Gadamerin mukaan on näet siinä, että tässä tunnustetaan se, kuinka mikään ”vapaa itesesuhde” (*freies Sichverhalten*) ei kykene palaamaan olemassaolomme faktisuuden taakse (GW 1, 268). Tässä Gadamer siis palauttaa oman historianfilosofisesti orientoituvan kysymyksenasettelunsa Heideggerin introdusoiman termin ja problematiikan yhteyteen. Gadamerin toteamuksessa on kuitenkin kaksi osaa: oletus olemassaolomme ”faktisuudesta” sekä toteamus ”vapaasta itesuhdesta”. Nähdäksemme on mielekästä olettaa, että kysymys hermeneutiikan filosofisesta annista on mahdollista ratkaista ainoastaan sitä kautta, että kykenemme tematisoimaan nämä *molemmat* olemassaoloamme sen ”ehdollistuneisuudessa” määrittävät aspektit.

Juuri tällainen itesuhteemme luonnetta ja mahdollisuutta koskeva problematiikka on uskoaksemme liitettävissä myös edellä esitellyn nietscheläistä perspektivismiä ja tämän luonnetta koskevan filosofisen kysymyksen yhteyteen. On uskoaksemme jopa niin, että ainoastaan tällä tavoin kykenemme tekemään uskottavaksi väitteen, jonka mukaan

---

<sup>27</sup> Heideggerin väite kuuluu tarkalleen ottaen: ”Das faktische Leben bewegt sich jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neuerarbeiteten *Ausgelegtheit*.” (Heidegger 2003, 17.)

olemassaolomme ”ehdollistuneisuus” tai ”äärellisyys” on jotakin, joka ei ole yksinomaan ”privatio” vaan myös ”positio”. Juuri tällainen problematiikka mahdollistaa uskoaksemme Vattimon sekä Lyotardin filosofisten positioiden kritiikin. Vaikuttaa nimittäin siltä, että Vattimo ja Lyotard kadottavat kokonaan näköpiiristään Gadamerin toteamukseen sisältyvän toisen inhimillistä olemassaoloa sen faktisuudessa määrittäneen aspektin: kysymyksen itsesuhteesta, jonka puitteissa elämämme faktisuus toteutuu.

#### 2.4.2. Perspektivismi ja itsesuhde – kysymys perspektiivin saavuttamisesta

Todellisuuden tulkinnallisuus ja tulkittuneisuus eräänlaisen kielellisten maailmankuvien pluralismin muodossa oli, kuten edellä on esitetty, Vattimon ja Lyotardin lähtökohta. Toinen nimitys todellisuuden sekä olemassaolomme ”tulkinnallisuudelle”, ”tulkkiutuneisuudelle” tai ”ehdollistuneisuudelle” oli Heideggerin introdusoima termi ”faktisuus”. Niinpä Heideggerin kielellä ilmaistuna Vattimon ja Lyotardin keskeinen lähtökohta oletus on mahdollista kääntää väitteeksi, jonka mukaan maailman *faktisuus* koostuu juuri erilaisten kielellisten maailman jäsenysten suunnattomasta moneudesta ja heterogeenisyydestä (vrt. Welsch 1991, 240)<sup>28</sup>. Tässä yhteydessä inhimillisen olemassaolon ”faktisuus” merkitsee siis kaikkia niitä lukemattomia perspektiivejä ja tulkintoja maailmasta, jonka puitteissa inhimillinen olemassaolo ja erityisesti moderni ihminen etsii elämälleen merkitystä ja jäsenystä ja joiden puitteissa hänen *on etsittävä* elämälleen merkitystä ja jäsenystä. Olihan niin, että juuri tällaisen näkemyksen pohjalta tuli mahdolliseksi puhua hermeneutiikan nihilistisestä ”kohtalosta” siten kuin Vattimo sen käsitti.

Uskoaksemme ”perspektivismiin”, oletuksena tietomme ja kokemuksemme perspektiivi- tai horisonttisisidonnaisuudesta, ei kuitenkaan tarvitse merkitä yksinomaan väitettä inhimillisen kielellisesti ja historiallisesti välittyneen tiedon ja itseymmärryksen rajoittuneisuudesta. ”Perspektivismi” on nähdäksemme pikemminkin ymmärrettävä vaatimukseksi, joka koskee perspektiivin *saavuttamista* tietynlaisena etäisyytenä

---

<sup>28</sup> Wolfgang Welsch käyttää teoksessaan *Unsere Postmoderne Moderne* (1991) viitaten Lyotardin käsitykseen oikeudenmukaisuudesta juuri termiä faktisuus. Hän kirjoittaa: ”[d]ie Faktizität der Welt – die Heterogenität der Diskursarten – macht eine harmonische Gesamtordnung und damit eine Form durchgängiger Gerechtigkeit unmöglich” (Welsch 1991, 240 kursivoinnit minun).



ymmärrettävään asiaan tai omaan elämään, jonka pohjalta tietyn asian, henkilön tai tiettyä asiaa koskevan oman näkökannan ymmärtäminen vasta tulee mahdolliseksi. Uskoaksemme on itse asiassa niin, että juuri suhteessa tällaiseen luonnehdintaan ”perspektivismistä” kysymyksenä ”perspektiivin saavuttamisesta etäisyytenä ymmärrettävään asiaan” kysymys hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä teoriana ”elämästä ymmärtämisenä” on mielekäs. Seuraavassa pyrkimyksenämme on siis tällaisen alustavan määrittämisen tarjoaminen hermeneutiikan filosofiselle sisällölle<sup>29</sup>.

Teokseensa *Verstehensfragen* sisältyvässä pitkässä esseessä *Lebensverstricktheit und Abstandnahme* Günter Figal ottaa lähtökohdakseen Martin Heideggerin teoksessa *Oleminen ja aika* esittämän määritelmän inhimilliselle olemassaololle. Heideggerin mukaan tällaisen olevan olemista määrittää se, että ”tämän olevan olemisessa on kyseessä itse tämä oleminen” (OA, 32). Tämän määritelmän Figal kääntää selkokielelle todetessaan kuinka ”inhimillinen elämä koostuu tästä elämästä huolehtimisesta; emme yksinomaan elä, vaan elämässämme on tämä elämä aina [jollakin tapaa] kyseessä” (Figal 2009b, 11). Edellä olemme jo alustavasti viitanneet siihen, kuinka kyseinen muotoilu olisi mahdollista ymmärtää: inhimillinen olemassaolo muodostuu yrityksestä aina jo ennalta-määritettyneen tai ennalta-tulkitun maailman puitteissa hahmottaa mieltä ja merkitystä tälle olemassaololle. Juuri maailma suhteessa kulloiseenkin hahmotuspyrkimykseen kielellisesti, kulttuurillisesti tai

---

<sup>29</sup> Seuraavassa nojaamme pääosin Günter Figalin teoksiin *Der Sinn des Verstehens* (1996) sekä *Verstehensfragen* (2009). Tosin myös saksalainen filosofi Dieter Henrich on esittänyt teoksessaan *Bewusstes Leben* (1999) inhimillisestä elämästä suuresti Figalin kantaa muistuttavan kuvailun. Figalin kysymyksenasettelusta Henrichin problematiikka tosin eroaa siinä, että Henrich pyrkii ”tietoisien elämän” rakenteesta käsin hahmottelemaan eräänlaisen metafysiikan mahdollisuutta (vrt. Henrich 1987, 121–123). Tällaisen ”metafyysisen” position tarpeellisuutta Henrich perustelee – mielenkiintoista kyllä – vetoamalla ”tietoisien elämän” konfliktuaaliseen luonteeseen (Henrich 1987, 119–120). Tietoisien elämän puitteissa välttämättä syntyville konflikteille, jotka voidaan käsittää esimerkiksi erilaisina elämää ja tietoisien elämän roolia koskevin ristiriitaisina tulkintoina, ei hänen mukaansa ole mahdollista kuvitella sovitusta, joka kumpuaisi samalta tasolta, jolla nämä elämän ristiriitaiset tendenssit ovat operatiivisia (Henrich 1987, 120–121). Kaivattu ”sovitus” on näin ollen mahdollinen hänen mukaansa ainoastaan sellaisen *filosofisen oivalluksen* myötä, jonka avulla voidaan hahmotella sellainen konfliktuaalisten tendenssien piilevä ykseys, jonka myötä saavutamme *ymmärryksen* elämästämme sekä tähän kuuluvien konfliktien luonteesta (Henrich 1987, 122–123). Näin ollen – huolimatta Henrichin esityksen varsin korkeasta abstraktiotasosta – , voimme nähdä kuinka ”metafyysiikka” Henrichin tarkoittamassa mielessä tosiasia on välttämätön inhimilliselle elämälle ja sen *itseymmärrykselle*. Henrichin position seikkaperäinen huomioon ottaminen ei kuitenkaan ole mahdollista käsillä olevan tutkielman puitteissa.

historiallisesti ennalta määrittyneenä merkityskokonaisuutena muodostaa sen ”elämänmuodon”, ”perspektiivin” tai ”horisontin”, jonka puitteissa inhimillinen olemassaolo ”toteutuu”<sup>30</sup>. Figalin mukaan elämä ei kuitenkaan voi olla pelkkää tapahtumista, jolle ihminen olisi ”luovutettu” – joka voidaan Heideggerin pohjalta ymmärtää esimerkiksi itsensä kadottamiseksi erilaisiin elämänsisältöihin, kulloisiinkin rajoitettuihin päämääriimme, elämän ”sellaisenaan” unohtamista (Lebensverstricktheit)<sup>31</sup> – vaan elämään kuuluu yhtä alkuperäisesti myös pyrkimystä suhtautua elämään sellaisenaan: pyrkimystä ”päättäväsyyteen” ja etäisyyden ottoon suhteessa elämän ”faktisuuteen” (Abstandnahme) (Figal 2009b, 11–12). Juuri ”etäisyyden otto” (Abstandnahme) suhteessa esimerkiksi kulloisiinkin ”rajoitettuihin päämääriimme” voidaan näin ymmärtää siksi distanssiksi tai *perspektiiviksi*, josta käsin elämä hahmottuu tai artikuloituu.

Olihan niin, että jonkinlainen käsitys ”elämänhallinnasta” (Lebensführung) esimerkiksi harkintana tai erilaisten toimintavaihtoehtojen punnintana näyttää näet välttämättä merkitsevän – saksalaisen filosofin Dieter Henrichin sanoin – jotakin muuta kuin yksinomaan elämän ”omaamista” jonakin, joka toteutuu ”tapahtumana” (Henrich 1999, 13). Tällainen ”elämänhallinta” merkitsee Henrichin mukaan oletusta elämää koskevasta tiedosta ja siten pyrkimystä *tästä tiedosta käsin* elämän tulkintaan ja ohjaamiseen ja toisaalta myös pyrkimystä tällaisen distanssin saavuttamiseen (Henrich 1999, 13–14; vrt. myös Figal 2009b, esim. 17–18). Juuri tällaisessa pyrkimyksessä distanssiin hahmottuu Henrichin sanoin ”inhimillinen motiivi ottaa etäisyyttä itseensä ja näin saavuttaa tulkinta koskien itseään” (Henrich 1999, 31). Mikäli on näin, tulee ensiarvoisen tärkeäksi tehtäväksi saavuttaa asianmukainen käsitys siitä, kuinka tällainen itsesuhde etäisyytenä itseensä olisi käsitettävä ja kuinka se muodostuu.

Modernina aikana vastausta edelliseen kysymykseen on usein etsitty siitä erityisesti inhimillisen itsesuhteen muodosta, jota on tapana kutsua ”itsetietoisuudeksi”.

---

<sup>30</sup> Jos siis Heideggerin mukaan oli mahdollista väittää seuraavasti: ”Die Ausgelegtheit der Welt ist faktisch die, in der das Leben selbst steht.” (Heidegger 2003, 17).

<sup>31</sup> Näin Heidegger ymmärtää inhimilliseen olemassaoloon tai ”Daseiniin” kuuluvan taipumuksen ”langeta” aina jo ennalta tulkitun maailman tuttuuteen. Tähän Heideggerin inhimillisen olemassaolon tulkintaan palaamme seuraavassa osiossa.

Tällaisen ”itsetietoisuuden” edellyttämää suhdetta on modernissa filosofiassa kutsuttu usein ”reflektioksi”<sup>32</sup>. Ei sillä, että ajatus reflektiivisyyden välttämättömyydestä elämälle olisi itsessään erityisen moderni. Edellyttähän esimerkiksi jo Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* tutkima harkinta jonkinlaista ”neuvonpitoa itsensä kanssa” suhteessa kysymykseen siitä, minkälainen henkilö kukin on ja haluaa olla ja siten eräänlaista etäisyyttä itseän, kuten Günter Figal huomauttaa (Figal 2009b, 27; vrt. Figal 1996c, 64)<sup>33</sup>. Modernia, mikäli emme ole kiinnostunut moderneiden ”subjektiveettifilosofioiden” spesifeistä kysymyksenasetteluista, on pikemminkin reflektion radikaalisuus sekä tähän sisältyvä kokemus reflektion rajasta, Figal väittää (Figal 1996c, 64). Modernia on siis ”yhä uudelleen alusta alkava pyrkimys astua askel taaksepäin suhteessa omaan elämäänsä, jotta sen ymmärtäminen ja muovaaminen tulisi mahdolliseksi ja samanaikaisesti kokemus siitä, kuinka tämä reflektio on itsessään ainoastaan osa elämän virran jatkumoa eikä siten voi taata sitä etäisyyden ottoa elämään, jota se oli luvannut” (Figal 1996c, 64–65). Näin ollen moderniin ajatteluun voidaan väittää kuuluvan kokemus järjen tai elämää koskevan ymmärryksen rajoitetusta luonteesta: kokemus, jonka mukaan järjen ”toinen” sijaitsee siinä itsessään, esimerkiksi yhä uusilla tavoilla artikuloituvien reflektiopyrkimysten historiallisuudessa (Figal 1996c, 65). Niinpä voidaan todeta, että moderniin aikaan kuuluu olemuksellisesti tietoisuus järjen itsensä rajallisuudesta. Juuri hermeneutiikka kuitenkin on, kuten edellä olemme esittäneet, eräs leimallinen modernin ”rajallisuuden” tai ”äärellisyyden” filosofian edustaja.

Tällainen ”rajallisen järjen” filosofia olisi kuitenkin kovin vähässä määrin vakuuttavaa, mikäli emme pystyisi samalla osoittamaan, että myös ”rajallisessa järjessä” on kaikesta huolimatta kyseessä järki, kuten Figal huomauttaa (Figal 1996a, 12). Toisin sanoen

---

<sup>32</sup> Tässä yhteydessä emme käsittele sitä vaikeaa kysymystä, joka koskee ”hermeneuttisen” reflektion eroa suhteessa muihin mahdollisiin moderniin filosofiaan sisältyviin reflektiokäsityksiin. Tätä kysymystä käsittelee esimerkiksi Michael Hofer esseessään *Hermeneutische Reflexion? Zur Auffassung von Reflexion und deren Stellenwert bei Hans-Georg Gadamer* (2003). Sivuhuomiona todettakoon kuitenkin Emil Angehrnia mukaillen, että siinä reflektiotyypissä, josta me olemme kiinnostuneet ei ole kyseessä ”subjektin suhde itseensä ennalta-annettuna (vorausligend) subjektina”, vaan yksilön suhde omaan elämäänsä: ”tuleviin tai menneisiin toimiinsa ja ponnisteluihinsa” (Angehrn 2012, 127).

<sup>33</sup> Aristoteelista harkintaa sekä käytännöllistä järkevyyttä eräänlaisen itsesuhteen muotona käsittelemme tutkielmamme seuraavissa osioissa.

sisältyy ”rajallisen järjen filosofiaan” myös oletus, jonka mukaan ajatukseen järjen rajoista sisältyy oletus järjen mahdollisuuden ehdosta (Figal 1996c, 65). Nähdäksemme ajattelu, joka kokee tällaisen ”rajallisen järjen” filosofia omakseen voi olla vakuuttavaa ainoastaan mikäli se kykenee refleктоimaan sitä, kuinka voidaan väittää, että olemassaolomme historiallisuutta tai ehdollistuneisuutta koskevasta oletuksesta käsin voimme itse asiassa ajatella tietomme ja kokemuksemme mahdollisuutta. Tällainen problematiikka taasen näyttää edellä todetun perusteella koskevan sitä, kuinka käsitykseen ”elämästä ymmärtämisenä” sisältyvän itsesuhteen toteutumisen tapa ja tähän sisältyvä ”äärellisyys” olisi käsitettävä. Niinpä seuraavassa tehtävämme onkin palata ymmärtämisen käsitteeseen tai ilmiöön filosofisen hermeneutiikan keskeisimpänä käsitteenä, ja pyrkiä tästä ilmiöstä käsin saavuttamaan näkemys koskien sitä, kuinka edellä hahmottelemamme ”rajallisen järjen filosofia” voisi olla mahdollinen.

### 3. ”YMMÄRTÄMINEN ON KUIN HENGITTÄMISTÄ” – ELÄMÄ YMMÄRTÄMISENÄ JA FRONĒSIS YMMÄRTÄMISEN MIELENÄ

#### 3.1. ”Ymmärtäminen on kuin hengittämistä” – Heideggerin ja Gadamerin yhteisestä lähtökohdasta

”Ymmärtäminen ei ole käsittämistä, hallitsemista tai kontrolloimista” vaan kuin ”hengittämistä”, ”eikä kukaan voi päättää lakata hengittämästä”. Ymmärtäminen on siis inhimilliselle olemassaololle ja elämälle yhtäläillä olennainen ja välttämätön ilmiö kuin hengittäminen ihmisen biologiselle elämälle; ei ehkä hengittämisen elämää ylläpitävän roolin mielessä, vaan pikemminkin jonakin, joka tekee inhimillisestä elämästä sitä, mitä se on inhimillisenä elämänä. Näin luonnehti Donatella Di Cesare Gadamerin ja Heideggerin filosofisiin positioihin viitaten hermeneutiikan keskeisintä käsitettä. (Di Cesare 2009, 47.)

Di Cesaren väite on sangen uskalias. Olihan tällainen ymmärtämisen käsitteen yleistäminen koskemaan kokemusta maailmasta ylipäätään samalla jotakin, joka mahdollisti esimerkiksi

Gianni Vattimon kritiikin hermeneutiikkaa kohtaan. Edellä olemme jo viitanneet siihen, millaisesta suunnasta vastausta vattimolaiseen näkemykseen hermeneutiikasta filosofiana olisi mahdollista etsiä. Mikäli haluamme yhä pitäytyä hermeneutiikan filosofisen sisällön määritelmässä, jonka mukaan hermeneutiikassa on kyse teoriasta ”elämästä ymmärtämisenä” vaikuttaa siltä, että meidän on seuraavaksi pyrittävä saavuttamaan näköpiiriimme keino käsitellä ”elämää” filosofisena käsitteenä tavalla, joka mahdollistaa elämän käsitteen liittämisen edellä esitellyn problematiikan yhteyteen.

Palatkaamme siis kysymykseen ”elämästä ymmärtämisenä”. Hans-Georg Gadamerin tapa viitata elämään ymmärtämisenä oli esimerkiksi hänen *Wahrheit und Methodessa* antamansa määritelmä ymmärtämiselle, jonka mukaan ”ymmärtäminen on [...] inhimillisen olemassaolon [Dasein] alkuperäinen toteutumisen tapa, sikäli kuin inhimillinen olemassaolo on maailmassa-olemista” (GW 1, 264)<sup>34</sup>. Tässä määritelmässä huomio kiinnittyy ennen muuta yhteen seikkaan: ymmärtämisen määrittämiseen inhimillisen olemassaolon *toteutumisen* tavaksi. On huomionarvoista, että niin Heidegger kuin Gadamerkin perustelevat oletustaan ”ymmärtämisestä inhimillisen elämän toteutumisen tapana” viittaamalla Aristoteleeseen, erityisesti tämän *Nikomakhoksen etiikkaan* sisältyvään ”käytännöllisen järkevyyden” eli *fronēsiksen* käsitteeseen. Niinpä on luontevaa pyrkiä vertailemaan Gadamerin ja Heideggerin näkemyksiä hermeneutiikasta eroissaan ja yhteneväisyyksiin juuri suhteessa Aristoteleen *Etiikkaan*<sup>35</sup>.

Ennen Martin Heideggerin sekä Hans-Georg Gadamerin filosofisten positioiden vertailua on kuitenkin pyrittävä tuomaan nämä kaksi filosofista näkökantaa yhteisen nimittäjän

---

<sup>34</sup> ”*Verstehen ist [...] die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-der-Weltsein ist.*”

<sup>35</sup> Tällainen pyrkimys on tosin perusteltua myös Gadamerin ja Heideggerin henkilöhistoriaan liittyvien syiden kuten myös heidän välisensä ”vaikutushistorian” nojalla. Kuten useat Heidegger-tutkijat ovat todenneet, muodostaa Aristoteleen filosofia sen horisontin, jonka ”toisinnon” – kuten Jussi Backman Heideggerin Aristoteles-tulkinnan metodia kuvailee – suhteen Heideggerin filosofia määrittäyty vähintään *Oleminen ja aika* teokseen saakka (Backman 2005, esim. 64–65, 263; vrt. Figal 2007, 22–47). Toisaalta johdattelivat Heideggerin 1920-luvulla pitämät luennot ”faktisuuden hermeneutiikasta” sekä tämän vuonna 1922 kirjoittama Aristotelesta koskevan kirjan luonnos, niin kutsuttu ”Natorp-selonteko”, Gadamerin kohti niitä kysymyksenasetteluita, joiden eksplisiittiselle käsittelylle hänen neljäkymmentä vuotta myöhemmin ilmestynyt pääteoksensa on omistettu (Figal & Gander 2005, 7). Merkillepantavaa on myös, että eräs Gadamerin viimeisistä julkaisemista teksteistä, oli vuonna 1998 ilmestynyt Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* VI. kirjan käännös ja kommentaari, jossa Gadamer palaa lyhyesti myös Heideggerin tulkintaan Aristoteleen *Etiikasta*.

alaisuuteen, *josta käsin* näiden vertailu tulee mahdolliseksi. Tällainen yhteinen nimittäjä on juuri mainitsemamme elämän käsite tai ilmiö, jonka perustavan luonteen sekä Gadamer että Heidegger käsittävät yhteneväisin tavoin. Seuraavassa pyrkimyksenämme on siis ensin määrittellä ”elämän” käsitettä yleisellä tasolla, sekä tämän jälkeen tarkastella sitä, kuinka sekä Heidegger että Gadamer – huolimatta siitä, että he ymmärtävät ”elämän” samankaltaisella tavalla – esittävät kaksi toisistaan poikkeavaa vastausta siihen, mistä ymmärtämisessä elämän toteutumisen mielenä on kyse.

### 3.2. Elämän käsitteestä

Kun puhutaan elämästä on selvää, ettei tämä termi määritä yksinomaan ihmistä, vaan viime kädessä kaikkia eläviä olentoja: kasveja ja eläimiä siinä missä ihmisiäkin. Niinpä sellaisen filosofian, joka haluaa määrittää inhimillisen elämän ominaisluonnetta, tehtäväksi näyttää muodostuvan elämän käsitteen tai ilmiön määrittäminen sellaisena, jona se ilmenee kaikkien elävien olentojen kohdalla, sekä tästä määritelmästä käsin sen selvittäminen, minkälainen on erityisesti inhimilliselle elämälle ominainen elämisen tapa. Juuri tällainen pyrkimys on tosiasiaassa löydettävissä Aristoteleen filosofiasta, jossa se esimerkiksi Günter Figalin mukaan ilmenee pyrkimyksenä määrittää eläviä olentoja niille ominaisen ”elämän ilmaisun” (*Lebensäußerung*) perusteella (Figal 2005, 32). Esimerkiksi *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles esittää tällaisen analyysiin halutessaan selvittää sitä, mikä on ihmiselle ominainen tehtävä (*ergon tou anthrōpou*), jonka toteuttamisen suhteen ihmisten elämää voidaan kutsua hyväksi (NE 1097b 24–1098a 7). Aristoteles kirjoittaa:

”[K]un puhutaan huilunsoittajasta, kuvanveistäjästä ja minkä tahansa taidon harjoittajista tai ylipäänsä olioista, joilla on jokin tehtävä tai niille ominainen toiminta, näille hyvä ja näiden hyvyys näyttävät liittyvän tehtävän suorittamiseen. Sama näyttäisi koskevan ihmistä, jos hänellä on jokin tehtävä. Onko siis rakentajalla tai suutarilla jokin tehtävä ja heille ominainen toiminta, mutta ihmisellä ei mitään? Onko hän luonnostaan sellainen, ettei hänellä ole tehtävää? Tai voidaanko sanoa, että samoin kuin silmällä, kädellä, jalalla ja ylipäänsä jokaisella jäsenellä on jokin tehtävä, samoin ihmisellä on jokin näistä erillinen tehtävä? Mikä se olisi? Eläminen [yksinomaan] ei tule kysymykseen, koska etsimme sitä, mikä on ominaista vain ihmiselle [...]” (NE 1097b 25–34.)

Tarkkaamatta vielä sitä, minkälaisen spesifin vastauksen Aristoteles antaa kysymykseen ”ihmisen tehtävästä”, voidaan Aristoteleen ajatus ilmaista seuraavalla tavalla. Jokainen olio tai ainakin jokainen elävä olio, kuten saksalainen Robert Spaemann toteaa, osoittaa sen, minkälainen olio se on, toimimalla tietyllä tavalla (Spaemann 1996, 20). Tässä mielessä se siis *ilmaisee* itsensä toiminnassaan, ja siten esimerkiksi Figalin käyttämä termi elämänilmaisu on oikeutettu. Jos elävät olennot ”ilmaisevat itsensä toiminnassaan”, lienee mahdollista väittää, että elävälle olennot on tämän elämä tälle elämälle itselleen immanentista perspektiivistä tarkasteltuna samalla toimi ja jotakin, jota tämän olennon on toteutettava. Toisin sanoen ”elävien [olentojen] oleminen on elämistä”, kuten Aristoteles toteaa *Sielusta* teoksessaan (S 415b 13)<sup>36</sup>.

Aristoteellinen elämän määritelmä näyttää siis päätyvän oletukseen, joka ensi alkuun saattaa vaikuttaa pelkältä tautologialta. Tällaisen oletuksen mukaanhan elämä itsessään on se, josta elävien olentojen olemisessa eli elämässä on kyse. Nähdäksemme oletus määritelmän tautologisuudesta kuitenkin häviää kun lisätään, että elävien olentojen elämässä on kyseessä tämä elämä itsessään *hyvänä* eli *onnistuneena* elämänä (vrt. Spaemann 1996, 21). Edellisessä määritelmässä mainitun ”hyvän” tai ”onnistuneen” elämän taasen voinee käsittää – vailla eettisiä painotuksia – elämänä, jossa tälle elämänmuodolle tyypilliset mahdollisuudet ovat toteutuneet täysimääräisimmin<sup>37</sup>. Toisenlaiseen asuun puettuna tällainen toteamus voidaan ilmaista esimerkiksi väitteenä, jonka mukaan elämä on käsitettävä eräänlaisena liikkeenä, joka *viittaa itseensä*. Toisin sanoen aristoteeliseen elämän määritelmään sisältyy oletus, jonka mukaan ”itseensä viittaavuus on kaiken luonnollisen olemisen perusrakenne, kaiken

---

<sup>36</sup> Robert Spaemann viittaa tähän Aristoteleen muotoiluun persoonan käsitettä käsittelevässä teoksessaan *Personen* (Spaemann 1996, 11).

<sup>37</sup> Tällainen käsitys sisältyy aristoteeliseen käsitykseen ”teleologiasta”, ainakin mitä tulee sen sovellukseen elävien olentojen olemisen suhteen. Esimerkiksi saksalaista klassista filologia Kurt von Fritziä seuraten voi Aristoteleen teleologia-käsitteen ajatella liittyvän sen käsittämiseen ja ymmärtämiseen, minkälainen olento kulloinkin on kyseessä – minkälaisen muodon eli olemuksen toteuttamiseen kulloinkin olento pyrkii – sekä sen ymmärtämiseen, mikä on tämän olennon itsetoteutuksen kannalta haitallista tai edullista (v. Fritz 1971, 285–286). Toisin sanoen jokainen elollinen organismi on ”suuntautunut” jotakin muotoa tai hahmoa kohti (auf eine bestimmte Gestalt oder Form hin angelegt ist), ja tälle oliolle on hyväksi se, mikä edesauttaa tämän muodon realisointia (Verwirklichung), haitaksi se, mikä tätä estää (v. Fritz 1971, 290). Mikäli on näin, merkitsee väite, jonka mukaan ”elävien olentojen elämässä on kyseessä tämä elämä itse hyvänä tai onnistuneena elämänä” sitä, että elävät olennot ovat elämässään suuntautuneet ”muotonsa” tai ”päämääränsä” mahdollisimman täydellistä realisointia kohti.

*fysiksen*, sikäli kun tämä on elävää ja siten itseään liikuttavaa” (Hofer 2003, 64; vrt. Angehrn 2012, 126).

Myös ihmiset ovat eläviä olentoja ja siten myös inhimillistä elämää määrittää tietynlainen liike, joka ”viittaa itseensä”. Myös inhimillinen elämä on toteuttamista edellyttävä toimi, ja tietyllä tapaa myös inhimillistä elämää määrittää ero elämän ja *hyvän* elämän välillä. Kuitenkin näyttää olevan niin, että ihmiset ainoana elävinä olentoina ovat *tietoisia* tästä erosta erona, kuten Robert Spaemann huomauttaa (Spaemann 1996, 21). Ihmiset nimittäin eivät ainoastaan elä, vaan *heille* on heidän oma olemisensa ja elämänsä sellaisella tavalla kyseessä, joka poikkeaa muiden elävien olentojen olemisen tavasta (Für sie *ist* es irgendwie, zu sein) (vrt. Spaemann 1996, 40). Eräs tapa muotoilla se, kuinka inhimillisessä elämässä tämä elämä itsessään on ”kyseessä”, olisi todeta, että ainoastaan ihmisille on heidän oma elämänsä ja olemisensa ”ongelma” siinä mielessä, että ihminen ainoana elävänä olentona ”luonnostaan konstruoi omaa identiteettiään, omaksuu arvovakaumuksia, asettaa itselleen perimmäisiä päämääriä, määrittelee itseään”: siis on ”itseään tulkitseva eläin” (Laitinen 2009, 46). Oli miten oli, ainoastaan inhimillisen elämän kohdalla näyttää kaikkeen elämään kuuluva ”itseensä viittaava” rakenne muuttuvan jollakin tapaa tiedostetuksi ja tahdotuksi ”itsesuhteeksi”.

Juuri edellä esitellyn problematiikan seurauksena filosofian, joka tarkastelee elämää ja erityisesti inhimillistä elämää, keskeiseksi kysymykseksi muodostuu kysymys elämän toimen ”*toteutumisen* mielestä” (Vollzugssinn) (vrt. Figal 1996b, 32–). Kuten edellä olemme viitanneet, toimii hermeneutiikassa termi ”ymmärtäminen” sinä käsitteenä, joka kuvaa tällaista inhimilliseen elämään sisältyvän itsesuhteen toteutumisen tapaa. Toisin sanoen oletus inhimillisestä elämästä ymmärtävänä ja itseään ymmärtävänä elämänä muodostaa eräänlaisen antropologisen differenssin, jonka avulla on mahdollista erottaa inhimillinen elämä muiden elävien olentojen elämästä (Angehrn 2012, 128). Näin ollen filosofiseen hermeneutiikkaan kuuluva spesifimpi kysymys – mikäli filosofinen hermeneutiikka halutaan tuoda edellä esitellyllä tavalla filosofisen antropologian yhteyteen – koskee sitä, *minkälainen* toimi ymmärtäminen tarkalleen ottaen on inhimilliselle elämälle ominaisena ”elämänilmauksena”.



Tällaisen edellä lyhyesti luonnostellun kysymyksenasettelun ja ajattelukulun perustalta näyttää esimerkiksi Martin Heideggerin varhainen ajattelu tosiasiaa motivoituvan. Juuri Heideggerin varhaiselle filosofialle keskeiseksi ongelmaksi muodostuu näet kysymys inhimillisestä elämästä tai ”elämän fenomenologiasta” – kysymys, jota Heidegger luonnehtii myös termillä ”faktisuuden hermeneutiikka” (Heidegger 2003, 29; vrt. Figal 1996b, 33–34; vrt. Stolzenberg 2005, 138). Alustavasti ilmaistuna tällaisessa filosofisessa pyrkimyksessä on kyseessä juuri hengeltään aristoteelinen yritys eksplikoida elämän liikkeelle ominainen toteutumisen tapa siitä itsestään käsin, sen omalle ominaisuudelle oikeutta tehden.

Esimerkiksi vuonna 1922 laatimassaan kirjoitelmassaan *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (2003) [jatkossa: ”Natorp-selonteko”] Heidegger luonnehtii ihmisen elämän liikkeelle ominaista toteutumisen tapaa eräänlaisena keskipakoisena pyrkimyksenä, joka on suuntautunut jotakin kohti (Aussein auf etwas) (Heidegger 2003, 14)<sup>38</sup>. Tällaista inhimilliseen elämään kuuluvaa suuntautuneisuutta Heidegger nimittää mainitussa kirjoitelmassaan *Oleminen ja aika* -teoksen Dasein-analyysia ennakoiden myös ”huoleksi” (Heidegger 2003, 14; vrt. OA, § 41). Juuri mainittu termi ”huoli” ilmaisee Heideggerin filosofiassa sitä itsesuhdetta ja tämän toteutumistapaa, joka hänen mukaansa on tyypillistä inhimilliselle elämälle, ja juuri mainitun ”huolen” rakenteen Heidegger itse asiassa lukee sisään myös Aristoteleen käytännöllisen järjen käsitteeseen. Jotta olisi siis mahdollista päästä selvyyteen siitä horisontista, jossa Heidegger soveltaa Aristoteleen *fronēsis*-analyysiä suhteessa kysymykseen elämän toteutumisen mielestä, on eksplikoitava tarkemmin ymmärtämisen ja maailmassa-olemisen rakennetta, siten kuin Heidegger sen jäsentää.

---

<sup>38</sup> Tällaisen määritelmän voi ajatella senkin kumpuavan Aristoteleen filosofiasta itsestään. Esimerkiksi Otfried Höffen mukaan Aristoteles ymmärtää sekä eläinten että ihmisten toiminnan ”pyrkimyksenä, joka on suuntautunut jotakin päämäärää kohti” (Auslangen nach einem Ziel, als Streben) (Höffe 1995, 296). Toinen nimitys ”pyrkimykselle” on juuri vaikeasti suomen kieleen kääntyvä ilmaus ”Aussein-auf”, jolla esimerkiksi mainittu Robert Spaemann kuvaa *Aristoteleen* käsitystä elävien olentojen olemisesta (Spaemann 1996, esim. 20; ks. myös Volkmann-Schluck 1963, 57).

### 3.3. Huoli elämän toteutumisen mielenä

#### 3.3.1. Maailmassa-olo inhimillisen elämän olemisen tapana

Elämän määrittäminen tietynlaiseksi liikkeeksi ja inhimillisen elämän liikkeen – sen liikkeen, jonka mukaan inhimillinen elämä toteutuu – määrittäminen huoleksi oli niin Heideggerin varhaista ”Natorp-selontekoa” kuin *Oleminen ja aika* -teostakin määrittävä seikka. Tällaista inhimillisen elämän tarkasteluun sille immanentista perspektiivistä käsin suuntautuvaa filosofista pyrkimystä on edellä nimitetty myös ”faktisuuden hermeneutiikaksi” ilman, että kyseisiä termejä olisi eksplisiittisesti määritelty. Onkin niin, että juuri termin ”faktisuus” ja toisaalta termin ”hermeneutiikka” suhteen voidaan saada selkoa siitä, kuinka Heidegger tarkalleen ottaen päätyy uskaliaaseen tulkintaansa aristoteelisesta *fronēsis*-käsitteestä. Niinpä näiden termien selvittäminen suhteessa edellä viitattuihin huolen ja ymmärtämisen ongelmiin on tehtävämme.

Se tapa, jolla Heideggerin varhaisfilosofialle tyypillinen analyysi etenee, ja minkälaisiin johtopäätöksiin ja minkälaiden spesifien kysymysten äärelle hän haluaa analyysinsä myötä johdatella, selittynee parhaiten hänen lähtökohdistaan. Mahdollisimman yleisesti ilmaistuna voidaan nämä lähtökohdat kiteyttää kahteen toisiinsa liittyvään väitteeseen, joista ensimmäinen koskee ”ymmärtämisen ja olemisen ykseyttä” (Figal 1996b, 36), toinen pyrkimystä panna viralta uuden ajan filosofiaan kuuluva subjekti-objekti erottelu (vrt. esim. Routila 1970b, 24). On merkillepantavaa, että tällaisten lähtökohtien valitseminen on aivan erityislaatuista ainakin suhteessa modernin filosofian perusprinsippeihin. Voidaan nimittäin väittää, että moderni filosofia tietystä mielessä saavuttaa päätepisteensä pyrkimyksessä eliminoida subjektiviteettifilosofiaan liittyvät fundamentaalit ongelmat käyttäen hyväkseen tämän omia resursseja, kuten esimerkiksi Rüdiger Bubner toteaa (Bubner 1981, 19)<sup>39</sup>. Tällaisen itsestään selväksi oletetun lähtökohdan filosofiselle analyysille Heidegger pyrkii yksinkertaisesti ohittamaan. Esimerkiksi ”subjektin” tai ”tietoisuuden” sijaan Heideggerin filosofian keskiöön astuu ”inhimillinen elämä” tai ”Dasein”: inhimillinen elämä maailmassa-

---

<sup>39</sup> Tällaisesta pyrkimyksestä on tietysti Georg Friedrich Wilhelm Hegelin filosofia loistavin esimerkki (ks. esim. Habermas 1985, 30–31).

oleiluna, jota määrittää tietty toiminnallinen kiinnostuneisuus jostakin maailmassa kohdatusta.

Lienee mahdollista väittää, että tarkalleen ottaen Heideggerin ei ole edes tarkoitus todistaa oikeaksi esimerkiksi väitettä siitä, että inhimillinen olemassaolo on alkuperäisesti maailmassa elävä, toimiva ja tahtova olento, vaan pikemminkin ottaa juuri *tämä oletus* filosofiseksi lähtökohdaksi kuvataksaan *tästä lähtökohdasta* käsin sitä, kuinka tällaisen olennon olemisen tapa olisi mahdollista määrittää<sup>40</sup>. Toisin sanoen ”filosofisen tutkimuksen kohde on inhimillinen olemassaolo (Dasein) kysyttynä siitä itsestään käsin suhteessa olemisen tapaansa”, kuten hän itse toteaa (Heidegger 2003, 10). Mikä sitten on Heideggerin filosofisen analyysin lähtökohdaksi ottaman ”inhimillisen olemassaolon” tai ”Daseinin” olemisen tapa? Ei mitään muuta kuin eläminen itsessään. Toisin sanoen on inhimillisen olemassaolon oleminen elämistä ja vieläpä elämistä, joka on aina ”minun elämistäni”, kuten hän *Olemisessa ja ajassa* kirjoittaa (OA, 66). Hän toteaa:

”Oleva, jonka analyysi on tehtävänämme, olemme me itse. Tämän olevan oleminen on *aina minun olemistani*. Tämä oleva suhtautuu olemisessaan omaan olemiseensa. Tällaisen olemisen omaavana olevana se on jätetty omaan olemiseensa. *Oleminen* on se, joka tässä olevassa itsessään on kyseessä.” (OA, 66.)

Kuten Heideggerin edellä siteeratusta määritelmästä käy ilmi, kirjoittaa Heidegger itse asiassa edellä esitellyn elämän määritelmän sisään sen olevan olemistapaan, joka hänen mukaansa määrittää meitä ihmisiä ja meille ominaista olemisen tapaa<sup>41</sup>. Kuten edellä

---

<sup>40</sup> Kuvaavasti *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kutsuu ”skandaaliksi uuden ajan filosofiassa” sitä, että yhä uudelleen etsitään ja vaaditaan todistusta ”ulkomaailman olemassaolosta” (OA, 255) – siis todistusta subjektista riippumattoman todellisuuden olemassaolosta. On niin, että pikemminkin kuin tarjota vastaus traditionaaliin filosofisiin kysymyksiin koskien ”subjektin” tai ”tietoisuuden” suhdetta todellisuuteen, pyrkii Heidegger kumoamaan sellaisen epistemologisen lähtökohdan *oikeutuksen*, joka katsoo olevansa pakotettu lähtemään liikkeelle esimerkiksi oletuksesta ”tietoisuudesta” ja tälle ”annetuista” aistimuksista ratkaisuna kysymykseen ihmisen suhteesta todellisuuteen.

<sup>41</sup> Tällainen lähestymistapa käy ilmi toki jo Heideggerin terminologisista valinnoista itsestään. Kuten Günter Figal toteaa, tulee termi ”Dasein” esimerkiksi lukea ennen muuta verbin infinitiivimuotona. Tällaisena viittaa termi paitsi meidän itsemme tapaan olla, myös siihen, *kuinka* me olemme sitä, mitä olemme. Kuten ”elämä” (Leben) infinitiivinä, on termi ”Dasein” infinitiivimuotona ymmärrettävä terminä, joka tuo julki sen, että elämämme on annettu tai että elämäämme ylipäänsä on ainoastaan sen tullessa *eletyksi*. Näin termi viittaa siis siihen, ettei elämämme ole jotakin ”kohteellista” tai

olemme useaan otteeseen viitanneet, ja kuten Heidegger itse toteaa, määrittää tämän olevan olemista se, että se suhtautuu olemisessaan omaan olemiseensa. Sen olemista määrittää siis tietynlainen itsesuhde. Heidegger ei kuitenkaan yksinomaan ota tällaisia edellä todettuja inhimillistä olemassaoloa määrittäviä seikkoja kritiikittä ja ennalta-annettuna lähtökohdakseen, vaan pyrkii oikeuttamaan ne analyysinsä etenemisen myötä. Suhteessa käsillä olevan tutkielman keskeisiin kysymyksiin ratkaisevaksi muodostuu näin ollen se, kuinka Heidegger pyrkii osoittamaan tällaisen ”omaa olemistamme” määrittävän ”itsesuhteen” toteutumistavan olevan aina ja välttämättä ”maailmassa-olemista” ja määrittyvän mahdollisuuksissaan tietynlaisena ymmärretystä maailmasta käsin. On näet niin, että juuri suhteessa kysymykseen inhimilliseen olemassaoloon, elämään tai Daseiniin oletettavasti kuuluvasta olemuksellisesta maailma-suhteesta käsin saavutamme lopulta myös näkökulman siihen, kuinka inhimillistä elämää määrittävä ”tietoinen” tai ”tahdottu” itsesuhde olisi Heideggerin filosofisen analyysin pohjalta mahdollista käsittää.

Kuinka sitten inhimillinen olemassaolo, elämä tai Dasein on maailmassa? Edellä olemme jo viitanneet tämän kysymyksen mahdolliseen vastaukseen: inhimillinen elämä on maailmassa tavalla, jota määrittää tietty toiminnallinen kiinnostuneisuus jostakin maailmassa kohdatusta. Toisin sanoen se tapa, jolla inhimillinen olemassaolo *on* maailmassa, on olla maailmassa ”käyttötietoa” omaten (Figal 2007a, 64)<sup>42</sup>. Inhimillistä olemassaoloa määrittävä maailmassaolo on siis alustavasti käsitettävä ”tekemisissäolon” mielessä: esimerkiksi ”jonkin käyttämisenä johonkin” (Verwenden für) tai ”jonkin asettamisena valmiiksi” (Bereitstellen von) tai ”jonkin ottamisesta haltuun” (in Besitznehmen von), kuten Heidegger itse korostaa (Heidegger 2003, 15).

Me ihmiset kohtaamme olioita ja asioita maailmassa siis ensisijassa ja ennen muuta jonkin toiminnan suhteen määrittäjinä välineinä, emme esimerkiksi aistihavainnon kohteina, Heidegger esittää. Tällainen käytännöllinen tieto, joka oletuksen mukaan määrittää

---

jotakin sellaista, johon voisimme suhtautua kuin mihin tahansa muuhun kohteeseen, vaan pikemminkin ”liikettä” (Bewegtheit). (Figal 2007a, 37.)

<sup>42</sup>Tällainen lähtökohta on tehnyt mahdolliseksi Heideggerin filosofian sekä hänen ymmärtämisen käsitteensä tuomisen ”pragmatismina” tunnetun filosofisen suuntauksen yhteyteen (esim. Fehér 2005, 105).

inhimilliselle elämälle ominaista tapaa olla maailmassa ei kuitenkaan perustu sille, että ihminen omaisi ”tietoa” yksittäisistä olevista, vaan pikemminkin ”uppoutuneisuudelle” tai ”tuttuudelle” (Vertrautheit) suhteessa johonkin merkityskokonaisuuteen (Figal 2007a, 64; vrt. Heidegger 2003, 15). Ajatus ”merkityskokonaisuuden” esiannettuudesta suhteessa johonkin tiettyyn toimintaan ja toiminnan suhteen maailmassa kohdattuun välineeseen toimiikin seuraavassa alustavana lähtökohtanamme suhteessa Heideggerin eksplikoimaan maailmassa-oleilun rakenteeseen.

Kuten tulemme näkemään, sisältyy Heideggerin mukaan inhimillistä olemassaoloa tai elämää tämän maailmassaolemisessa määrittävään toiminnalliseen kiinnostuneisuuteen siis tietynlainen *intressi*. Esimerkiksi ”jonkin käyttäminen johonkin” edellyttää nimittäin paitsi tiettyä käytössä kohdattua välinettä, selvästi myös jotakin aikomusta, joka ennakoi sitä, *mihin* tätä tiettyä esinettä tai välinettä on määrä käyttää. ”Natorp-selonteossa” Heidegger nimeääkin eksplisiittisesti tällaisen toiminnalliseen kiinnostuneisuuteen sisältyvän ”intressin” tai ”aikomuksen” kulloistakin käyttöä määritteleväksi ”harkitsevaisuudeksi” (Umsicht) (Heidegger 2003, 15). *Olemisessa ja ajassa* inhimillisen elämän toteutumistapaa toiminnallisena kiinnostuneisuutena suhteessa johonkin maailmassa kohdattuun Heidegger taasen pyrkii eksplikoimaan kuuluisan ”väline-analyysinsä” avulla (OA, § 15). Toisin sanoen ”väline-analyysin” avulla Heidegger pyrkii eksplikoimaan tarkemmin sitä, *kuinka* inhimillinen olemassaolo tai Dasein kohtaa maailmassa erilaisia asioita ja esineitä aina suhteessa johonkin tiettyyn ennalta annettuun merkitysympäristöön. Juuri tällaisen ”merkitysympäristön” ajatuksen on määrä eksplikoida sitä, kuinka voidaan väittää, että inhimillinen olemassaolo ei omaa niinkään käytännöllistä tietoa yksittäisistä olevista tai esineistä, vaan kuinka tämän tiedon *edellytys* on pikemminkin jonkin käytännöllisen toiminnan suhteen ”avatus” merkityskokonaisuuden ennalta-annettuus.

Väline-analyysinsä kohdalla Heidegger asettaa – huolen ilmiöön viitaten – tutkimuksensa esitemaattiseksi kohteeksi ”olevan, joka näyttäytyy ympäristöstä *huolehdittaessa*” (OA, 95 kursivointi minun). Kuvaavasti Heidegger ei kutsu tällaista esinettä tai asiaa ”olioksi” tai kohteeksi, vaan ”välineeksi”, jonka olemistapaa määrittää ei niinkään ”kohteellisuus”

vaan ”käsilläolevuus” (OA, 97)<sup>43</sup>. Edellä todetun pohjalta tällainen määrittäminen lienee helposti käsitettävissä: maailmassa ei kohdata asioita ja olioita tarkkailun tai teoreettisen tiedon kohteina, vaan ensisijaisesti ”käyttöesineinä” – suhteessa johonkin tiettyyn intressiin, aikomukseen tai harkintaan. Esimerkkinä tällaisesta välineestä tai käyttöesineestä Heidegger antaa *Olemisessa ja ajassa* vasaran ja vastaavasti tämän välineen kohtaamisen tavasta esimerkkinä vasaroimisen. Hän kirjoittaa:

”Väline voi aidosti näyttäytyä olemisessaan vain kanssakäymisessä, joka kohdistuu välineeseen itseensä (esim. vasaroiminen vasaralla), mutta tällainen kanssakäyminen ei *käsitä* tätä olevaa temaattisesti esiintyväksi olioksi, eikä tunne välinerakennetta edes käytön perusteella. Vasaroiminen ei ainoastaan tiedä vasaran välineluonteesta, vaan pikemminkin se on omaksunut tämän välineen parhaalla mahdollisella tavalla. Huolehtiminen alistuu tällaisessa käyttöön suuntautuneessa kanssakäymisessä jottasuhteelle (Um-zu), joka aina konstituoii välinettä. Mitä vähemmän vasaraesineitä vain töllistellään, mitä hanakammin sitä käytetään, sitä alkuperäisemmäksi suhde siihen muodostuu, ja sitä peittelemättömämmin se kohdataan sinä, mikä se on, siis välineenä.” (OA, 97; SZ 69.)

Heideggerin mukaan siis ehto sille, että väline voi toimia välineenä, että sillä on käytännöllisen arkipäiväisen maailmassa-oleilun puitteissa jonkinlainen merkitys, on tietynlaisen toiminnallisen merkitysyhteyden esiannettu suhteessa yksittäiseen olioon (esim. Routila 1970b, 23; Figal 2007a, 64). ”Välinekokonaisuus on jo aina paljastunut *ennen* [tiettyä] välinettä”, hän toteaa (OA, 97). Tällaisen toiminnallisen merkitysyhteyden tai kokonaisuhteyden esiannettuuden yksittäisen välineen tai olion välineenä kohtaamisen mahdollisuuden ehtona Heidegger viittaa edellisessä sitaatissa puheella erilaisista ”jottasuhteista”, jotka ovat konstitutiivisia yksittäiselle välineelle.

---

<sup>43</sup> Maailmassa kohdatun olevan määrittäminen ”kohteeksi” (Gegenstand) ja erilaisten kohteiden ”tyypiikan” selvittäminen oli Edmund Husserlin fenomenologisten analyysien tavoitteena (vrt. Husserl 1963, 24–25). Tässä mielessä Heideggerin maailmallisuuden analyysiin sisältyy, kuten tunnettua, implisiittinen Edmund Husserlin fenomenologiaa vastaan suunnattu kritiikki. Myöhemmin on saksalainen Günter Figal pyrkinyt esimerkiksi esseessään *Leben als Verstehen* (2005) luonnostelemaan mahdollisuutta käsittää hermeneuttisen ”kohteellisuuden” (Gegenständlichkeit) mahdollisuus Heideggerista sekä Gadamerista poikkeavalla tavalla. Tällaista mahdollisuutta Figal on eksplikoivut systemaattisella tavalla teoksessaan *Gegenständlichkeit – Das Hermeneutische und die Philosophie* (2006). Figalin lähestymistavan ja hänen muotoilemansa hermeneutiikan uudelleentulkinnan eksplikaatio olisi kuitenkin teema, joka ansaitsisi kokonaan oman tutkielmansa.

Mutta mitä tarkalleen ottaen merkitsee väite tietyn toiminnallisen merkitysyhteyden esiannettuudesta suhteessa yksittäiseen oloon tai välineeseen? Tätä Heideggerin tekemää merkittävää oletusta on mahdollista eksplikoida esimerkiksi varhaiseen suomalaiseen Heidegger-tutkijaan, Lauri Routilaan nojaten. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger siis otti esimerkikseen välineen analyysin halutessaan selvittää sitä, kuinka inhimillinen elämä oleilee maailmassa ”käyttötietoa” omaten. Tarkalleen ottaen ei välineeksi voida kuitenkaan kutsua mitä tahansa olevaa, vaan välineen välineenä olon muodostaa sen ”välineellisyys” (*Zeughaftigkeit*). Jonkin välineen välineellisyys muodostuu Routilan mukaan taas ennen muuta sen ”soveliaisuudesta” (*Tauglichkeit*). Soveliasta ei nimittäin ole mikään itsessään, vaan ainoastaan suhteessa johonkin: nimittäin suhteessa johonkin ”työhön” (*Werk*). Siten välineet (*Zeug*) ovat samalla myös työvälineitä (*Werkzeug*). Kulloinenkin väline viittaa siis olemisessaan johonkin työhön. Vasara viittaa esimerkiksi talonrakennukseen, mutta tämä välineen välineenä oloa määrittävä työ voi toki itsessään myös osoittautua jälleen välineeksi suhteessa johonkin laajempaan kokonaisuuteen. Esimerkiksi vasara näyttäytyy näin ollen välineenä talonrakennukseen, talo taas voi näyttäytyä välineenä asumiseen ja niin edelleen. (Routila 1970b, 22–23.) Koska vasara välineellisyydessään näyttäytyy soveliaana työkaluna talonrakennukseen ainoastaan *tästä* työstä käsin, joka taas määrittyy työnä asumisen ilmiön suhteen, on Heideggerin mahdollista esittää kuinka välinekokonaisuuden on oltava ”esiannettu” suhteessa yksittäiseen välineeseen. Ainoastaan tällaisen ”ympäristön” puitteissa voi väline olla jotakin, joka on jotakin tarkoitusta *varten*: se voi olla ”jotakin ... jotta” (*etwas, um zu*) (OA, 96; SZ 68).

Sitä suhdeyhteyttä, jossa käsilläolevalla tai välineellä voi olla jokin käytännöllinen merkitys, Heidegger kutsuu myös ”mukautuvuuskokonaisuudeksi”. Heideggerin moninaisten terminologisten erotteluiden ei tarvitse kiinnostaa meitä tässä – mukautuvuus on uskoaksemme mahdollista ymmärtää esimerkiksi edellä viitattuna ”soveliaisuutena”, joka määrittää välineen välineellisyyttä. Tärkeämpää on tarkata sitä, mihin ilmiöön välineen välineellisyys Heideggerin mukaan viimekädessä viittaa. Hän kirjoittaa:

”Mukautuvuuskokonaisuus, joka esimerkiksi verstaassa konstituoii käsilläolevaa käsilläolevuudessaan, ’edeltää’ yksittäistä välinettä, samoin kuin maatila kaikkine tarvekaluineen ja ulkotiloineen. Mukautuvuuskokonaisuus johtaa itse kuitenkin

takaisin siihen 'mihin' (Wozu), jolla ei ole enää mitään mukautuvuutta. Tämä ei ole enää oleva, jolla on käsilläolevan olemistapa maailman sisällä, vaan oleva, jonka oleminen on määritetty maailmassa-olemisena, ja jonka olemismuotoon kuuluu itse maailmallisuus. Tämä ensisijainen 'mihin' ei ole jälleen jotakin 'siihen' mihin jokin mukautuu. Ensisijainen 'mihin' on jotakin 'jonkin tähden' (Das primäre 'Wozu' ist ein Worum-willen). Mutta tämä 'jonkin tähden' (Um-willen) on aina ominaista täälläolon olemiselle, kun täälläolo on olemisessaan olemuksellisesti olemisensa tähden, kun täälläololla on olemisessaan kyseessä itse tämä oleminen (Das 'Um-willen' betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht)." (OA, 115–116; SZ, 84.)

Heideggerin määritelmässä ratkaisevan tärkeässä osassa on sen viimeinen lause. Olevaa kohtaamme maailmassa suhteessa tietynlaiseen toiminnalliseen merkityskokonaisuuteen. Se kuinka tämä toiminnallinen merkityskokonaisuus on jäsentynyt, on mahdollista käsittää esimerkiksi suhteessa edellä esitettyyn termiin "soveliaisuus" tai "mukautuvuus", joka määrittää niitä "jotta-suhteita", joiden pohjalta yksittäinen oleva käsilläolevana paljastuu käytössä tietynlaiseksi. Lyhyesti ilmaistuna siis jokainen työväline viittaa johonkin "työhön", josta käsin tämän välineen merkitys paljastuu juuri sinä välineenä, joka se on. Kuitenkin, kuten Lauri Routila totesi, on jokainen "työ" nähtävissä itsessään välineenä suhteessa johonkin laajempaan kokonaisuuteen. Niinpä Heideggerin analyysistä seuraa luonnollisesti kysymys siitä *viimekätisestä viitepisteestä*, jonka suhteen maailman merkityskokonaisuus on merkityksellinen. Juuri tämä "jonkin tähden" on Heideggerin mukaan inhimillinen olemassaolo itse, kun tällaisen olevan olemistapaa määrittää se, että "[o]leminen on se, joka tässä olevassa itsessään on kyseessä" (OA, 66). Toisin sanoen Heidegger pyrkii sangen formaalin inhimillisen olemassaolon struktuurianalyysinsä myötä osoittamaan sen, kuinka inhimillinen elämä itsessään toimii todellisuuden mielekkyyden viimekätisenä viitepisteinä.

Juuri tällaisen ajattelukulun seurauksena Heideggerin tulee mahdolliseksi esittää, että inhimillinen olemassaolo hänen itsensä sanoin "löytää *'itsensä'* ensi sijassa siitä, mitä se puuhailee, tarvitsee, odottaa tai välttelee – ensi sijassa ympäristöllisestä käsilläolevasta, josta on huolehdittu" (OA, 156 kursivointi minun). Juuri tällaisen analyysin myötä Heideggerin on siis mahdollista osoittaa se, *kuinka* inhimillinen olemassaolo tai Dasein on olemukseltaan maailmassa-oloa. Esimerkiksi analysoidessaan vasaroimista suhteessa kaikkiin niihin erilaisiin toimintaympäristöihin sekä viittausrakenteisiin, joita tällainen näennäisen



yksinkertainen toimi edellyttää, Heidegger tulee määrittäneeksi koko inhimillisen maailman maailmallisuuden suhteessa inhimillisen toiminnan erilaisiin ympäristöihin. ”Metsä on viljelymetsää, vuori kivilouhos, virta vesivoimaa, tuuli on ’tuulta purjeisiin’”, hän toteaa (OA, 99). Toisin sanoen välineanalyysiin sisältyy oletus inhimillisen toiminnan eriytymisestä erilaisiin toimintaympäristöihin ja siten erilaisiin inhimillisen olemassaolon tai Daseinin kykenemisen alueisiin – erilaisiin tapoihin kohdata olevaa maailmassa ja siten samalla erilaisiin Daseinin tapoihin olla maailmassa ja ”ymmärtää” itseään suhteessa siihen, kuinka se on maailmassaan (vrt. Demmerling 2007, 102–103). Tietynlainen historiallisesti ja kulttuurillisesti määrittynyt maailma *kokonaisuutena* tulee näin ollen merkitsemään Lauri Routilan sanoin ”käyttökokonaisu[utta], jonka valossa ihminen pystyy kohtaamaan oliot” (Routila 1970a, 90)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Lauri Routila on kuitenkin myös ehkä ensimmäisenä filosofina esittänyt tietynlaisen kritiikin Heideggerin maailman käsitettä kohtaan. Oli niin, että Heideggerin mukaan ”tarkkaan ottaen ei koskaan ole olemassa ainoastaan yksittäistä välinettä”, vaan välineen välineenä olon muodostivat sen erilaiset ”jotta-suhteen” tavat: ”sopivuus”, ”hyödyllisyys”, ”käyttökelpoisuus”, ”kätevyys” ja niin edelleen. Toisin sanoen Heideggerin ”Natorp-selonteon” mainitsema ”tuttuus”, joka luonnehtii huolehtivan kanssakäymisen ”minkä kanssa-aspektia”, on toinen nimi *Olemisen ja ajan* väitteelle välinekokonaisuuden esiannettuudesta suhteessa yksittäiseen välineeseen. Juuri tällaiseen maailman välinekokonaisuutena ymmärtävään ajatteluun sisältyy kuitenkin Routilan mukaan eräs ongelma. Routilan mukaan on näet niin, että Heideggerin korostaessa ”välinekokonaisuuden” esiannettua, jää itse *wälineen* oletettu soveltuvuus (Tauglichkeit) ja tämän analyysi pimentoon. Kuten edellä on todettu, määrittyi välineen käyttökelpoisuus tai soveltuvaisuus (Tauglichkeit) tämän tarkoituksenmukaisuudesta käsin, joka taasen Heideggerin mukaan määrittyi suhteessa tiettyyn työhön, jonka lopullinen viitepiste oli inhimillinen elämä itsessään. Routilan mukaan jokainen oleva ei kuitenkaan voi olla sovelias jokaiseen mahdolliseen ”tarkoitukseen” nähden, vaan esimerkiksi teräksessä on läsnä tiettyjä mahdollisuuksia tai ehtoja, joita ei ole olemassa esimerkiksi puussa. Näin on nimenomaan suhteessa tiettyyn *telokseen* eli *tarkoitukseen*, Routila huomauttaa. Suhteessa sahana-olemiseen on teräs sovelias, ei puu, hän toteaa. Juuri tällainen ”soveliaisuus”, joka perustuu *olevassa itsessään* läsnäoleviin olemismahdollisuuksiin, perustuu näin ollen *luonnon*, ei välineen olemistapaan. Mikäli ”välineellisyys” (Zeughaftigkeit) on siis ontologiselta kannalta nähtävissä sen ”soveliaisuudessa” (Tauglichkeit), silloin voidaan välinerakenne muotoilla uudelleen, Heideggerista poikkeavalla tavalla, Routila esittää. (Routila 1970b, 23–24.)

Edellisen pohjalta voidaan nimittäin väittää, että jokainen väline viittaa sekä ”teokseen” tai ”työhön” (Werk) ”minkä tähden-aspektinaan” (Wozu), mutta myös samanaikaisesti ”luonnolliseen järjestykseen”, joka erottaa soveliaan kelpaamattomasta. Tällaiselle ajattelulle Heidegger ei kuitenkaan jätä analyysissään mahdollisuutta. Routilan mukaan on niin, että juuri Heideggerin inhimillisen olemassaolon maailmallisuuden määrittäminen ja sen eksplikaatio, joka mahdollistaa Heideggerille traditionaalisen filosofian subjekti-objekti-vastakkainasettelun purkamisen, samanaikaisesti vie Heideggerilta mahdollisuuden ajatella minkäänlaista olion tai asian ”itsessään-olon” mahdollisuutta. Juuri tästä seikasta kuitenkin seuraa Routilan mukaan se, että Heideggerin filosofiassa jää ”daseininmukaisen” (daseinsmäßige) maailman ja ”luonnollisen” maailman välinen suhde kokolailla pimentoon. Tällainen ajattelutapa näkyy hänen mukaansa esimerkiksi Heideggerin väittäessä kuinka maailma on ”ontologisesti mahdollinen ainoastaan maailman avautuneisuuden

Lienee kuitenkin selvää, että erilaiset inhimillisen elämän maailmalliset toimintamahdollisuudet ovat välttämättä historiallisesti ja kulttuurillisesti määrittäneitä. Voihan metsä olla viljelymetsää, vuori kivilouhos, virta vesivoimaa ja tuuli tuulta purjeisiin ainoastaan tietynlaisten historiallis-kulttuuristen toimintamahdollisuuksien kehkeydyttyä, jotka *edeltävät* yksittäistä ihmistä ja hänen elämäänsä. Se ”käyttökokonaisuus”, jota Heideggerin analyysissä nimitettiin termillä ”maailma” ei ole siis ainoastaan ”loogisesti” ennalta-annettu suhteessa inhimilliseen elämään, vaan myös konkreettisesti määrittynyt historiallinen ja kulttuurillinen elämisen maailma<sup>45</sup>. Juuri tällaisena historiallis-kulttuurillisesti määrittynään inhimilliselle olemassaololle omakohtaisen toiminnan mahdollisuuksia tarjoavana kokonaisuutena Heidegger siis lopulta ymmärtää ”maailman” sekä inhimillisen elämän olemisen suhteessa tietynlaiseen maailmaan. On niin, että juuri suhteessa tällaiseen edellä lyhyesti esiteltyn näkemykseen inhimillisestä elämästä elämästä maailmassa käy Heideggerin käyttämä termi ”faktisuus” ymmärrettäväksi.

Koska maailma on suhteessa *kulloisenkin* ihmisen elämään ennalta-määrittynyt, voidaan kulloistakin historiallisesti määrittynyttä maailmaa kutsua myös inhimillisen olemassaolon tai Daseinin ”kohtaloksi”, sikäli kun tietynlainen historiallinen ja kulttuurillinen maailma määrittää sen ”kohdan” (Da), *jonka puitteissa* voimme olla jotakin (vrt. Backman 2005, 57, 151, 246). Juuri tätä maailman kokonaisuhteyden esiannettuutta ja sen ”kohtalonomaista” luonnetta suhteessa inhimilliseen olemassaoloon Heidegger kutsuu *Olemisessa ja ajassa* ”faktisuudeksi” ja ”heitteisyudeksi” (OA, 175; vrt. Figal 2007a, 71). Maailma itsessään, sinä paikkana, jonne olemme ”heitetyt”, on samalla ”kohtalomme” jonakin, jonka äärellä olemassaolomme toteutuu ja jossa meidän *on toteutettava* olemassaoloamme. Näin alamme saada alustavasti näköpiiriin sen, minkälaiseen ilmiöön puhe inhimillisen

---

pohjalta”. Routilan itsensä mukaan tulisi tämä suhde kääntää ympäri ja todeta, että ”maailman avautuneisuus” on mahdollinen ainoastaan *maailman* pohjalta. (Routila 1970b, 24.)

Routilan kritiikki on tietääksemme jäänyt tähän päivään saakka huomiotta ja vastausta vaille. Tämän Routilan edellä lyhyesti esitetyn kritiikin, sekä Günter Figalin filosofisen position, johon edellä olemme lyhyesti viitanneet, vertailu muodostaisikin uskoaksemme erittäin mielenkiintoisen tutkimuskohteen. Toisaalta myös mainitun Quentin Meillassoux’n ”korrelationismia” kritisoivan ajattelun voisi ajatella perustuvan Routilan tunnistamaan ongelmaan Heideggerin ajattelussa.

<sup>45</sup> Erinomaisen Edmund Husserlin sekä Martin Heideggerin ”elämissaailman” käsitteitä vertailevan esityksen tarjoaa esimerkiksi Gander 2009.

olemassaolon *toteutumisen mielestä* viittaa. Samalla olemme saavuttaneet jo tulokulman siihen, mitä merkitsee tämän inhimillisen olemassaolon ”toteuttamisen mielen” määrittäminen *ymmärtämiseksi*.

Juuri suhteessa sellaisen olevan olemistavan analyysiin ”joka näyttäytyy ympäristöstä huolehdittaessa” Heidegger päätyy ensimmäisen kerran puhumaan Daseinin huolehtivasta maailmassa-olemisesta eksplisiittisesti ymmärtämisenä. Maailmassa kohdatun välineen kohtaaminen soveliaana suhteessa johonkin toimintaan edellyttää hänen mukaansa ”maailman ymmärtämistä, maailman, johon täälläolo olevana aina jo suhtautuu” (OA, 117). Jos maailma edellä esitellyn pohjalta oli ymmärrettävissä ”käyttökokonaisuudeksi”, jonka puitteissa inhimillinen elämä pystyy kohtaamaan olioita tietynlaisina, ja jos maailmassa kohdatun välineen kohtaaminen soveliaana suhteessa johonkin toimintaan merkitsi ”ymmärtämistä”, voidaan siis Heideggerin sanoa tarkoittavan ymmärtämisellä ennen muuta eräänlaista käytännöllistä kykenemistä *toimintavalmiutena* tietyn kanssakäymisen *mahdollisuuden* mielessä (Fehér 2005, 105; Figal 2007a, 71). Toisin sanoen termin ”ymmärtäminen” Heidegger varaa siis nimityksenä välittömälle maailmassa ”liikkumiselle” jonkin *kykenemisen* mielessä. Kuvaavasti ja täysin johdonmukaista terminologiaa soveltaen Heidegger kutsuukin inhimillistä olemassaoloa myös ”olemiskyvyksi” (Seinkönnen) (OA, 187; SZ, 145; vrt. OA, 285).

Edellisen pohjalta on inhimillisen olemassaolon tai elämän rakenne maailmassaolona, jota määrittää ymmärtäminen siis nähtävissä inhimillisen elämän ”kurottautumiseksi” itsensä yli, ei vain kohti yhtä kohdetta tai yksittäistä välinettä, vaan koko sitä maailmallisten toimintamahdollisuuksien kokonaisuutta, joka kulloisellakin inhimillisellä olemassaololla on edessään. Maailman ilmiö ja inhimillinen elämä näyttävät siis muodostavan osan yhtä yhtenäistä rakennekokonaisuutta. Toisaalta ”ymmärtäminen” on konstitutiivista inhimillisen olemassaolon ”kohtalolle” tai ”kohdalle” (Da) (Fehér 2005, 100–111) – siis sille, *millaiseksi* maailman toimintamahdollisuudet on kulloinkin jäsenetty; toisaalta maailma itsessään ennalta tietynlaiseksi jäsentyneenä merkityskokonaisuutena on ”transsendentaalinen ehto” sille, että inhimillinen olemassaolo voi kohdata olevaa (Routila 1970b, 24). Toisin sanoen

Inhimillisen olemassaolon ”itseymmärrys” sekä maailman ymmärtäminen ovat konkreettisesti sidoksissa toisiinsa osana positiivista kehää (vrt. esim. Jamme 1992, 111)<sup>46</sup>. Olemalla maailmassa erilaisin tavoin määrittää inhimillinen olemassaolo siis konkreettisesti *sekä* maailmaansa *että* itseään.

Juuri tällaiselle inhimillisen elämän toteutumisen kokonaisrakenteelle Heidegger antaa teoksessaan nimen ”huoli” ja kutsuu sellaisen olevan olemistapaa, jota tällainen olemisrakenne määrittää huolehtimiseksi. Tällainen Daseinin olemisen alkuperäinen motivaatorakenne ”huolena” merkitsee Heideggerin mukaan inhimillisen olemassaolon ”olemista jo itsensä edellä (maailmassa) olemisena (maailmansisäisesti kohdatun olevan) äärellä” (Heidegger 2000, 242). Niinpä voidaan todeta, että sekä *Olemisessa ja ajassa* kuin myös Heideggerin varhaisessa ajattelussa ylipäättään – kuten esimerkiksi Jürgen Stolzenberg toteaa – on kyse erilaisista inhimilliseen elämään kuuluvista ”itsesuhteista” (Selbstverhältnisse), joiden myötä ihminen suhtautuu huolehtien maailmaan ja siten itseensä ja sitä mukaa ymmärtää itseään (Stolzenberg 2005, 138; Angehrn 2011, 127). Onkin niin, että juuri tällaisen filosofisen näkemyksen pohjalta tulee mahdolliseksi perustellusti esittää, että ymmärtäminen on toisaalta inhimillisen elämän toteutumisen tapa, ja toisaalta kaikki ymmärtäminen on olemukseltaan ”itseymmärtämistä”. Kuitenkin on tällainen maailman ymmärtämisessä sekä itsen ymmärtämisessä toteutuva itsesuhde nähtävä ”käytännöllisenä” ja ei-eksplisiittisenä maailmassa toimimisena, kuten Günter Figal esimerkiksi toteaa (Figal 2007a, 71), eikä se siten *sellaisenaan* mahdollista ”ymmärtämisen” tai ”elämän ymmärtämisenä” rakenteen käsittämistä jonkinlaisena produktiivisena etäisyyden ottona elämän ”faktisuuteen”.

---

<sup>46</sup> Kuuluisahko käsite ”hermeneuttinen kehä” voidaan itse asiassa ymmärtää juuri tällaisena olemukseltaan formaalina inhimillisen olemassaolon olemisen tapaa määrittävänä rakenteena, joka on luonteeltaan sekä ”epistemologinen” – sikäli kun tällaista termiä voidaan Heideggerin yhteydessä käyttää –, ”ontologinen” kuin myös ”historiallinen” struktuuri (vrt. OA, esim. § 63).

### 3.3.2. Faktisuuden hermeneutiikka eli kysymys inhimillisen elämän mahdollisuudesta tavoittaa itsensä

Olemme jo tutkielmamme johdannossa viitanneet Heideggerin väitteeseen, jonka mukaan inhimillinen olemassaolo ”määrittyy olevana aina siitä mahdollisuudesta, joka se on, [mikä] tarkoittaa samalla sitä mahdollisuutta, jonka se olemisessaan tavalla tai toisella *ymmärtää*” (OA, 68). Edellä emme ole kuitenkaan vielä eksplikoineet tarkasti sitä, mitä on määrä ymmärtää väitteellä, jonka mukaan inhimillinen olemassaolo jopa ”on” tietty mahdollisuus, jonka se ”tavalla tai toisella ymmärtää”. Juuri tätä Heideggerin filosofiaan sisältyvää käsitystä tarkastelemalla saamme näkyviin sen, mitä hän tarkoittaa puheellaan ”faktisuuden hermeneutiikasta”. Toisaalta on uskoaksemme niin, että tätä käsitystä tarkastelemalla saavutamme lopulta myös sisääntulokulman Heideggerin tulkintaan Aristoteleen *fronēsis*-analyysistä, sekä kysymykseen siitä, mitä inhimillistä olemassaoloa jäsentävä ”ymmärtävä itsesuhde” *Heideggerin tapauksessa* merkitsee.

Ottakaamme lähtökohdaksemme se, mitä totesimme tutkielmamme alussa Rüdiger Bubneria mukaillen Heideggerin filosofian lähtökohtaoletuksesta. Bubnerin mukaan Heidegger pyrki filosofiassaan tuomaan traditionaalisen ja tieteille mittapuun antavan käsityksen totuudesta väitelauseiden yhtäpitävyytenä suhteessa asiantiloihin perustavammalle pohjalle. Tämä ”perusta” taasen oli inhimillisen olemassaolon alkuperäinen suhtautuneisuus elämismaailmaansa. Heideggerin oletuksen mukaan alkuperäinen luottamus tai tuttuus edeltää näin ollen kaikkia mahdollisia objektivoivia suhtautumisia kohteisiin ja tosiasioihin. Tällainen luottamus tai tuttuus, joka määrittää suhdettamme maailmaan, oli taasen ymmärrettävä inhimillisen olemassaolon alkuperäisenä uppoutuneisuutena merkityskokonaisuudeksi ymmärrettyyn maailmaan. Transsendentaaliselta näkökannalta katsottuna on silloin tällä tietomme ja kokemuksemme elämismaailmallisella perustalla kuitenkin kahtalainen luonne: toisaalta se *mahdollistaa* suhteemme maailmaan ylipäänsä – *avaa* todellisuuden mielekkäänä – ja toisaalta se samalla *kätkee* oman luonteensa perustana jokaisessa tosiasiallisessa suhtautumisessa maailmaan. Juuri tästä seikasta on ratkaisevia seurauksia filosofialle, joka pyrkii refleктоimaan tätä suhdetta *omaan* perustaansa, Bubner väitti. Sikäli kuin filosofia joutuu myöntämään riippuvaisuutensa ”annettuiksista”, joihin

sillä ei ole välitöntä pääsyä, joutuu se samalla esimerkiksi kieltämään metafysiikan entisen etusijan.

Edellä esittämämme perusteella olemme alkaneet ymmärtää, mitä väite ”uppoutuneisuudesta” tai ”tuttuudesta” suhteessa merkityskokonaisuudeksi ymmärrettyyn maailmaan tarkoittaa, mutta toistaiseksi epäselväksi on jäänyt se, mitä merkitsee väite, jonka mukaan tällaisella tietomme ja kokemuksemme elämismaailmallisella perustalla on kahtalainen luonne. Väitteen mukaanhan tällainen elämismaailmallinen perusta toisaalta toimi maailma-suhteen ylipäänsä mahdollistajana, ja toisaalta se *kätki* oman luonteensa perustana jokaisessa tosiasiallisessa suhtautumisessa maailmaan.

Tällainen väite on mahdollista Günter Figalin eksplikaatiota seuraten käsittää seuraavalla tavalla. Edellä olemme jo viitanneet siihen, kuinka termi ”ymmärtäminen” merkitsi Heideggerin analyysissä eräänlaista käytännöllistä kykenemistä toimintavalmiutena, joka määrittää kanssakäymisen *mahdollisuutta* suhteessa johonkin maailmassa kohdattuun olevaan. Toisaalta koko inhimillisen maailman maailmallisuus oli mahdollista Heideggerin analyysin pohjalta määrittää inhimillisen toiminnan erilaisiksi ympäristöiksi ja siten ”käyttökokonaisuudeksi, jonka valossa ihminen pystyy kohtaamaan oliot”. Toisin sanoen *olemalla* maailmassaan ihminen realisoi tiettyjä mahdollisia toimintatapoja ja suhtautuu kohtaamiinsa asioihin ja olioihin tiettyjä ”intressejä” tai ”aikomuksia” omaten samalla määrittäen itseään sekä sitä, millaisiksi maailmalliset toimintamahdollisuudet konkreettisesti toiminnassa osoittautuivat. Toisin sanoen inhimillisessä elämässä on kyseessä viime kädessä tämä elämä itse, ja juuri edellä esitellyn ajattelukulun myötä olemme saaneet kyseiselle väitteelle positiivista sisältöä.

Juuri tämän Heideggerin ajatuskulun eksplikaatio suhteessa mahdollisuuden käsitteeseen, siten kuin Heidegger sitä soveltaa, antaa meille lopulta avaimet ymmärtää Bubnerin esittelemä Heideggerin filosofian perusprobleemi. Tietty käytännöllisessä toiminnassa realisoituva ”merkitsevyys” – tapamme olla maailmassa määrätyn tavoin – merkinnee nimittäin samalla sitä, että jätämme lukemattomia muita *mahdollisia* tapoja olla maailmassa määrätyn tavoin ”silleen” (auf sich beruhen lassen), kuten Günter Figal toteaa. Huomiomme

kiinnittyessä johonkin maailmassa kohdattuun jää lukemattomia muita, mahdollisia maailmassa-olon aspekteja siis kätköön. Lisäksi vaikuttaa olevan niin, ettei inhimillinen olemassaolo *ollessaan* käyttökokonaisuutena ymmärrettynä maailmassa, voi koskaan ”havaita” tai suhtautua samalla maailmaan *kokonaisuudessaan*, sikäli kun juuri tämä maailman kokonaisuus *mahdollisten* toimien ja suhtautumistapojen kokonaisuutena on *edellytys* sille, että inhimillinen olemassaolo voi ylipäänsä toimia maailmassa *tietyin* tavoin. Näin ollen maailman *kokonaisuus* eräänlaisena inhimillisen toiminnan ”mahdollisuustilana” on Heideggerin analyysissä ymmärrettävä siksi ”määräytymättömäksi” (Unbestimmte) ja ”ilmaistemattomaksi” (Unaussprechliche), joka ei koskaan voi tulla sellaisenaan suhtautumisen kohteeksi, *kun* suhtaudumme johonkin maailmalliseen määrättyin tavoin. Toisaalta on tällainen maailman ”määräytymättömyys” samanaikaisesti omaa ”määräytymättömyyttämme”, joka siten viimekädessä muodostaa myös toimintamme ja maailmassa-oleilumme *vapauden*. Tällainen inhimillisen elämän suhteen määritetty mahdollisuuden käsite on siis se, mistä Heideggerin inhimillisen elämän maailmassa-oleilun analyysissä viimekädessä on kyse, Figal esittää. (Figal 2007a, 65–66.)

”Ymmärtäminen” inhimillisen olemassaolon tai elämän toteutumisen mielenä tarkoittaa siis paitsi käytännöllistä kykenemistä, myös suhtautumista *mahdollisuuksiin*, jotka ovat ainakin osittain toisensa poissulkevia. Tällaista ymmärtämisessä ilmenevää erityistä suhdetta mahdollisuuksiin Heidegger kutsuu *Olemisessa ja ajassa* myös ”luonnokseksi” (Entwurf) (OA, 187; SZ, 145). Kun kiinnitetään huomio siihen, kuinka Heidegger kutsuu inhimillistä olemassaoloa tai elämää myös ”heitetyksi mahdollisuudeksi” (geworfene Möglichkeit) (OA, 186; SZ, 144), alkaa Heideggerin teoksen kokonaisargumentti viimein hahmottua<sup>47</sup>. Kulloinenkin inhimillinen olemassaolo ymmärtää itseään – elää elämäänsä – aina tietynlaiseksi määrittyneen maailman puitteissa. Juuri nämä puitteet *faktisuudessaan* muodostavat sen mahdollisuustilan, jonne inhimillinen olemassaolo tai Dasein on ”heitetty” tai ”jätetty”. Maailma kokonaisuudessaan ei kuitenkaan ole inhimillisen olemassaolon

---

<sup>47</sup> ”Luonnoksen” (Entwurf) ja ”heitetyn mahdollisuuden” (geworfene Möglichkeit) välinen suhde paljastuu saksan kielessä jo puhtaan terminologisella tasolla, joka jää *Olemisen ja ajan* suomennoksessa kokonaan välittymättä. Kuten jo Heideggerin *terminologisista* valinnoista käy ilmi, on valittujen termien määrä viitata edellä esittämäämme ”hermeneuttisen kehän” rakenteeseen ja eksplikoida tämän rakennetta suhteessa mahdollisuuden käsitteeseen.

olemisen mahdollisuuksien – sen ”olemiskyvyn” – suhteen ennalta määrätty, vaan sisältää tietyn *vapauden*, jonka suhteen Dasein viime kädessä *ymmärtää itsensä*. ”Luonnostamalla” itseään kohti mahdollisuuksiaan on inhimillinen olemassaolo siten alituisesti ”enemmän” kuin se tosiasiassa on” (OA, 188). Kuitenkin samalla realisoidessaan jonkin tietyn maailmassa olemisen ja toimimisen mahdollisuuden määrättyä toimintana, jää maailma kokonaisuudessaan mahdollisuustilana inhimilliseltä elämältä kätköön.

Juuri nämä kaksi inhimillistä elämää määrittävää aspektia, toisaalta ”ennakoiva” suhde tiettyihin maailmassa-olemisen mahdollisuuksiin, toisaalta tietty ennalta-määrittynyt maailma faktisuudessaan, muodostavat Heideggerin analyysissä ne rajat tai *ääret*, joiden puitteissa inhimillinen elämä toteutuu. Ainoastaan ”ääristään” käsin – kuten Jussi Backman osuvasti toteaa (Backman 2005, 200) – inhimillinen elämä voi siis ymmärtää itseään. Ainoastaan suhteessa tietynlaisena *avautuneeseen* maailmaan<sup>48</sup> – ainoastaan suhteessa tietynlaiseen *horisonttiin* – voi inhimillinen kohdata asioita ja olevia maailmassa määrätyn merkityksen omaavina tai pyrkiä selvyteen suhteessa itseensä ja omaan luonteeseensa.

Juuri tällaisesta kysymyshorisontista käsin tulee siis Heideggerin filosofiassa inhimillisen elämän äärellisyys kysymykseksi. Palauttakaamme mieliin se, mitä Heidegger totesi eräässä pian *Olemisen ja ajan* jälkeen pidetyssä luentokurssissa. Hän kirjoitti:

”Äärellisyys ei ole jokin ominaisuus, joka olisi liitetty meihin [inhimilliseen olemassaoloon], vaan olemisemme perusluonne. Mikäli haluamme tulla siksi, mitä me olemme, emme voi hylätä tätä äärellisyyttä tai huijata itseämme sen suhteen, vaan meidän on varjeltava sitä. Tämä [äärellisyytemme] suojeleminen on äärellisenä olemisemme sisäinen tapahtuma, siis sisäinen äärellistymisemme. Äärellisyys on ainoastaan todellisessa äärellistymisessä.” (Heidegger 1983, 8.)

Varsinainen filosofinen ongelma, joka Heideggerin esityksen mukaan siis äärellisyyteen liittyy ei ole niinkään olemassaolomme käytännöllisen ja toiminnallisen aspektin tavoittaminen, vaan inhimillisen elämän *äärellisyyden* asianmukainen tavoittaminen. Juuri suhteessa tähän kysymykseen tulee lopulta myös termi ”faktisuuden hermeneutiikka”

---

<sup>48</sup> Heideggerin mukaan inhimillinen elämä jopa ”on” avautuneisuutensa (Erschlossenheit) (Heidegger 2000, 173; SZ, 133).



ymmärrettäväksi. Kuten edellä olemme nähneet, oli faktisuus toinen nimitys omalle tavallemme olla olemassa ja elää elämäämme aina tietynlaiseksi mahdollisuustilaksi määrittyneen maailman puitteissa. Toisaalta sisältyi tähän olemistapaamme samalla tietynlainen tendenssi ymmärtää itsemme tällaisen toimintamme mahdollisuustilaksi määrittyneen maailman puitteista käsin. Niinpä on mahdollista väittää, että inhimillisellä elämällä on *itsellään* hermeneuttinen rakenne, sen pyrkiessä ymmärtämään *itsensä* suhteessa maailmaansa. Näin ollen faktisuuden hermeneutiikka ei ole ainoastaan nimitys sellaiselle filosofialle, joka pyrkii kuvaamaan inhimillisen elämän rakennetta maailmassa-oleiluna vaan jotakin, joka määrittää tätä olemassaoloa itsessään (Figal 1996b, 33–34)<sup>49</sup>.

Tällaisesta kysymyksenasettelusta käsin tulee filosofisen analyysin tehtäväksi sellaisen kysymyksen ratkaiseminen, joka koskee sitä, kuinka inhimillinen elämä voi omasta faktisuudestaan käsin produktiivisella tavalla käsittää itsensä ja oman olemisensa luonteen tälle itselleen oikeutta tehden. Tällainen kysymys ei kuitenkaan ole yksinomaan faktisen inhimillisen elämän asia, vaan *samalla* jotakin, joka muodostuu myös inhimillistä olemassaoloa käsittelevän filosofian tehtäväksi. Suhteessa kysymykseen äärellisyydestä ja toisaalta kysymykseen elämään kuuluvasta ymmärtävästä itesuhteesta on tällainen kysymys mahdollista muotoilla kysymykseksi koskien sitä, kuinka inhimillinen elämä voi elämän äärellisyydestä käsin käsittää itsensä kuitenkin äärellisyydestään luopumatta, ja toisaalta millaiseksi muodostuu tällaisesta kysymyksenasettelusta käsin motivoituva filosofia ”äärellisyyden filosofiana”. Juuri suhteessa tällaiseen problematiikkaan tarttuu Heidegger aristoteeliseen *fronēsis*-käsitteeseen.

---

<sup>49</sup> Mainittu ”hermeneuttinen kehä” määrittää siis Heideggerin analyysissä paitsi filosofista tutkimusta, myös sen ”kohdetta” eli inhimillistä olemassaoloa (vrt. OA, 380–381).

### 3.4. Martin Heideggerin tulkinta Aristoteleen käytännöllisen järkevyyden käsitteestä

#### 3.4.1. Aristoteleen *Etiikan* problematiikan rekonstruointi Heideggerin kysymyksenasettelun suhteen

Maailma avautuu inhimilliselle elämälle olioiden ja asioiden kokonaisuutena, jossa oliot koetaan eli *ymmärretään* erilaisia toiminnallisia mahdollisuuksia inhimilliselle olemassaololle tarjoavina. Faktinen elämä merkitsee näin ollen inhimillistä elämää, joka toteutuu ja jota on toteutettava erilaisten toiminnallisten yhteyksien kokonaisuudeksi jäsentyneessä maailmassa. Luennoissaan ja kirjoittaessaan Aristoteleen filosofiasta ja erityisesti tämän etiikasta on Heidegger kiinnostunut tähän sisältyvästä mahdollisuudesta muotoilla uudelleen juuri edellisen ”faktiseksi elämäksi” kutsutun ilmiön perusrakenne (Stolzenberg 2005, 137). Esimerkiksi edellä mainitussa ”Natorp-selonteoksi” kutsutussa kirjoitelmassa Heidegger aloittaa käsittelynsä ei Aristoteleen filosofian analyysillä, vaan tarkastelemalla faktisen elämän rakennetta. Kuten edellä on esitetty, voimme kutsua faktista elämää myös käsitykseksi ”elämästä ymmärtämisenä” ja vieläpä sellaisena ymmärtämisenä, jota määrittää tietynlainen itsesuhde.

Juuri suhteessa edellisiin kysymyksiin sekä näihin sisältyvään ongelmaan liittyen elämään itseensä sisältyvän elämänymmärryksen toteutumistapaan ja luonteeseen Heidegger vetoaa Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikkaan* ja erityisesti tämän kuudenteen kirjaan, jossa Aristoteles esittää ”käytännöllisen järkevyyden” eli *fronēsis* käsitteensä (vrt. Figal 1996b, 35–36; Backman 2005, 201–203; Figal 2007, 53–55)<sup>50</sup>. Heideggerin pyrkimyksenä ei kuitenkaan ole tarkata *Nikomakhoksen etiikkaa* etiikkaa koskevana teoriana, vaan selvittää

---

<sup>50</sup> On tosin huomioitava, ettei Heideggerin Aristoteles-tulkinnan pääpaino ole yksinomaan Aristoteleen etiikassa. Pikemminkin Heideggerin pyrkimyksenä on osoittaa, kuten Jussi Backman teoksessaan *Omaisuus ja elämä* (2005) esittää, kuinka ”*elämä* on juuri se ilmiö, jonka kreikkalainen ontologia edellyttää, mutta jota se ei kykene ajattelemaan sen omimmassa ilmenemisessä” (Backman 2005, 15). Niinpä Heideggerin huomio mainitussa ”Natorp-selonteossa” kohdistuu Aristoteleen etiikan lisäksi metafysiikkaan (2003, 59–) ja fysiikkaan (2003, 64–). Koska *fronēsis* on käsillä olevan tutkielman perusprobleemin kannalta Heideggerin Aristoteles-tulkinnan keskeisin osio ja koska Hans-Georg Gadamer tarttuu *Wahrheit und Methode* teoksessaan juuri *fronēsis* käsitteeseen pyrkiessään selvittämään oman faktisuuden hermeneutiikkansa keskeisiä piirteitä, ei Heideggerin Aristoteles-tulkinnan kokonaisvaltainen eksplikaatio ole tässä yhteydessä tarpeen.

sitä, minkälaisella tavalla ja minkälaisesta kysymyksenasettelusta käsin Aristoteles ottaa ihmisen ja inhimillisen elämän tutkimuksensa kohteeksi (Stolzenberg 2005, 141). Ennen Heideggerin Aristoteles-tulkintaan syventymistä on kuitenkin välttämätöntä lyhyesti tarkastella sitä, millaisessa yhteydessä Aristoteles tuo käytännöllisen järjen käsitteen *Nikomakhoksen etiikassa* esiin.

”Kaikki taidot ja tutkimukset ja samoin kaikki toiminnat ja valinnat näyttävät tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen. Siksi hyvän on osuvasti sanottu olevan se, mitä kaikki tavoittelevat.” (NE 1094a 1–3.) Näin Aristoteles aloittaa etiikkaa ja inhimillistä käytäntöä ylipäänsä käsittelevän tutkimuksensa. Tällainen määritelmä näyttää kuitenkin avaavan erinäisiä väärinymmärryksen mahdollisuuksia. Voisi esimerkiksi kuvitella, että Aristoteles haluaa nimetä yhden ainoan ”hyvän” – ikään kuin asian tai olevan –, joka on kaiken tavoittelun päämäärä. Näin ei kuitenkaan ole asianlaita, vaan pikemminkin Aristoteles pyrkii, kuten seuraavassa tulemme huomaamaan, esittämään eräänlaisen formaalin elämän määritelmän, jonka mukaan se, mistä inhimillisessä elämässä on viimekädessä kyse, on tämä elämä itsessään hyvänä elämänä. Juuri tällainen määritelmä oli taasen, kuten edellä olemme nähneet, lähtökohta Martin Heideggerin filosofiselle elämää koskevalle analyysille. Siksi on paikallaan tarkastella tarkemmin sitä, kuinka Aristoteles tarkkaan ottaen soveltaa sellaisia käsitteitä kuten ”hyvä”, ”päämäärä”, ”toiminta” ja niin edelleen pyrkien näistä käsin saavuttamaan käsityksen inhimilliselle elämälle ominaisesta toteutumisen tavasta.

Aristoteleen mukaan ”hyvä” on siis se, ”mitä kaikki tavoittelevat”. Tämä ”hyvä”, jonka tavoitteluun pyrkimyksemme ovat suuntautuneet, ei kuitenkaan esimerkiksi Ernst A. Schmidin mukaan ole ensisijassa moraalinen käsite, vaan yksinkertaisesti antaa nimen sille, mitä tavoitellaan ja mihin pyritään (Schmidt 2008, 303). ”Hyvän” käsitteenä voi näin ollen ajatella määrittävän pyrkimyksen ja tavoittelun *kulloistakin* päämäärää. Edellinen väite saattaa tosin vaikuttaa yllättävältä, toteaahan Aristoteles vain hieman myöhemmin jotakin, joka näyttää pikemminkin viittaavan päinvastaiseen tulkintaan. Hänen mukaansa on nimittäin niin, että mikäli ”teoilamme on jokin päämäärä, jota tahdomme sen itsensä vuoksi niin, että tahdomme kaikkea muuta sen saavuttamiseksi, ja jos emme valitse kaikkea muuta jonkin toisen saavuttamiseksi [...] selvästikin tuo päämäärä on hyvä ja paras” (NE 1094a

18–21). Lisäksi tällaisen päämäärän, jota ”tahdomme sen itsensä vuoksi”, määrittäminen ”onnellisuudeksi” (*eudaimonia*) taasen on Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* ensimmäisen kirjan ja ylipäätään koko teoksen eräs keskeisimmistä seikoista. Niinpä ”onnellisuuden” merkityksen selvittäminen suhteessa ”hyvän” käsitteeseen on oltava ensimmäinen askelemme sen ymmärtämiseksi, millä tavoin Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* lähtökohta tulisi käsittää.

Termi ”onnellisuus” on tosin sekin omiaan johdattamaan *Nikomakhoksen etiikan* tulkitsijaa harhaan<sup>51</sup>. ”Onnellisuuteen” voimme nimittäin selvästikin pyrkiä jonkin toisen ”hyvän” kustannuksella. Vaikuttaa olevan niin, että onnellisuuden ja esimerkiksi kunnian välillä voimme valita: voimme hylätä onnellisuuden ja hyvinvoinnin saavuttaaksemme kunniaa ja niin edelleen. Tällaisen väärinymmärryksen mahdollisuus epäilemättä johtuu suurelta osin Aristoteleen käyttämän termin *eudaimonia* käännoksestä juuri onnellisuudeksi. Kuten esimerkiksi John L. Ackrill ja Rüdiger Bubner toteavat, tulisi termillä ”*eudaimonia*” ymmärtää ”onnellisuuden” sijasta pikemminkin ”täydellisenä toteutunutta elämää” tai ”parasta mahdollista elämää” (Bubner 1973, 230; Ackrill 1995, 50). Tällaisen *eudaimonian* määritelmän Aristoteles esimerkiksi Rüdiger Bubnerin sekä Karl-Heinz Volkman-Schluckin mukaan pyrkii saavuttamaan toiminnan rakennetta itseään tarkastellen (Bubner 1973, 230; vrt. Volkman-Schluck 1963, 56–57). Juuri tältä perustalta – mikäli ymmärrämme *eudaimonian* ei niinkään onnellisuudeksi sen nykyisessä merkityksessä, vaan pikemminkin ”täydellisenä toteutuneeksi elämäksi”, jonka määritelmä on määrä saavuttaa toiminnan käsitettä itseään tarkastellen – saavutamme asianmukaisen käsityksen Aristoteleen ajattelutavasta.

Kuinka niin?

Olemme edellä jo viitanneet siihen, kuinka Aristoteleen mukaan sitä, millainen jokin olento on, voidaan selvittää tarkkailemalla sitä, kuinka se ilmaisee itsensä elämäänsä kuuluvassa toiminnassa. Edellä esitellyn pohjalta näyttää kuitenkin se toimi tai toiminta, jonka

---

<sup>51</sup> Kattavan eksplikaation *eudaimonian* roolista *Nikomakhoksen etiikassa* juuri suhteessa sen erinäisiin väärinymmärtämisen mahdollisuuksiin tarjoaa Ackrill 1995.

suorittamisen suhteen inhimillinen elämä määrittäyty, olevan päämäärähakuinen toiminta itsessään. Ihmistä ihmisenä määrittää näin ollen niiden toimien ja suoritusten suunnaton moneus, joihin ihmiset elämässään ryhtyvät. Jokaisessa näistä toimista tai suorituksista on kuitenkin viime kädessä kyse siitä – mikäli pyritään tarkkaamaan näitä erossa niiden spesifistä laadusta –, *onnistuvatko* vai *epäonnistuvatko* ne. Juuri ”hyvä” on Karl-Heinz Volkmann-Schluckin mukaan Aristoteleen termi toimen tai suorituksen onnistumiselle, ja toisaalta ”päämäärä” tai ”työ” nimitys sille, *minkä saavuttamisen nähdessä* toimintaa tai suoritusta voidaan kutsua onnistuneeksi eli hyväksi. (Volkmann-Schluck 1963, 56.) Jos ”hyvä” siis antaa nimen sille, mitä tavoitellaan ja mihin pyritään, voitaneen sitä myös kutsua kulloistakin toimintaa määrittäväksi ”minkä-tähden-aspektiksi” (*for-the-sake-of-which*) (Bubner 1973, 230). Sikäli kuin jokaista ihmisen toimintaa määrittää jokin ”hyvä” tai jokin ”minkä tähden” se suoritetaan, seuraa kysymys – mikäli oletamme, ettemme ”valitse kaikkea muuta jonkin toisen saavuttamiseksi” – näiden toiminnan päämäärien keskinäisestä järjestyksestä ja paremmuudesta tai huonommuudesta. ”Korkein” (supreme) päämäärä toiminnalle on näin ollen jotakin sellaista, joka kattaa kaikkien partikulaaristen päämäärien merkityksen, ei kuitenkaan näiden päämäärien summana tai näistä erillisenä yhtenä tietynä päämääränä (Bubner 1973, 230–231). Näin ollen voimme Rüdiger Bubneria seuraten alustavasti esittää, että *eudaimonia* on termi, jonka on määrä säilyttää ja selvittää kaikkien partikulaaristen päämäärien merkitys *suhteessa niiden onnistumiseen* (Bubner 1973, 231; vrt Ackrill 1995, 48).

Sitä aluetta, jolla inhimillinen elämä päämääriin suuntautuneena toteutuu, nimittivät kreikkalaiset termillä *praxis*. Juuri *praxis* kokonaisuutena muodostaa siis nimityksen sille erilaisten inhimillisten päämäärään suuntautuvien toimien moneudelle, jonka rakennetta olemme edellä tarkastelleet. *Praksiksen* puitteissa eivät erinäiset inhimilliset toimet ja suoritukset kuitenkaan tapahdu isoituina ja toisistaan erotettuina, vaan muodostavat jonkinlaisen kokonaisuuden, joka laajimmassa mahdollisessa mielessä ajateltuna muodostaa kokonaisen inhimillisen kanssa-olemisen valtakunnan (Volkmann-Schluck 1963, 57). Tällä alueella ihmiset tavoittelevat moninaisia asioita ja moninaisia päämääriä, monissa toimissaan onnistuen, monissa epäonnistuen. Se viimekätinen päämäärä, *jonka vuoksi* ihmiset erinäisiä toimiaan ja suoritustiaan suorittavat, ei kuitenkaan ole yksinomaan tässä tai tuossa asiassa

onnistuminen, vaan onnistunut ihmisenä oleminen ylipäänsä, Karl-Heinz Volkmann-Schluck toteaa (Volkmann-Schluck 1963, 57). Tällainen ”elämässä onnistuminen” ei kuitenkaan selvästikään ole jotakin, joka olisi mahdollista *erottaa* elämästä sen lopputuloksena ja tuotteena, vaan pikemminkin se sisältyy jokaiseen ihmisen toimintaan ja suoritukseen sen horisonttina. Lyhyesti ilmaistuna on tällainen onnistunut elämä eli *eudaimonia* siis John L. Ackrillin mukaan ”tekemistä hyvin” (*eupraxia*), ei tämän tekemisen tulosta: *elämä*, ei elämän palkinto (Ackrill 1995, 51). Toisin sanoen on *eudaimonia* luonnehdinta elämälle, jossa elämään itseensä sisältyvät mahdollisuudet ovat toteutuneet täysimääräisimmin: jossa onnistuneiden toimien myötä on mahdollista puhua myös elämän itsensä onnistumisesta.

Määrittämällä *eudaimonia* täydellisenä toteutuneena elämänä inhimillisen toiminnan viimekätiseksi päämääräksi, näyttää Aristoteles siis tähtäävän tietystä mielessä formaaliin elämän rakenteen *teleologiseen* määritelmään, ei niinkään jonkin tietyn yksittäisen hyvänä pitämämme *asian* määrittämiseksi joksikin muita käytännöllisiä päämääriämme korkeammaksi ja tavoiteltavammaksi. *Eudaimonia* jonakin, jota ”tahdomme sen itsensä vuoksi” määrittää näin ollen tällaisen käsitteen *loogista* roolia suhteessa erilaisiin toimintamme ja tahtomisemme päämääriin, kuten Ackrill toteaa (Ackrill 1995, 47). Tällainen ”formaali” tai ”looginen” *eudaimonian* määrittely inhimillisen toiminnan ja elämän lopulliseksi päämääräksi voidaan edellisen perusteella ilmaista siis myös seuraavasti: inhimillisessä toiminnassa eli *elämässä* on kyse tästä elämästä itsestään *hyvänä* elämänä. Tällainen määritelmä taas näyttää vastaavan kokolailta sitä, millaiseksi Martin Heidegger määritteli inhimilliselle olemassaololle ominaisen olemisen tavan: inhimillinen olemassaolo on oleva, ”jonka olemisessa on *kyseessä* itse tämä oleminen” (OA, 32).

Heideggeria ei kuitenkaan yksinomaan kiinnosta Aristoteleen rakenteellinen elämän määrittely, vaan myös kysymys Aristoteleen inhimillisen elämän toteutumisen tavalle suhteessa sen onnistumiseen antama sisällöllinen määrittely. Tällainen kysymys näyttää näet seuraavan *Aristoteleen* elämän viimekätiselle päämäärälle antamasta formaalista määrittelyksestä itsessään. Mikäli elämän lopullinen päämäärä on elämä itsessään eli elämä hyvänä ja täydellisenä toteutuneena elämänä, minkälainen on tällaisen elämän spesifi muoto ihmisen kohdalla? Tällainen määrittely ei voi seurata yksinomaan inhimillisen toiminnan rakenteen

*formaalista* määritelmästä. Juuri tästä syystä on Aristoteleen katsannon mukaan esimerkiksi mahdollista kiistellä siitä, *mitä eudaimonia* hyvänä tai täydellisesti toteutuneena elämänä merkitsee, mutta ei siitä, *että* se on jotakin, johon kaikki pyrkivät (vrt. Ackrill 1995, 50)<sup>52</sup>.

Niinpä Aristoteles toteaa: ”[m]utta ehkä onnellisuuden sanominen suurimmaksi hyväksi vaikuttaa itsestäänselvyydeltä ja ehkä siksi halutaan tarkempi selvitys siitä, mitä se on. Ehkä tämä kävisi päinsä, jos käsittäisimme, mikä on ihmisen tehtävä.” (NE 1097b 22–25.) Kysymykseen koskien ihmisen ”tehtävää” eli hänelle ominaista ”saavutusta” tai ”elämänilmaisua” (*ergon tou anthrōpou*) olemme jo edellä tutustuneet. Suhteessa inhimilliseen elämään liittyi tämä kysymys sen käsittämiseen, minkälainen on inhimilliselle elämälle ominainen toteutumisen tapa. Tämän kysymyksen alustavaksi vastaukseksi olemme edellä esittäneet ihmisen ryhtymistä erinäiseen toimiin ja suorituksiin, joissa he tähtäävät näiden onnistumiseen. Tällainen vastaus, sekä siitä johtamamme käsitys onnistuneesta elämästä, ei sinällään kuitenkaan vielä riittänyt ”täydellisenä toteutuneen elämän” *sisällölliseksi* määritelmäksi. Samalla olemme kuitenkin jo viitanneet suuntaan, josta mahdollista vastausta voidaan etsiä.

Kuten Karl-Heinz Volkmann-Schluck totesi, tähtäävät ihmiset toimissaan näiden onnistumiseen. Sitä, *minkä suhteen* näitä toimia voidaan kutsua onnistuneiksi, nimitimme edellä taasen näille toiminnoille ominaiseksi ”työksi”, päämääräksi” tai ”tehtäväksi”. Niinpä ihmiselle ominainen ”työ” tai ”tehtävä”, jonka suhteen voimme kutsua hänen elämänsä onnistuneeksi, olisi nähtävä inhimillisessä toiminnassa itsessään ilmeneväksi ihmisen itsensä ”työksi” tai ”tehtäväksi” (*Menschenwerk*) (Volkmann-Schluck 1963, 58). Mikä siis olisi se ihmiselle ominainen tehtävä, jonka toteuttamiseen hän on elämässään suuntautunut? Edellä olemme jo esittäneet, kuinka elämässä ylipäättään sekä inhimillisessä elämässä aivan erityisellä tavalla on kyse tästä elämästä itsestään onnistuneena eli hyvänä elämänä. Kuten

---

<sup>52</sup> Kuvaavasti esimerkiksi Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* erään saksantajan, Franz Dirlmeierin mukaan ei Aristoteleen pyrkimyksenä ole vastata kysymykseen koskien sitä, ”kuinka me tulisimme onnellisiksi”, vaan pikemminkin osoittaa eräänlaisen tapausesimerkin kautta millaisena *sellainen elämä* näyttäytyy, jossa ”hyveellistä” elämää toteutetaan de facto (Dirlmeier 2008, 372). Mikäli on näin, erittäin kyseenalaiseksi tulee mahdollisuus ”johtaa” Aristoteleen etiikasta jonkinlaisia normatiivisia, toimintaa ohjaavia periaatteita, joita olisi mahdollista soveltaa kulloisestakin käytännöllisestä toiminnallisesta kontekstista riippumatta.

Aristoteles itse toteaa, ei elämä ilman lisämääreitä sovellu kuitenkaan nimitykseksi sille, mistä inhimillisessä elämässä viimekädessä on kyse, sillä ”etsimme sitä, mikä on ominaista vain ihmiselle” (NE 1097b 35). Sekä ”ravinnon käyttämiseen ja kasvuun rajoittuva elämä” ja ”aistiva elämä” eivät näin ollen voi tulla kyseeseen etsittäessä määritelmää inhimilliselle elämälle ominaiselle toteutumisen tavalle, hän toteaa (NE 1098a 1). Niinpä ”jäljelle jää elämä sielun järjellisen osan mukaisena toimintana” (NE 1098a 4). Mutta mitä ”järki” ihmisen olemuspiirteinä tarkalleen ottaen merkitsee?

Äärimmäisen yleisellä tasolla ilmaistuna mahdollistaa järki eli *logos* ihmiselle olemuksellisesti kuuluvana seikkana hänen suhteensa maailmaan (Volkman-Schluck 1963, 59). Tietty välillisuus, joka näyttää määrittävän nimenomaan inhimilliselle elämälle ominaista suhdetta ympäröivään todellisuuteen, on nimittäin juuri *logoksen* ansiota inhimillisessä elämässä, kuten Jussi Backman esittää (Backman 2005, 136). Ainoastaan järjen ansiosta omaavat ihmiset siis *suhteen* maailmaan ”vapaana suhtautumisena kaikkeen siihen, mitä on” (Volkman-Schluck 1963, 59). Järjellisyydestään johtuen eivät ihmiset siis ole kuten eläimet sidottuja välittömästi havaitsemaansa, vaan kykenevät ottamaan etäisyyttä välittömästä ja asettamaan sen eteensä ”sellaisena kuin se on” (Volkman-Schluck 1963, 59; vrt. GW 1, 447). Lyhyesti ilmaistuna määrittää siis ainoastaan inhimillistä elämää suhde todellisuuteen, jonka puitteissa on mahdollista ottaa asioita ja asiantiloja ”todesta”, pelkän asiantilojen rekisteröinnin ja niihin reagoimisen sijasta.<sup>53</sup> Toisin sanoen ihmiselle ominainen tehtävä tai työ on havaittavissa sellaisessa elämässä, joka toteutuu sielun järjellisen osan mukaisena toimintana, mutta tämä toiminta kaikkein alkuperäisimmässä muodossaan muodostuu yksinomaan ihmisen *järjellisestä* todellisuussuhteesta.

Hyvä elämä järjellisenä elämänä merkitsee esimerkiksi Günter Figalin mukaan sellaisen *elämänmuodon* tai *elämäntavan* (Lebenshaltung) saavuttamista, joka on ”alati todellista”

---

<sup>53</sup> Aristoteleen tavoite ei tietenkään ole väittää, että ihminen tavoittelisi järkeä ja järjellistä elämää jonakin tietynä yhtenä ”asiana”, joka olisi kaiken tavoittelun päämäärä. Pikemminkin Aristoteleen tavoitteena on uskoaksemme esittää, että ihmisen pyrkimykset, tavoitteet ja toimet ovat inhimillisiä *ainoastaan* silloin, kun ne ovat ”järjellisiä” eli jäsentyneet tämän tietyn sielunosan kokonaisperiaatteen alaisuuteen. Tällaisen ihmisen ”työtä” tai ”tehtävää” koskevan kokonaisuuden avulla pyrkisi siis ikään kuin antamaan lisäselvityksen edellä esittelemästämme elämän formaalista määritelmästä.



(forwährend wirklich) (Figal 2007a, 57). Tällaisesta järjen määrittämälle elämälle ominaisesta toteutumistavasta tarjoaa Aristoteles kuitenkin – ainakin Martin Heideggerin tulkinnan mukaan – ambivalentin luonnehdinnan. *Nikomakhoksen etiikan* kuudennessa kirjassa Aristoteles nimittäin palaa edellä esittelemäämme kysymykseen elämälle ominaisen järjellisyuden toteutumistavasta. Tässä teoksensa osiossa, joka muodostuu sittemmin määrääväksi myös Hans-Georg Gadamerin Aristoteleen filosofian sovellukselle, Aristoteles käsittelee erilaisia sielun järjellisen osan toimintavalmiuksia sekä näitä vastaavia hyveitä. Hän kirjoittaa: ”olettakaamme, että sielu myöntämällä tai kieltämällä pitää hallussaan totuutta viiden valmiuden kautta. Ne ovat taito, tieteellinen tieto, käytännöllinen järki, viisaus ja tajuava järki.” (NE 1139b 14–17). Aristoteleen mainitsemasta viidestä sielun järjellisen osan toimintavalmiudesta *Heideggeria* kiinnostaa erityisesti käytännöllinen järki eli *fronēsis* sekä viisaus eli *sofia* (Heidegger 2003, 53; Figal 2007a, 57). Kun sekä *fronēsis* että *sofia* ovat Aristoteleen mukaan sielun järjellisen osan toimintavalmiuksia, kumman suhteen Aristoteles *viime kädessä* määrittelee ”täydellisenä toteutuneen elämän” eli sen elämäntavan, josta hyvässä elämässä on kyse? Toisin sanoen jos käsitys elämästä itseensä viittaavan struktuurin omaavana ilmiönä löytyy jo Aristoteleelta, kuinka Aristoteles itse ymmärtää tämän inhimillisen elämän korkeimman toteutumistavan? Tällainen on lyhyesti referoituna se kysymyshorisontti, josta käsin Heidegger lukee *Nikomakhoksen etiikkaa*.

### 3.4.2. Martin Heideggerin suorittama Aristoteleen *Etiikan* ”toisinto”

Elämämme ei ole jotakin, joka yksinomaan toteutuu tapahtumana, vaan elämäämme kuuluu olennaiselta osin se, että pyrimme suhtautumaan elämäämme: pyrimme ohjaamaan, hallitsemaan tai suuntaamaan elämäämme. Tällainen on se tutkielmamme perusprobleemi, johon nähden olemme kiinnostuneet Heideggerin filosofiasta. Juuri *fronēsiksesta* Heidegger katsoo löytävänsä vastinkappaleen ja mallin tällaiselle elämään itseensä kuuluvalla järjellisyydelle, jonka suhteen on mahdollista ratkaista kysymys siitä, kuinka elämä inhimillisenä elämänä kykenee tavoittamaan itsensä.

Heideggerin tapa tarttua Aristoteleen *fronēsiksen* määritelmään ei toki ole perusteetonta. *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles näyttää nimittäin tosiasiaassa esittävän käytännöllisen

järkevyyden sellaisesta horisontista käsin, joka oikeuttaa Heideggerin tulkinnan<sup>54</sup>. Juuri *fronēsis*essä näyttää näet Aristoteleen itsensä mukaan olevan kyse sellaisesta elämään kuuluvasta järkevyydestä, jonka myötä ihmiset tavoittavat maailmassa tapaamiaan asioita ja olioita toiminnallisia mahdollisuuksia oman elämänsä suhteen avaavina. Aristoteleen mukaan *fronēsis* on siis ”[sielun] totuudenmukaiseen päättelyyn kykenevä toimintavalmius sellaisten asioiden suhteen, jotka ovat ihmisille hyviä tai pahoja” (NE 1140b 4–7). Tällaisen toimintavalmiuden omaava ja sitä toteuttava ihminen on silloin Aristoteleen itsensä sanoin kykenevä ”harkitsemaan hyvin [suhteessa siihen], mitä asiat ovat hänelle hyviä ja hyödyllisiä, ei vain jollakin erikoisalueella kuten terveyden tai kunnan kohdalla, vaan ylipäänsä hyvän elämän suhteen” (NE 1140a 25–28). Tällaisen ”harkinnan” kohteita Aristoteleen mukaan taasen asiat, jotka voivat olla toisin, sillä ”kukaan ei harkitse asioita, jotka eivät voi olla toisin tai joilla ei ole päämäärää, joka olisi toiminnan kautta tavoitettava hyvä” (NE 1141b 11–12). Näin ollen *fronēsis*en alaan kuuluvat, kuten Theodor Ebert toteaa, sen henkilön *toimintamahdollisuudet*, kenen toiminnasta kulloinkin on kyse (Ebert 1995, 173). Toisaalta ”hyvänä harkintana” on *fronēsis* samalla myös eräänlaista ”neuvonpitoa itsensä kanssa” suhteessa ”hyvään elämään kokonaisuudessaan” (Ebert 1995, 166).

Lyhyesti ilmaistuna on siis aristoteelisessa käytännöllisen järkevyyden määritelmässä kyse sekä *todellisuussuhteesta* että *itsesuhteesta* ja lopulta eräänlaisesta varhaisesta ymmärtävän elämän määritelmästä. Mikäli on näin, vaikuttaisi mielekkäältä, että Aristoteles määrittäisi myös onnellisuuden eli täydellisenä toteutuneen elämän juuri *fronēsis*en suhteen. Pyrkihän Aristoteles, mikäli Rüdiger Bubneria ja Karl-Heinz Volkman-Schluckia on uskominen, voittamaan onnellisuuden määritelmän juuri inhimillisen käytännön rakennetta tarkastellen. Yllättävää kyllä ei näin ole asianlaita. *Nikomakhoksen etiikan* kymmenennessä kirjassa Aristoteles nimittäin palaa kysymykseen onnellisuudesta elämän päämääränä. Tässä kirjassa

---

<sup>54</sup> *Fronēsis*en käsitteen tulkinnallisuuden suhteen on merkillepantavaa, ettei esimerkiksi siitä, kuinka *fronēsis* tulisi kääntää saksan- tai englannin kielelle vallitse täyttä yksimielisyyttä. Theodor Ebertin mukaan on termi esimerkiksi käännetty niin ”neuvokkuudeksi” (Klugheit), ”siveelliseksi oivallukseksi” (sittliche Einsicht), ”käytännölliseksi viisaudeksi” (practical wisdom), ”käytännölliseksi älykkyydeksi” (practical intelligence) kuten myös vaikeasti suomen kielelle kääntyvällä termillä ”prudence” (Ebert 1995, 172). Suomalainen Jussi Backman taasen ehdottaa *fronēsis*en käännökseksi ”käytännöllisen järjen” lisäksi ”sydämen näkökykyä” sekä ”kaukonäisyyttä” (Backman 2005, 201). Käsillä olevassa tutkielmassa on termistä käytetty usein suomennosta ”käytännöllinen järkevyys”.

ja erityisesti sen luvussa seitsemän Aristoteles päätyy asettamaan teoreettisen ja mietiskelevän elämän käytännöllistä korkeammalle ja samalla määrittämään myös elämälle ominaisen täysimääräisen toteutumisen eli *eudaimonian* tällaisen järjen perusteella (NE esim. 1177a 11–18). Hän toteaa:

”Meidän on tehtävä itsemme kuolemattomiksi siinä määrin kuin se on mahdollista ja tehtävä kaikkemme elääksemme sen mukaan, mikä meissä on korkeinta. Sillä vaikka se olisi vähäistä, se ylittää kaiken voimassa ja arvokkuudessa. Ja se näyttää olevan se, mitä kukin on, sillä se on määräävä ja parempi osa. Olisi outoa, jos ei valittaisi omaa elämää, vaan jonkin muun elämä. Ja edellä sanottu sopii yhteen nyt todetun kanssa: se, mikä on ominaista jollekin, on luonnostaan sille parasta ja nautinnollisinta. Ihmisille sitä on elämä järjen mukaan, koska järki ennen muuta tekee ihmisen ihmiseksi. Tämä elämä on siis onnellisinta.” (NE 1177b 34–1178a 7.)

Juuri tähän Aristoteleen etiikkaan sisältyvään kaksitahoisuuteen Heidegger tarttuu omassa Aristoteleen *Etiikan* ”toisinnossaan”<sup>55</sup>. Heideggerin kriittinen huomio suhteessa Aristoteleen etiikkaan lienee arvattavissa jo sen pohjalta, kuinka olemme edellä pyrkineet määrittämään Heideggerin filosofiaa aivan erityisessä mielessä äärellisyyden filosofiaksi: siinä missä Aristoteles tietyllä tapaa tekeekin oikeutta *inhimilliselle elämälle* ominaisella tavalla toteutua eli käytännölliselle järjelle, näkee hän ihmisen elämän viimekätisen ja varsinaisen päämäärän – täydellisenä *toteutuneen* elämän – pikemminkin *theoriassa* ja ”viisaudessa” eli *sofiassa*, joka merkitsee kykyä käsittää ”todellisuus perustavien periaatteidensa valossa” (Backman 2005, 107–108). Näin ollen Aristoteles ei Heideggerin väitteen mukaan tee *tosiasiassa* oikeutta *fronēsiksesta* löytyvälle mahdollisuudelle käsittää inhimillinen elämä siitä itsestään

---

<sup>55</sup> ”Toisinto” on Jussi Backmanin suomennos Heideggerin soveltamalle termille ”Wiederholung”, jolla Heidegger itse kuvaa tapaansa suhtautua ja lukea kriittisesti aikaisempia filosofeja ja erityisesti Aristotelesta (Backman 2005, 58–63). Hyvin yleisellä tasolla voidaan Heideggerin suhtautumistapaa länsimaisen ajattelun traditioon – josta esimerkiksi Aristoteleen *Etiikan* toisinto on eräs esimerkki – kuvata myös hänen itsensä käyttämällä käsitteellä ”destruktio”. Günter Figalin sanoin ei tällainen destruktio tradition kritiikkinä suuntaudu ensisijaisesti esimerkiksi filosofiseen traditioon itseensä, vaan *siihen rooliin*, joka tällä traditiolla on *nykyhetkessä ajattelussa* (Figal 2007a, 30). Tällainen Heideggerin harjoittama tradition roolin destruktio ei tietenkään toteudu yksinomaan Aristoteleen etiikan ja käytännöllisen järjen käsitteen kriittisen uudelleentulkinnan myötä, vaan suuntautuu viimekädessä *koko* länsimaista filosofista perinnettä ja siihen sisältyviä ajattelun lähtökohtia vastaan (ks. esim. Backman 2005, 112–113; vrt. OA § 6). Kuitenkin voidaan Heideggerin suorittama Aristoteleen käytännöllisen järkevyyden käsitteen toisinto nähdäksemme käsittää *erääksi* esimerkiksi hänen ”destruktiivisesta” lukutavastaan suhteessa klassisiin filosofeihin. Niin radikaalilla ja suorastaan väkivaltaisella tavalla Heidegger *fronēsiksen* lopulta yhteydestään nimittäin irrottaa.

eli sille ominaisesta toteutumisen tavasta käsin (vrt. Backman 2005, 257–258; Stolzenberg 2005, 142).

Tällainen väite onkin ymmärrettävä sikäli kun – kuten olemme edellä viitanneet – on Aristoteen filosofia Heideggerille ylipäätään erityisen leimallinen esimerkki länsimaisen filosofian ja metafysiikan pyrkimyksestä palauttaa oleva siihen, joka on ajattelulle korkeimmassa määrin tavoitettavissa ja siten kaikkein *läsnä olevinta* (vrt. Backman 2005, 109). Käsillä olevan tutkielman perusprobleemin suhteen meitä kuitenkin kiinnostaa Heideggerin kriittistä Aristoteles-luentaa enemmän se Jussi Backmanin nimeämä ”Heideggerin ja Aristoteleen ontologisen kohtaamisen ’eettinen’ ulottuvuus” kysymyksenä koskien inhimillisen elämän ”omintakeisuutta” tai ”omaehtoisuutta” (Backman 2005, 111), *joka* on eksplikoitavissa Heideggerin Aristoteleen käytännöllisen järjen *sovelluksen* kautta. Meidän on siis kysyttävä: millaisen mahdollisuuden inhimillisen elämän toteuttamisrakenteen eksplikaatiolle Heidegger sitten näkee *fronēsisessä*?

Edellä on lyhyesti kuvailtu sitä, kuinka Aristoteles introdusoi onnellisuuden tai täydellisenä toteutuneen elämän käsitteen suhteessa kysymykseen inhimillisessä toiminnassa toteutettavista päämääristä. Tällaisen eksplikaation oli määrä tuoda julki se, kuinka inhimillinen toiminta tai teko suoritetaan aina jonkin päämäärän *tähden*. ”Hyvä” oli siis Aristoteleen käyttämä nimitys sille, *minkä tähden* tietty toiminta suoritetaan. Toisaalta, koska jokainen toiminta sisältää tietyn päämäärän, seuraa näin kysymys sellaisesta hyvästä tai päämäärästä, joka kattaa kaikkien partikulaaristen päämäärien tai toimintojen ”minkä tähden” aspektien merkityksen. Tämän olemukseltaan *aristoteelisen* rakenteen Heidegger kirjoittaa teoksessaan *Oleminen ja aika* auki lähes suoraan todetessaan kuinka:

”Mukautuvuuskokonaisuus, joka esimerkiksi verstaassa konstituoii käsilläolevaa käsilläolevuudessaan, ’edeltää’ yksittäistä välinettä, samoin kuin maatila kaikkine tarvekaluineen ja ulkotiloineen. Mukautuvuuskokonaisuus johtaa itse kuitenkin takaisin siihen ’mihin’, jolla ei ole enää mitään mukautuvuutta. Tämä ei ole enää oleva, jolla on käsilläolevan olemistapa maailman sisällä, vaan oleva, jonka oleminen on määritetty maailmassa-olemisena, ja jonka olemismuotoon kuuluu itse maailmallisuus. Tämä ensisijainen ’mihin’ ei ole jälleen jotakin ’siihen’ mihin jokin mukautuu.

*Ensisijainen 'mihin' on jotakin 'jonkin tähden'. Mutta tämä 'jonkin tähden' on aina ominaista täälläolon olemiselle, kun täälläolo on olemisessaan olemuksellisesti olemisensa tähden, kun täälläololla on olemisessaan kyseessä itse tämä oleminen.”* (OA, 115–116 kursivoinnit minun.)

Se viimekätinen päämäärä, jonka toteuttamiseen inhimillinen elämä on suuntautunut, on siis Heideggerin tulkinnassa tämä elämä itse *mahdollisuutena* – kuten edellä olemme todenneet. Toisin sanoen elämässä on kyse viime kädessä elämästä itsessään ja elämää elämänä koskevan filosofisen kysymyksen on määrä orientoitua *tämän* perustavan rakenteen mukaisesti eikä esimerkiksi redusoida elämää johonkin sellaiseen olemistapaan, joka ei ole sille ominaista. Juuri *fronēsis* irrotettuna Aristoteleen filosofiaan kuuluvista teologisista tai Heideggerin itsensä termin ”onto-teologisista” aspekteista käy Heideggerin vakaumuksen mukaan nimitykseksi tällaiselle elämään itseensä kuuluvalla järjellisyydelle, jonka puitteissa elämä toteutuu. Näin Heideggerille esimerkiksi Jürgen Stolzenbergin mukaan *fronēsis* toteutuminen on ainoa tapa, jolla elämä saavuttaa ”läpinäkyvyyden” suhteessa itseensä ja kykenee löytämään *oman* totuutensa (Stolzenberg 2005, 142). Merkillepantavaa on, että tällaisen eksplikaation Heidegger lopulta suorittaa erottamalla käytännöllisen järkevyyden ja tämän formaalin sekä rakenteellisen aspektin myös Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* poliittisista aspekteista. Juuri tällä Heideggerin suorittamalla tulkinnalla on samalla kuitenkin ratkaisevia seurauksia sille, millaiseksi se itsesuhde käsitetään, jonka suhteen elämän ymmärtämisenä nähdään toteutuvan.

### 3.4.3. Heideggerin ja Aristoteleen ontologisen kohtaamisen eettinen ulottuvuus

Minkälainen on siis se ”elämän omin totuus”, jonka inhimillinen olemassaolo Heideggerin katsannossa saavuttaa *fronēsis*essä? Entä minkälainen ymmärtävän elämän modifikaatio on tarkalleen ottaen se itsesuhde, joka tällaisen Aristoteles-tulkinnan kautta syntyy? Heideggerin Aristoteles-tulkinnan ymmärtämiseksi on huomioitava, että väitteeseen inhimillisen elämän faktisuudesta ja ajatukseen ”faktisuuden hermeneutiikasta” sisältyy myös oletus siitä, että inhimillisen elämän omin luonne voi jäädä siltä itseltään tavoittamatta. Inhimilliseen elämään sisältyy näet Heideggerin mukaan taipumus ”lankeamiseen”

(Verfallen) (Heidegger 2003, 19); siihen, että ”faktinen elämä, joka on aina kulloisenkin oma, ei useinkaan tule eleyksi sellaisena” (Heidegger 2003, 21). Daseiniin tai inhimilliseen elämään sisältyy nimittäin mahdollisuus, että ”maailmassa-oleminen on [...] aina jo hajaantunut tai jopa hajonnut määrättyihin jossakin-olemisen tapoihin [...] olla tekemisissä jonkin kanssa, valmistaa jotakin, hoitaa ja vaalia jotakin, käyttää jotakin, luopua ja luovuttaa jostakin, ryhtyä, toteuttaa, tutkia, kysyä, tarkastella, keskustella, määrittää ja niin edelleen” (OA, 83). Koska ”olla tekemisissä jonkin kanssa” oli, kuten muistamme, Heideggerin käyttämä *positiivinen* nimitys inhimillisen olemassaolon primäärille olemistavalle – olla maailmassa ymmärtäen eli käytännöllistä ”tietoa” omaten – voidaan ajatella, että Heidegger näkee ”lankeamisen” mahdollisuuden juontuvan tästä inhimillisen elämän käytännöllisestä maailma-suhteesta itsestään. Johtuen siitä, että inhimillinen elämä toteutuu välttämättä erilaisten toimien ja suoritusten toteuttamisen myötä, voi inhimillinen elämä siinä määrin ”uppoutua” kulloiseenkin toimintaansa, että se kadottaa *oman luonteensa* kokonaan näköpiiristään. Juuri tämä inhimilliseen elämään Heideggerin mukaan kuuluva piirre voidaan näin ollen ymmärtää ”itsensä kadottamiseksi kulloisiinkin partikulaarisiin elämänsisältöihin” (Lebensverstricktheit) ja siten elämän itsensä unohtamiseksi.

On itse asiassa niin, että tällainen näkemys kumpuaa Heideggerin tavasta ymmärtää inhimillisen elämän mahdollisuuksiin suuntautuva luonne. Edellä olemme jo eksplikoineet sitä, kuinka Heideggerin ymmärryksen mukaan inhimillinen elämä tai Dasein näkee mahdollisuutensa eli ymmärtää itsensä suhteessa aina jo ennalta tiedettyyn ja tuttuun maailmaan. Tällaisen elämän ja maailman ennalta rajautuneisuuden lisäksi määrittä inhimillistä elämää samalla kuitenkin myös radikaali määrätymättömyys; inhimillisen elämän alkuperäinen suhde maailmaan *mahdollisuustilana* sekä tätä kautta suhde omaan olemassaoloonsa *mahdollisena* – seikka, jota Heidegger kutsui myös tämän elämän ”avautuneisuudeksi” (OA, 173). Johtuen siitä, että inhimillinen olemassaolo kokee elämään kuuluvan radikaalin ennalta määrätymättömyyden uhkaavana, ei inhimillinen elämä ole yksinomaan ”avautuneisuutensa”, vaan on avautuneisuutensa tavalla, jossa se ”kieltäytyy ottamasta tätä todesta” (Figal 2007a, 73). Niinpä inhimillinen elämä Heideggerin mukaan ”ensi sijassa ja enimmäkseen tulee näkyviin kenessä tahansa ja on sen hallitsemaa” (OA, 213). Hän kirjoittaa:

”Jokapäiväisen inhimillisen elämän itse on *kuka tahansa itse*, jonka erotamme *varsinaisesta itsestä*, siis itsensä haltuunottaneesta itsestä. Kulloinenkin inhimillinen olemassaolo on kenenä tahansa itsenä *hajaantunut* keneen tahansa, ja sen on ensin löydettävä itsensä. Tämä hajaantuminen luonnehtii sellaisen olemistavan ’subjektia’, jonka tunnemme huolehtivaksi uppoutumiseksi lähimpänä kohdattuun maailmaan. Jos inhimillinen elämä on tuttu itselleen kenenä tahansa itsenä, tämä tarkoittaa samalla, että kuka tahansa merkitsee lähintä maailman ja maailmassa-olemisen tulkintaa.” (OA, 168 suomennosta muokattu.)

Suhteessa edellä esiteltyyn inhimillisen elämän olemistapaan toisaalta olemisena aina jo ennalta rajatun maailman puitteissa, toisaalta aina suhteessa ennalta määrittämättömiin mahdollisuuksiin, on Heideggerin inhimillisen olemassaolon luonnehdinta ”kenenä tahansa” käsitettävissä seuraavalla tavalla. Inhimillisen olemassaolon mahdollisuuksia sekä samalla tämän mahdollisuuksia ymmärtää itseään eivät rajaa yksinomaan tämän maailmassa kohtaamat oliot ja asiat, vaan myös toiset ihmiset. Tällainen ”kanssamaailma” toisten suhteen määrättyinä mahdollisuuksina olla ja toimia on kuitenkin Heideggerin katsannossa ensisijassa *epävapauden* aluetta siinä mielessä, ettei tämän alueen puitteissa koskaan tule inhimillisen elämän tai Daseinin *oma elämä* tämän *omana elämänä* radikaalissa mielessä *tälle itselleen* kysymykseksi (Figal 2007a, 68). Toisin sanoen inhimillinen elämä tai Dasein ”pakenee” tai ”lankeaa” olemassaolonsa määrätymättömyyttä ennalta tulkitun kanssa-maailman tuttuuteen. Niinpä Heidegger toteaa esimerkiksi kuinka ”huoli tavanomaisuudesta ilmaisee [...] inhimillisen elämän olemuksellisen tendenssin, jota kutsumme olemismahdollisuuksien *tasoittamiseksi* (OA 166)<sup>56</sup>.

Aristoteleen etiikasta Heidegger etsii näin ollen esimerkkiä sekä sellaisesta järjellisydestä, joka tekee paitsi oikeutta käsitykselle ”elämästä ymmärtämisenä”, myös mahdollisuutta sellaisen inhimilliseen elämään itseensä sisältyvän järjellisyden käsittämiseksi, joka vastustaa inhimilliseen olemassaoloon sisältyvää pyrkimystä kadottaa oma luonteensa näköpiiristään (vrt. Figal 1996b, 34–35; Heidegger 2003, 27, 55). Mainitussa ”Natorp-

---

<sup>56</sup> Tällaista ”kenen tahansa” konstituoimaa maailman *tulkintaa* Heidegger kutsuu *Olemisessa ja ajassa* myös ”julkisuudeksi” (OA, esim. § 34B; vrt. Heidegger 2003, 22). Heideggerin strukturaaliansalysissään ”julkisuuden” käsitteelle antaman merkityksen pohjalta ei voida näin ollen pyrkiä perustamaan demokraattista politiikkaa, kuten esimerkiksi Christoph Jamme toteaa (Jamme 1992, 111–112).

selonteossa” Heidegger esimerkiksi esittää, että *fronēsis* ”valaisee” käytännöllisen toiminnan tai kanssakäymisen ympäristön jonakin sellaisena, *jonka suhteen* kulloisenkin ihmisen ratkaistava oma elämänsä omana elämänään (Heidegger 2003, 54)<sup>57</sup>. Heideggerin katsannon mukaan juuri *fronēsis* toteutuu siis inhimilliseen elämään sisältyvä mahdollisuus tavoittaa tämä elämä itsessään ajallisena ja äärellisenä ja siten mahdollisuuksiin suuntautuvana ja tästä ”moraalisesta oivalluksesta” käsin punnita tulevaisuuden lukkoon lyömättömiä mahdollisuuksia vastuullisella tavalla.

Kuinka niin?

Muistamme, että aristoteelisessa käytännöllisessä järjellisyydessä oli kyseessä aivan erityisessä mielessä *tilannesidonnainen järki* eli järki, jonka myötä ihmiset tavoittavat maailmassa tapaamiaan asioita ja olioita toiminnallisia mahdollisuuksia oman elämänsä suhteen avaavina. Toisaalta Aristoteles kutsui ”käytännöllisesti järkeviä” sellaisiksi, jotka ovat kykeneviä ”harkitsemaan hyvin [suhteessa siihen], mitä asiat ovat [heille] hyviä ja hyödyllisiä, ei vain jollakin erikoisalueella kuten terveyden tai kunnan kohdalla, vaan ylipäänsä hyvän elämän suhteen” (NE 1140a 25–28). Tulkinnassaan Heidegger pyrkii tekemään oikeutta molemmille mainituille *fronēsikseen* sisältyville aspekteille: toisaalta mainitun järjellisyyden tilannesidonnaisuudelle, toisaalta siihen sisältyvälle harkinnalle. Tällaista tulkintaa hän varioi niin ikään *Oleminen ja aika* -teoksessa, joskin *fronēsis*-termiä mainitsematta, erityisesti esittelemiensä ”omatunnon” ”päättäväisyyden” sekä ”olemisen kohti kuolemaa” -figuurien yhteydessä.

---

<sup>57</sup> Heidegger kirjoittaa: ”Die φρόνησις bringt das Worauf des Umgangs menschlichen Lebens mit ihm selbst und das Wie dieses Umgangs in seinem eigenen Sein in Verwahrung. Dieser Umgang ist die *πραξις*; das sich selbst Behandeln im Wie des nicht herstellenden, sondern nur je gerade handelnden Umgehens. Die φρόνησις ist die Leben in seinem Sein mitzeitigende Umgangserhellung.” (Heidegger 2003, 54.)

Heideggerin tässä yhteydessä soveltaman terminologian suomentaminen lienee liki mahdotonta. Heideggerin määritelmästä kuitenkin käynee ilmi, kuinka hän lukee sisään *fronēsiksen* tulkintaansa kaikki ne inhimilliseen elämään sen käytännöllisessä maailma-suhteessa kuuluneet aspektit, joita olemme edellä käsitelleet: käytännöllisen kiinnostuneisuuden jostakin maailmassa kohdatusta, sekä tähän sisältyvän itsesuhteen; *praksiksen* inhimillisen elämän toteutumisen kokonaisympäristönä, sekä lopulta kysymyksen siitä, kuinka inhimillinen elämä voi päästä selvyyyteen suhteessa itseensä.



Nämä Heideggerin filosofiaan sisältyvät, ehkä sen keskustelluimmat piirteet, ovat nähdäksemme tulkittavissa seuraavalla tavalla. Sikäli kun inhimillinen elämä on radikaalilla tavalla ajallista ja äärellistä, ei inhimillinen elämä voi koskaan tulla samassa mielessä valmiiksi kuten ”teos” – pikemminkin se voi tulla itseksensä ainoastaan saavuttamalla suhteen siihen, joka sitä rajoittaa ja joka sen mahdollistaa. Jotta elämän ”ohjaaminen” tai ”suuntaaminen” olisi mahdollista, on inhimillisen elämän siis toisin sanoen kyettävä tavoittamaan oma äärellisyytensä eli oma luonteensa mahdollisuuksiin suuntautuvana, ajallisesti rajallisena, aina ja välttämättä situationaalisesti määrittyneenä elämänä. Juuri tässä horisontissa – ei niinkään esimerkiksi kuoleman ilmiöstä *sinänsä* kiinnostuneena – Heidegger uskoaksemme esittää filosofisen näkökantansa koskien kuolemaa ja kuolevaisuutta.

Edellä olemme jo viitanneet siihen, kuinka inhimillinen elämä kokee äärellisyydestään johtuvan radikaalin määrätymättömyytensä uhkaavana ja on siksi taipuvainen lankeamaan ja pakenemaan ennalta tulkitun maailman tuttuuteen. Juuri suhteessa omaan kuolevaisuuteensa tulee inhimillinen elämä Heideggerin vakaumuksen mukaan radikaaleimmalla tavalla kosketuksiin tämän olemassaoloon olemuksellisesti määrittävän seikan kanssa (vrt. Hügli & Han 2007, 140). Heideggerin mukaan ”[k]uolema on inhimillisen olemassaolon *omin* mahdollisuus” ja siten avaa elämälle ”sen *omimman* olemiskyvyn, jossa on välittömästi kyse inhimillisen olemassaolon olemisesta” (OA, 322). Ainoastaan suhteessa kuolemaan, joka on Heideggerin katsannossa aina ja välttämättä kulloisenkin ihmisen oma kuolema, voi inhimilliselle elämälle ”tulla selväksi, että se tässä itseänsä koskevassa erityisessä mahdollisuudessa on irrottautunut kenestä tahansa” (OA, 322). Näin siitä syystä, että suhtautuessaan omaan kuolevaisuuteensa tulee ihmiselle tietyllä tapaa mahdolliseksi suhtautua elämäänsä ”kokonaisuutena” tavalla, joka arkipäiväisessä maailmassa toimimisessa ei ole mahdollista. Siinä missä jokapäiväisessä ymmärtävässä suhtautumisessamme maailmaan olemme kiinnostuneet tästä tai tuosta asiasta, olemme uppoutuneet tähän tai tuohon toimeen, suhdettamme kuolemaan määrittää ”ymmärtäminen”, jossa suhtaudumme oman olemisemme itsensä ”ennalta määrätymättömyyteen”, kuten Günter Figal esittää (Figal 2007a, 77).

Tällainen ymmärtäminen, jonka ”oleminen kohti kuolemaa” oletettavasti mahdollistaa ei näin ollen koske enää tiettyä maailmassa kohdattua oliota tai asiaa suhteessa käytännöllisiin mahdollisuuksiin toimia sen kanssa, vaan pikemminkin näitä erilaisia suhtautumistapojamme *itseään*, jotka nyt nähdään *vastauksina* oman olemisemme määräytymättömyyteen (Figal 2007a, 78). Niinpä voidaan esittää, että ”olemisessa kohti kuolemaa” on samalla kyseessä itsesuhde, jossa tietyllä tapaa *tematisoimme* ne suhtautumistapamme maailmaan, jotka tulevat jokapäiväisessä maailmassa toimimisessa yksinkertaisesti *eletyiksi* (vrt. Hügli & Han 2007, 138; Figal 2007a, 77). Näin kuolema elämän *äärenä* Heideggerin tulkinnan mukaan mahdollistaa sen ”etäisyyden oton” elämän faktisuuteen, *josta käsin* elämän suuntaaminen ja ohjaaminen tulee mahdolliseksi. Nähdäksemme juuri tällä tavoin Heidegger siis tulkitsee Aristoteeliseen käytännölliseen järkevyyteen sisältyneen aspektin ”kyetä harkitsemaan hyvin suhteessa siihen, mitä asiat ovat kullekin hyviä ja hyödyllisiä, ei vain jollakin erikoisalueella kuten terveyden tai kunnan kohdalla, vaan *ylipäänsä* hyvän elämän suhteen”.

Sikäli kun ”[v]asta *oman* kuoleman ennakoiminen, suhtautuminen omaan kuolevaisuuteen, antaa ihmiselle mahdollisuuden ottaa vastuu elämästä kokonaisuutena, hahmottaa mahdollisuuksiaan ja toimia suhteessa koko elämäänsä” (Backman 2005, 201 kursivointi minun), voitaneen tällaista suhtautumista todellisuuteen ja omaan olemassaoloon sen faktisuudessa kutsua myös *omatunnoksi*. Jälleen puuttumatta Heideggerin moninaiisiin terminologisiin erotteluihin voidaan ”oma-tunnoksi” – sanan kaikissa merkityksissä – kutsua ilmiötä, jossa inhimillinen olemassaolo pitää silmällä oman olemassaolonsa ennalta määräytymättömyyttä suhteessa *kuhunkin konkreettiseen tilanteeseen* ja siten *elää* tämän tilanteen ”tähän päämäärään suuntautuneena” (Backman 2005, 203; vrt. Figal 2007a, 77). Toisin sanoen omatunto ”*pakottaa* vastuuseen omasta elämästä” (Backman 2005, 202). Juuri omatunto ”tilannesidonaisen järjen” mahdollistajana on näin ollen Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* soveltama termi, joka on Heideggerin näkökulmasta analoginen *fronēsikselle* – seikka, jota useat Heidegger-tutkijat ovat korostaneet (ks. esim. Luckner 2007, 167–168).

Sitä, millaiseksi Heidegger viime kädessä käsittää elämään itseensä kuuluvan järkevyyden edellä esiteltyjen ”olemisen kohti kuolemaa” ja ”omatunnon” mahdollistamana itsesuhteena voidaan selvittää sen avulla, kuinka Heidegger modifioi aristoteeliseen *fronēsikseen*

sisältyvää ”harkintaa”. Jussi Backmanin mukaan *fronēsiksen* täydellisimmästä toteutumasta Aristoteles käyttää nimitystä ”hyvä harkinta” (*eubulia*), joka merkitsee ”oikeaa suuntautuneisuutta omimpaan tavoitteeseen ja siihen, mikä sitä kulloinkin edistää” (Backman 2005, 202). Esimerkiksi *Oleminen ja aika* -teoksessa Heidegger käyttää tästä käytännöllisen järjellisyuden täydellistymästä nimitystä ”päättäväisyys” (*Entschlossenheit*) ja kutsuu tätä myös inhimillisen olemassaolon ”varsinaiseksi itsenäolemiseksi” (*eigentliches Selbstsein*) (OA 361; SZ, 298; vrt. Backman 2005, 202–203, 249). Juuri tällainen ”varsinainen itsenäoleminen” on Andreas Lucknerin mukaan Heideggerin termi *eudaimoniale*, joka kuten muistamme, merkitsi Aristoteleen analyysissä ”täydellisenä toteutunutta elämää” (Luckner 2007, 167). Koska Heidegger kuitenkin luopuu Aristoteleen täydellisenä toteutuneen elämän määritelmästä ”jumalallisena” teoreettisena elämänmuotona, muodostuu Heideggerin vastaukseksi kysymykseen elämän omimmasta toteutumistavasta elämän äärellinen ja ajallinen *eläminen* vastuullisella tavalla elämän lopullista horisonttia – kuolemaa – silmällä pitäen.

Andreas Luckneria seuraten tällainen ”päättäväisyys” sekä tämän mahdollistama ”varsinainen itsenäoleminen” on käsitettävissä eräänlaisena tiedettynä ja tahdottuna itsesuhteena ja siten tuotavissa tutkielmamme perusprobleemin yhteyteen. Lucknerin mukaan inhimillinen olemassaolo on näet olemassa ”varsinaisena” silloin, kun tämä suhtautuu esimerkiksi erilaisiin institutionaalisiin käyttäytymissääntöihin tai maksiimeihin ei ainoastaan niiden mukaan refleктоimatta eläen, vaan *niistä käsin* toimien (Luckner 2007, 165). Ainoastaan tässä mielessä voimme Lucknerin mukaan puhua esimerkiksi ”moraalisesta persoonallisuudesta”: mikäli ihminen, persoona tai inhimillinen olemassaolo *näkee* itsensä erilaisille vaateille alisteisena, joiden mukaan hän *haluaa* toimintaansa suunnata (Luckner 2007, 165). Juuri tällaisesta *itsesuhteesta* on heideggerilaisessa päättäväisyydessä lopulta kyse, Luckner esittää (Luckner 2007, 165). Kuten edellä olemme esittäneet, näyttää tällainen päättäväisyys kuitenkin edellyttävän ”olemista kohti kuolemaa” ja tätä kautta saavutettua näkemystä inhimillisen elämän äärellisyydestä ja sitä kautta saavutettua produktiivista suhdetta elämän faktisuuteen.

Näin olemme lopulta saaneet näköpiiriin sen, kuinka aristoteelinen käytännöllinen järkevyyden toimii Heideggerin vastauksena kysymykseen koskien inhimilliseen elämään sisältyvää itsesuhdetta ”etäisyyden ottona” suhteessa elämän faktisuuteen. Heideggerin tulkinnassa *fronēsis* ei ole siis kyse ainoastaan toimintaan liittyvästä neuvokkuudesta (*Handlungsklugheit*), vaan sellaisesta järjellisyydestä, jossa on kyse kulloisenkin yksilön oma elämä hyvänä elämänä; oman elämän mahdollisuuksien tiedustelu suhteessa kysymykseen, kuinka tulisi olla, toimia ja elää, kuten Günter Figal toteaa (Figal 1996b, 35–36). On kuitenkin niin, että Heideggerin tulkinta elämästä ymmärtämisenä kehkeytyy aivan tietynlaisen ”äärellisyyden” tulkinnan ja *tästä käsin* motivoituvan ymmärtämisen ja itsesuhteen käsitteiden ympärille. Tietyissä mielessä Heideggerin ”etiikan” – mikäli tällaisesta Heideggerin yhteydessä todella voidaan puhua – voidaan näet ajatella kiteytyvän nietscheläisessä maksimissa ”tule siksi, mitä olet”<sup>58</sup>. Toisin sanoen se kohtalonkysymys, jonka ympärillä sekä Heidegger että Aristoteles – Heideggerin oman tulkinnan mukaan – kiertävät, on kysymys ”ihmisen omimmasta (*oikeios*, *eigentlich*) elämästä omalla ’kohdallaan’ (*topos*, *Da*)”, kuten Jussi Backman toteaa (Backman 2005, 262). Backmanin mukaan molemmat esittävät näin ”vaatimuksen, joka on sekä ontologinen että eettinen: ollakseen ihminen on elettävä elämäänsä” (Backman 2005, 262). Tämän vaatimuksen Backman tulkitsee vaatimukseksi ”osallistua, ottaa osaa elämän – nimenomaan oman elämän – tapahtumiseen” (Backman 2005, 262). Tässä siis Heideggerin näkemys siitä ”sisäisestä äärellistymisestäämme”, jonka hän asetti filosofisen reflektion kohteeksi 1920-luvun lopulla pitämässään luennoissa.

Edellä esitelty näkemys ”äärellisyyden filosofiasta” siten kuin Heidegger sen käsittää on kuitenkin kaikkea muuta kuin ongelmaton. Uskoaksemme on vieläpä niin, että tietty Heideggerin Aristoteles-tulkintaan kohdistettu kritiikki voi toimia sisääntulokulmana siihen, kuinka Hans-Georg Gadamer käsittää ”äärellisyyden filosofian” ja sitä kautta hermeneutiikan filosofisen sisällön Heideggerista poikkeavalla ja lopulta käsillä olevan tutkielman perusprobleemin suhteen hedelmällisemmällä tavalla. Alustavasti ilmaistuna tällainen kritiikki kohdistuu juuri siihen, kuinka Heidegger esittää inhimillisen elämän

---

<sup>58</sup> Tämän filosofiansa erään tunnetuimman maksimin Nietzsche muotoilee esimerkiksi *Fröhliche Wissenschaft* -teoksen pykälässä 270: ”Mitä sanoo omatuntosi? – ’Sinun pitää tulla siksi, joka olet.’” (Nietzsche 1989, § 270).

rajallisuuden ilmiön ennen muuta kulloisenkin yksilön oman kuolevaisuuden suhteen. Kuten edellä olemme esittäneet, oli Heideggerille kuolema – ainakin kyseisen ilmiön ”eksistentiaalis-ontologisen” dimension suhteen – aina ja välttämättä kyseisen henkilön *oma* kuolema. ”Kuolema ei ole osa omaa olemassaoloa tähän indifferentillä tavalla ’kuuluvana’ piirteenä, vaan *vaatii* tätä olemassaoloa *yksittäisenä* (als einzelnes)”, hän kirjoittaa (OA, 322; SZ, 263 suomennosta muokattu). Inhimillistä olemassaoloa ”yksittäisenä” koskevana ilmiönä ja tämän ”omimpana mahdollisuutena” kuolema on hänen mukaansa myös – tälle olemassaololle itselleen immanentista perspektiivistä käsin tarkasteltuna – ”sivuuttamaton” (unüberholbar) (OA, 322; SZ, 264). Kun pidämme mielessä, ettei Heideggeria kiinnosta niinkään kuoleman ilmiö sinänsä, vaan pikemminkin ihmisen kuolevaisuus, voimme esittää, että ”olemissa kohti kuolemaa” esiin tuleva kokemus oman kuoleman sivuuttamattomuudesta on käännettävissä kokemukseksi kulloisenkin Daseinin oman *olemisen* sivuuttamattomuudesta (Hügli & Han 2007, 139–140). Juuri näin ”oleminen kohti kuolemaa” mahdollistaa inhimillisen olemassaolon ”varsinaisen itsenäolemisen” ja produktiivisen itsesuhteen *yksilöimällä* tämän olemassaolon keskeyttäen sen paon ”keiden tahansa” maailmaan ja siten tuoden sen omaa olemassaoloaan määrittävän mahdollisuusulottuvuuden eteen. Näin Heidegger kuitenkin päätyy määrittämään ”varsinaisen itsenäolemisen” – inhimillisen elämän olemisen ”omalla kohdallaan” – ennen muuta vapautumiseksi muista eli kanssamaailman epävapaudeksi käsitetyistä tuttuudesta<sup>59</sup>.

Määrittämällä itsenäolemisen yksilöllistymiseksi Heidegger seuraakin erästä modernille filosofialle ja modernille aikakaudelle ylipäätään tyypillistä tapaa käsittää ”itsenäoleminen” kulloisenkin yksilön oman individuaalisuuden toteuttamisena, joka kehkeytyy ensin ja ennen muuta erossa esimerkiksi niistä erilaisista yhteisöllisistä rooleista, joiden määrittämä yksilö

---

<sup>59</sup> *Olemisessa ja ajassa* Heidegger tosin esittää ”päättäväisyyden” vapauttavan inhimillisen elämän ”maailmalleen” ja tätä kautta myös ”kanssaoleville toisille” (OA, 361). Kuitenkin hänen mukaansa ”[v]asta päättäväisyys *itseä kohtaan* antaa inhimilliselle elämälle mahdollisuuden jättää kanssaolevat toiset ’olemaan’ omimmassa olemiskyvyssään” (OA, 361 kursivointi minun). Huolimatta Heideggerin esittämästä täsmennyksestä voidaan siis esittää, ettei päättäväisyys ”varsinaisena itsenäolemisena” sekä suhde ”kanssaoleviin toisiin” ole ilmiöinä yhtä alkuperäisiä.

myös on (vrt. Theunissen 1981, 2–3)<sup>60</sup>. Kuvaavasti Heideggerille kuoleman eksistentisontologinen rooli tulee käsitettäväksi, kuten todettua, ainoastaan kunkin henkilön oman kuolevaisuuden horisontissa, eikä esimerkiksi *toisten kuoleman* kokemuksen kautta (Hügli & Han 2007, 134–135). Juuri oman kulloisenkin yksilön oman olemisen horisontissa koettu kuolevaisuus on näin ollen se, joka viime kädessä kutsuu ihmistä toimintaan, kuten Karen Gloy toteaa (2006, 94). Heideggerin esittelemää varsinaisen itsenäolemisen figuuria ”päättäväisyytenä” ei olekaan turhaan kutsuttu ”*heroiseksi Daseiniksi*” (Theunissen 2005, 29; Hügli & Han 2007, 2007, 147), jota Heideggerin myöhemmän poliittisen sitoutumisen huomioon ottaen voidaan tuskin pitää ongelmattomana.

Nähdäksemme ongelmallinen ei kuitenkaan ole yksin Heideggerin käsitys varsinaisesta itsenäolemisestä ja näin ollen myös elämästä ymmärtämisenä, vaan myös hänen esittämänsä *kairologinen* tulkinta *fronēsikseen* sisältyvän päätöksen oikea-aikaisuudesta. Esimerkiksi Jussi Backmanin mukaan Heidegger ajattelee Aristoteleen tavoittavan *fronēsis*-analysissään sen, ”mikä Paavalin kirjeissä ilmaistaan sanalla *kairos*, oikea hetki, määräaika – silmänräpäyksellisesti avautuva konkreettinen toiminnan tilanne, situatio, jossa tavoitetaan elämä tapahtumisessaan” (Backman 2005, 255). Kuvaavasti Heidegger hahmottelee *Olemisen ja ajan* loppupuolella mahdollisuutta sille, kuinka ”päättäväisenä” Dasein vastustaa

---

<sup>60</sup> Michael Theunissen on muun muassa teoksessaan *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit* (1981) esittänyt kritiikkiä modernia itsetoteutuksen filosofiaa kohtaan, jonka eräänä esimerkkinä hän pitää juuri Martin Heideggerin ajattelua. Theunissenin mukaan moderni aatehistoriallisena ilmiönä ilmenee juuri sen erityisen arvonannon muodossa, jonka asetamme itsetoteutuksellemme. Siten modernismi hänen mukaansa on ennen muuta itsetoteutuksen ideologiaa. Viimeistään Friedrich Schillerin suorittaman Immanuel Kantin autonomiakäsityksen uudelleenmuotoilun jälkeen on itsetoteutukseen liittynyt Theunissenin mukaan ajatus jokaisen yksilön oman individuaalisuuden toteutuksesta, joka yhä enenevässä määrin käsitetään päämäärättömänä prosessina ja kokeena, jonka yksilö suorittaa suhteessa itseensä, ja jonka myötä hän *vasta* pääsee selvyyteen itsestään. Näin modernistisessä ajattelussa *itsenäoleminen* tulee merkitsemään sitä, että yksilön nähdään voivan ”kehittää itseään” ainoastaan sitä kautta, että hän *irrottautuu* erilaisista yhteiskunnallisista ja ihmisten välisistä suhteista. (Theunissen 1981, 1–3)

Tällainen käsitys on Theunissenin mukaan ongelmallinen, koska näin hylätään sellaisen ”itsenäolemisen” käsittämisen mahdollisuus, jossa itsensä kehittäminen nähtäisiin ihmisen itsetoteutuksena suhteessa yleiseen ihmisyyden ideaaliin. Toisin sanoen modernistiselle äärimmäiselle individualismille vaihtoehtoinen itsetoteutuksen malli olisi sellainen, jossa itsetoteutuksen nähtäisiin välttämättä edellyttävän kanssaihmissä tai ihmisyhteisöä. Viime kädessä modernistisen itsetoteutuksen ongelmallisuus palautuu Theunissenin mukaan siihen, että näin hylätään samalla ajatus ”ihmisen määritelmästä” (*Bestimmung des Menschen*). (Theunissen 1981, 5–6.)

sille tyypillistä tendenssiä lankeamiseen ja itsensä virheelliseen tulkintaan ja on ”varsinaisesti” täällä (Da) ”silmänräpäyksessä’ avatulle situaatiolle” (OA, 395; vrt. Heidegger 2003, 55). Juuri tällaisesta ”silmänräpäyksellisyydestä” ja ”tapahtumaksi” ja tapahtumaksi ajattelusta tietyn tilanteen ”valaistumisesta” tulee, kuten Günter Figal toteaa, näin Heideggerin koko ajattelua määrittävä figuuri (Figal 1996b, 39). Koska Heidegger ajattelee esimerkiksi totuuden yhä uudelleen – kuten hän *Olemisessa ja ajassa* toteaa – ”paljastuneisuutena”, joka on ”riistettävä kätkeytyneisyydeltä” (OA, 275), voidaan inhimillisen olemassaolon tai ylipäänsä elämän ymmärtämisen toimen adekvaatti toteutumistapa nähdä ainoastaan yhtäkkisenä ja silmänräpäyksellisenä yhä uudelleen pimeään ja epäselvään vaipuvana totuuden ”tapahtumana” (Wahrheitsgeschehen) (Figal 1996b, 39).

Uskoaksemme on itse asiassa niin, että nämä Heideggerin ajattelun ongelmalliset piirteet ovat seurausta hänen Aristoteles- tulkintansa tietystä yksipuolisuudesta, joka johtuu tietyistä Heideggerin filosofiaan kuuluvista yleisistä lähtökohtaoletuksista, joihin olemme edellä lyhyesti viitanneet, ja jotka säilyvät hänen ajatteluaan määräävinä piirteinä hänen filosofisen uransa loppuun saakka. Ehkä tärkein tällainen Heideggerin filosofiaa määrittävä lähtökohtaoletus on hänen kriittinen suhtautumisensa länsimaisen filosofian metafyyseen perinteeseen. Kuten Hans-Georg Gadamer toteaa, määrittää Heideggerin Aristoteles-luentaa ”vahva ontologinen intressi”, joka ilmenee myös hänen *fronēsis*-tulkinnassaan (Gadamer 2003b, 85). Käytännöllisen järkevyyden figuuria enemmän Heideggeria näyttää näet kiinnostavan Aristoteleen filosofiaan sisältyvä ”olemisymmärrys”, joka ilmenee esimerkiksi Aristoteleen tavassa suosia *sofiaa fronēsiksen* kustannuksella (vrt. Stolzenberg 2005, 142–143). Toisaalta analyysissään Heidegger irrottaa käytännöllisen järkevyyden figuurin suorastaan väkivaltaisella tavalla Aristoteleen etiikan poliittisista aspekteista. ”Natorp-selonteossaan” Heidegger ei esimerkiksi kiinnitä lainkaan huomiota Aristoteleen soveltamaan *ethoksen* käsitteeseen, kuten Gadamer Heideggerin kirjoitelmaan kirjoittamisissaan jälkisanoina toteaa (Gadamer 2003b, 85). Kuten tulemme huomaamaan, on juuri *ethos* käsite, joka mahdollistaa Aristoteleen etiikan ”poliittisen” dimension huomioon ottamisen tavalla, joka on merkityksellinen tutkimuksemme perusprobleemin kannalta. Seuraavassa pyrkimyksenämme onkin esittää, kuinka Gadamerin Heideggerin Aristoteles-

tulkintaan kohdistama kritiikki mahdollistaa lopulta myös Heideggerin analyysistä poikkeavan elämään ymmärtämisenä sisältyvän itsesuhteen sekä ymmärtävän elämän toteutumistavan käsittämisen.

#### 4. ”OMA ON OPITTAVA SIINÄ MISSÄ VIERASKIN” – KYSYMYS HERMENEUTIIKAN FILOSOFISESTA SISÄLLÖSTÄ HANS-GEORG GADAMERIN HEIDEGGER- KRITIIKIN POHJALTA MUOTOILTUNA

##### 4.1. Lähtökohta Hans-Georg Gadamerin tulkinnalle koskien Aristotelesta

Edellä olemme pyrkineet osoittamaan, kuinka Aristoteleen *fronēsis*-käsitteestä Heidegger katsoo löytäneensä vastinparin ”faktisuuden hermeneutiikalleen”: käsitykselle ”ymmärtämisen ja olemisen ykseydestä” (Figal 1996b, 36). Kuitenkin myös Hans-Georg Gadamerin filosofisen hermeneutiikan keskeinen sisältö on mahdollista artikuloida suhteessa Aristoteleen etiikkaan. Onhan esimerkiksi eräs Gadamerin viimeisimmistä elinaikanaan julkaisemista kirjoituksista Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* VI. kirjan käännös ja kommentaari. Toisaalta pyrkii Gadamer jo *Wahrheit und Methode* -teoksessaan määrittämään hermeneutiikan sisältöä suhteessa Aristoteleen etiikkaan. Sangen suuresti Heideggerin muotoiluja muistuttavalla tavalla Gadamer esittää, kuinka aristoteelisesta käytännöllisestä järkevyydestä on löydettävissä vastinkappale ”hermeneuttisen kokemuksen” rakenteelle (GW 4, 470; vrt. GW 1, 328; 363). Tällainen ”hermeneuttinen kokemus” taasen on Gadamerin mukaan ennen muuta ”kokemusta äärellisyydestämme” (GW 1, 363). Itse asiassa ei Günter Figalin mukaan Gadamerin pääteos ole mitään muuta kuin ”hermeneuttisen kokemuksen” filosofiaa (Figal 2007b, 3).

Alustavasti ilmaistuna Gadamerin ja Heideggerin Aristoteles-tulkintojen yhteinen lähtökohta sekä ero näyttävät siis palautuvan ”hermeneuttiseksi kokemukseksi” nimitetyn figuurin yhteyteen. Heideggerin kohdalla tällainen kokemus ilmeni kulloisenkin yksilön oman



kuolevaisuuden horisontissa, joka mahdollisti Heideggerin oletuksen mukaan kokemuksen inhimillisen olemassaolon rajallisuudesta ja sitä kautta mahdollisti elämän ”ohjaamisen” ja siten vastuullisen elämän. Palauttaessaan oman filosofisen hermeneutiikkansa keskeisen problematiikan Aristoteleen etiikan yhteyteen ja määrittäessään ”hermeneuttista kokemusta” äärellisyyden ja rajallisuuden termein näyttää Gadamer näin ollen tulevan sangen lähelle edellä esittämäämme Heideggerin tulkintaa hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä. Kuten tulemme näkemään, eksplikoi myös Gadamer Aristoteleen *fronēsis*-käsitteen avulla ymmärtämisen ja itseymmärtämisen välistä suhdetta, sekä sitä produktiivista itsesuhdetta, jonka oletettu kokemus ”äärellisyydestämme” mahdollistaa. Jos toisaalta sekä Gadamerin että Heideggerin mukaan aristoteeliseen käytännöllisen järkevyyden käsitteeseen sisältyy tietynlainen itsesuhde, ja jos molempien Aristoteleen *fronēsis*-käsitteen tulkintojen perusteella on mahdollista eksplikoida ymmärtämisen ja itseymmärtämisen välistä suhdetta ja olemusta, missä on se olennainen ero, joka vallitsee Gadamerin ja Heideggerin Aristoteles-tulkintojen välillä?

Uskoaksemme on niin, että Gadamerin esittämä tulkinta Aristoteleesta on luettavissa vähintään implisiittiseksi Heideggerin filosofisten lähtökohtien kritiikiksi. Edellä olemme jo viitanneet Gadamerin kriittiseen huomioon Heideggerin Aristoteles-tulkintaa kohtaan, jonka mukaan Heidegger jättää tulkinnassaan *ethoksen* käsitteen kokonaan huomiotta. Ei kuitenkaan yksin *ethoksen* käsite, vaan myös Heideggerin aristoteelisen käytännöllisen järjellisyden eksplikaatio itsessään näyttää olevan Gadamerin kritiikin kohteena. Vuosina 1998–1999 italialaisen Ricardo Dottorin kanssa käymistään keskusteluista koostetussa kirjassa *A Century of Philosophy* (2003) Gadamer esimerkiksi toteaa, kuinka hän löysi Heideggerista poikkeavalla tavalla *fronēsiksesta* mallin, jota on mahdollista soveltaa suhteessa *dialogin* ideaan (Gadamer 2003a 21). Samaisessa keskustelussa Gadamer viittaa myös siihen, kuinka hänen näkökulmastaan ”äärellisyytemme” tai ”heitettyytemme” alkuperäinen merkitys muodostuu tulemisestamme tietoiseksi ehdollistuneisuudestamme, ei yksinomaan suhteessa historiaan, vaan suhteessa toiseen ihmiseen (Gadamer 2003a, 29; vrt. GW 3, 357). Tällaista ”äärellisyytemme” merkitystä, joka tulee julki kokemuksessa, jossa tunnistamme ehdollistuneisuutemme suhteessa toiseen ihmiseen, Gadamer on kuitenkin seikkaperäisesti analysoinut jo *Wahrheit und Methode* -teoksessaan. Tällaisen kokemuksen

analyysi taasen lankeaa Gadamerin teoksessa juuri mainitun ”hermeneuttisen kokemuksen” eksplikaation alaisuuteen. Siispä voidaan väittää, että juuri suhteessa käsitykseen ”hermeneuttisen kokemuksen” olemuksesta Gadamer eroaa opettajastaan Heideggerista.

Tällaista kokemusta Gadamer analysoi teoksessaan pääasiassa suhteessa jo mainittuun ”vaikutushistorian” käsitteeseen sekä ylipäänsä ymmärtämisen historialliseen aspektiin. Samalla hengenvedolla hän toteaa kuitenkin, kuinka ”hermeneuttinen kokemus”, joka tapahtuu esimerkiksi historiallisen tekstin ymmärtämisen yhteydessä, on verrattavissa kokemukseen ”sinästä” (GW 1, 367). Tämä seikka, jonka ovat huomioineet niin István M. Fehér kuin Axel Honnethkin (Fehér 1996, 254; Honneth 2003, 9), on ratkaisevan tärkeä tutkielmamme kokonaisuuden kannalta. Tämä viittaus historian tai historiallisen tekstin – siis gadamerilaisittain ”tradition” – ymmärtämisen ja viime kädessä kaiken ymmärtämisen analogiaan suhteessa ”toisen” ymmärtämisen ongelmaan on nimittäin mahdollista tuoda ymmärtämistä ja ymmärtämiseen sisältyvää itsesuhdetta koskevan problematiikan yhteyteen.

Teoksessaan Gadamer esimerkiksi toteaa, kuinka suhtautuessamme kanssaihmissiimme on meidän pyrittävä kokemaan toinen ”todellisena sinänä” (das Du als Du wirklich zu erfahren), joka hänen mukaansa merkitsee sitä, ettemme sulje korviamme hänen vaateeltaan ja sallimme sen, että hänen on mahdollista sanoa meille jotakin (GW 1, 367). Toisaalta Gadamer on todennut teoksessaan jo aiemmin, kuinka ”kaikki itseymmärtäminen toteutuu jossakin toisessa, joka edellyttää tämän toisen yhtenäisyyttä ja omaehtoisuutta” (GW 1, 102) <sup>61</sup>. Juuri nämä seikat muodostavat uskoaksemme hedelmällisen lähtökohdan

---

<sup>61</sup> Saksaksi ilmaistuna Gadamerin väite kuuluu: “Alles Sichverstehen vollzieht sich aber an etwas anderem, das da verstanden wird, und schließt die Einheit und Selbigkeit dieses anderen ein.”

On huomattava, ettei Gadamerin käyttämän termin ”toinen” tässä yhteydessä tarvitse välttämättä merkitä toista ihmistä tai persoonaa, jota ymmärretään. Esimerkiksi Günter Figalin voi nähdä ottavan teokseensa *Der Sinn des Verstehens* kootuissa kirjoitelmissa lähtökohdakseen Gadamerin toteamuksen soveltaessaan Gadamerin hermeneutiikka kysymykseen kaiken ymmärtämisen ajallisesta aspektista. Tämän kysymyksen, sekä sen kautta eräänlaisen kritiikin Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan sisältyviä piirteitä kohtaan Figal esittää suhteessa tekstin ymmärtämisen ongelmaan (Figal 1996a, 17–19). Toisin kuin Gadamer, Figal väittää, että kulloisessakin ymmärtämisessä ei kyseessä oleva ”asia” – tässä tapauksessa historiallinen teksti – ilmene koskaan sinä itsenään, vaan yksinomaan ”välillisesti” yhä uudelleen ja yhä uusilla tavoilla varioituvana, eräänä mahdollisena tekstin mielekkyyden ”esillepanona” (Darstellung) (Figal 1996a,

pyrkimyksellemme määrittää filosofista hermeneutiikkaa Heideggerin sille antamasta sisällöstä poikkeavalla tavalla. Mikäli nimittäin ajattelemme, että kaikki ymmärtäminen on olemukseltaan tietynlaisen itsesuhteen määrittämää ja toisaalta, että ”historian” tai ”tradition” ymmärtäminen on mahdollista käsittää analogisena tapauksena toisen henkilön ymmärtämiselle, voidaan tällöin väittää, että *itseymmärtäminen* ja ”itsesuhde” produktiivisena etäisyytenä elämän faktisuuteen ei itse asiassa ole *mahdollinen* ilman *toisen ymmärtämistä*. Kun tuomme tämän määritelmän yhteen väitteen ”inhimillisen olemassaolon äärellisyydestä” kanssa, voimme esittää, että se *kokemus* –, ”hermeneuttinen kokemus” – jonka puitteissa kokemus äärellisyydestä artikuloituu, on olemukseltaan *sosiaalinen kokemus*.

Kuten tulemme huomaamaan, mahdollistaa tämä edellä luonnostelemamme ajatuskulku eron tekemisen Gadamerin ja Heideggerin filosofisten projektien välillä, sekä auttaa meitä saavuttamaan käsityksen ”äärellisyyden filosofiasta” eräänlaisena perspektivisminä, joka kuitenkin poikkeaa Vattimon ja Lyotardin esittämistä olemukseltaan nietzscheläisistä tulkinnoista. Vasta tällaisen tien kuljettuamme voimme lopulta muotoilla vastauksen kysymykseen filosofisesta hermeneutiikasta teoriana ”elämästä ymmärtämisenä” mielekkäällä tavalla.

## 4.2. Fronēsisen ja ethoksen vuoropuhelu

Kuten edellä on todettu, määrittää Gadamerin Aristoteles-tulkintaa kaksi kriittistä Heideggerin filosofiaan ja Aristoteles-tulkintaan kohdistuvaa huomiota: ensinnä se, kuinka Heidegger jättää Aristoteleen etiikkaan sisältyvän *ethoksen* käsitteen huomiotta tulkinnassaan, toiseksi se, kuinka Gadamerin mukaan ”heitteisytemme” tai ”äärellisyytemme” ei muodostu yksinomaan ehdollistuneisuudestamme suhteessa olemisemme historialliseen tai ajalliseen luonteeseen, vaan myös ehdollistuneisuudestamme suhteessa toiseen ihmiseen. Tosiasiassa nämä Gadamerin Heideggeria vastaan esittämät seikat – näin kuuluu oletuksemme – eivät ole toisistaan riippumattomia kriittisiä huomioita,

---

17; vrt. Figal 2009c, 80–83). Figalin ajattelukulku on verrattain monimutkainen, eikä sen seikkaperäinen esittäminen ole tässä yhteydessä mahdollista. Riittää todeta, että esittäessämme Gadamerin väitteen viittaavan juuri itseymmärtämisen ”sosiaaliseen” aspektiin, realisoimme ainoastaan *yhden mahdollisen* tulkinnan Gadamerin filosofiasta.

vaan muodostavat Gadamerin yhden yhtenäisen Heidegger-kritiikin kaksi eri aspektia: siinä missä Heidegger näkee *fronēsis* yksinomaan esimerkin elämän toteutumistavasta eräänlaisen itsesuhteen muodossa, käsittää Gadamer tämän elämän olemistavan *ethoksen* ja *fronēsis* välisenä *vuoropuheluna*. Toisin sanoen Gadamerin mainitun kritiikin Heideggeria kohtaan voi ymmärtää myös kysymykseksi *fronēsis* ja *ethoksen* välisestä suhteesta.

#### 4.2.1. *Ethos* eli tietyn elämänmuodon ennalta rajautuneisuus

Kuten esimerkiksi Günter Figal toteaa, ei Heidegger Aristoteles-tulkinnassaan kiinnitä lainkaan huomiota siihen, että Aristoteleella elämänmahdollisuuksien punnitseminen eli *fronēsis* kuuluu yhteyteen, joka ei itsessään ole ”toteutumista” (Vollzug), vaan toimien ja tekojen kokonaisuus tai *elämäkokonaisuus* (ein Gefüge aus Haltungen, ein Lebensgepräge), jota Aristoteles kutsuu *ethokseksi*, ja jota hän erittelee eettisten hyveiden suhteen (Figal 1996b, 36). Aristoteelinen *ethos* on näin ollen jotakin, joka mahdollistaa käytännöllisen järkevyyden eikä edellistä voida erottaa jälkimmäisen tarkastelusta (vrt. Figal 1996b, 36)<sup>62</sup>. Tämä, kuten muistamme, oli myös Gadamerin itsensä Heideggerin ”Natorp-selontekoon” kohdistama kritiikki. Seuraten filosofiansa keskeisiä motiiveja Heidegger näkee *ethoksessa* korkeintaan Daseinin tai inhimillisen elämän taipumuksen ”langenneisuuteen”: lankeamiseen ennalta-annetun ja jo tulkitun maailman tuttuuteen, kun taas *ethos* Gadamerin itsensä mukaan on ennen muuta ”tottumusta” (Gadamer 2003b, 85). ”Tottumuksena” on *ethos* Gadamerin mukaan taasen nimitys tottumuksen eli ”kasvatuksen” (Erziehung) ja ”sivistyksen” (Gesittung) kautta muovautuneelle elämälle, joka muodostaa *perustan* käytännölliselle järjelle (vrt. GW 7, 389; GW 8, 437). Jo aivan alustavalla tasolla voimme siis havaita, kuinka Gadamer ottaessaan *ethoksen* käsitteen huomioon Aristoteles-tulkinnassaan näyttää luopuvan tietyistä Heideggerin filosofiaan liittyvistä ongelmallisista

---

<sup>62</sup> Samoin Karl-Heinz Volkmann-Schluckin lyhyt tutkielma *Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (1963) on luettavissa tällaisena argumenttina. Hänen mukaansa näet ”φρόνησις ist also ein Wissen, das mit dem Ethos in einer *untrennbaren* Einheit verbunden ist” (Volkmann-Schluck 1963, 67 kursivointi minun).

painotuksista<sup>63</sup>. Siksi ensimmäinen tehtävämme onkin tarkastella sitä, mitä termi ”*ethos*” Gadamerin näkökulmasta käsin merkitsee.

Karl-Heinz Volkmann-Schluckin mukaan kreikankielinen termi *ethos* merkitsee ensinnä sellaista elävien olentojen elinpiiriä, jonka puitteissa nämä etsivät ravintoaan ja elävät elämäänsä. Ihmisten kohdalla tulee tämä termi Volkmann-Schluckin mukaan edellisen merkityksen perusteelta merkitsemään sitä ”sijaa” tai ”asemaa” (Sitz), joka ihmisten on omaksuttava elääkseen elämäänsä inhimillisellä tavalla ja suhtautuakseen maailmaansa. (Volkmann-Schluck 1963, 61.) Kuten tällainen termin käyttötapa tuo ilmi, ei *ethos* siis ole jotakin, joka jyrkällä tavalla erottaisi ihmiset muusta luonnosta vaan pikemminkin jotakin, joka kuvaa sitä tapaa, jolla ihmiset järjellisinä olentoina ovat olemassa suhtautuen olemassaolonsa luonnolliseen perustaan. *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles kirjoittaakin:

”On [...] kahdenlaisia hyveitä, intellektuaalisia hyveitä ja luonteen hyveitä. Intellektuaalisen hyveen syntyminen ja kehittyminen perustuu pääasiassa opetukseen, ja siksi se tarvitsee kokemusta ja aikaa. Luonteen hyve taas syntyy tavoista, kuten sen nimikin (*ēthikē*) perustuu vähin muutoksin sanaan tapa (*ethos*). Näin on selvää, että mikään luonteen hyve ei synny meissä luonnostaan, sillä mitään luonnostaan jollakin tavoin olevaa ei voida totuttaa toisenlaiseksi. [...] Siis hyveet eivät meissä synny luonnostaan, mutta ne eivät myöskään synny vastoin luontoa. Olemme luonnostamme kykeneviä ottamaan ne vastaan, ja tapa tekee ne täydelliseksi.” (NE, 1103a 14–26.)

Juuri tähän *Nikomakhoksen etiikan ethos*-käsitteen merkitykseen myös Gadamer näyttää tulkinnassaan tarttuvan. Hänen mukaansa Aristoteleen *ethoksen* käsite ”luonteen hyveenä” korostaa näet sitä, kuten edellä lyhyesti viittasimme, kuinka ”hyve” ei koostu yksinomaan tiedosta, vaan käytännöllisen järkevyyden *mahdollisuus* riippuu siitä, millainen henkilö joku

---

<sup>63</sup> Näin ollen vaikuttaa Gadamerin lähestymistapa suhteessa Aristoteleen filosofiaan olevan – huolimatta Gadamerin ja Heideggerin Aristoteles-tulkintojen yhtymäkohdista – kokolailla Heideggerista poikkeava ja lopulta Aristoteleen etiikkaan nähden Heideggeria uskollisempi. Gadamer toteaa kuvaavasti *Nikomakhoksen etiikan* VI. kirjan käännökseensä kirjoittamissaan jälkisanoissa, kuinka Heideggerin mielenkiinto ei viime kädessä ollut *Nikomakhoksen etiikassa* itsessään vaan siinä, minkälaisesta ”olemisymmärryksestä” Aristoteleen *teoreettisessa* filosofiassa on kyse (Gadamer 1998b, 67). Gadamerin mukaan Aristoteleen tarkoitus etiikassaan ei ole ottaa kantaa teoreettisen filosofian rooliin ja olemukseen, vaan osoittaa teoreettisesta tiedosta tietystä mielessä poikkeavan käytännöllisen tiedon *olemassaolo* ja sen kuuluminen sielun toimintavalmiuksien joukkoon (Gadamer 1998b, 67).

on ja siten hänen luonteestaan, jonka muotoutuminen taasen edellyttää taustakseen esimerkiksi kasvatusta (GW 4, 186; vrt. GW 7, 381–382). Näin ollen *fronēsis* on Gadamerin mukaan nähtävä tietona, joka kumpuaa ”olemisen siveellisestä määrittyneisyydestä” (sittliche Seinsbestimmtheit) (GW 4, 201). Toisin sanoen kyseessä on sellainen tiedon muoto, jota ei voida erottaa ”jonkinlaiseksi muovautuneesta olemisesta” (GW 1, 317)<sup>64</sup>. Tällaisen ”jonkinlaiseksi muovautuneen olemisen” voimme taas käsittää alustavasti esimerkiksi tietynä historiallisena ja kulttuurisena elämänmuotona, sillä ”elämänmuoto” – mitä ikinä tämä termi tarkalleen ottaen merkitseekään – edellyttäneen perustaakseen *tottumusta* eli tapoja ja siten *yhteisöllistä käytäntöä*. Tällaiseen seikkaan Gadamer sekä Figal siis alustavasti ilmaistuna viittaavat todetessaan, että *ethos* eroaa *fronēsiksesta* eli inhimillisen elämän toteutumisesta tietynlaisen itsesuhteen muodossa. Tällä tavoin *Ethos* tietynlaiseksi muovautuneena elämänmuotona muodostaa siis Gadamerin ja Figalin katsannossa sen perustan, jota *fronēsis* edellyttää.

Näin ollen näyttää käsite *ethos* käyvän kuvaamaan inhimillisen olemassaolon tai elämän ”ehdollistuneisuutta” tietyn ennalta rajatun kulttuurillisen ja historiallisen elämänyhteisön mielessä, jonka jäseniksi initioidumme kasvatuksen myötä. Tällainen väite ei kuitenkaan vielä sinällään muodosta merkittävää eroa Gadamerin ja Heideggerin filosofisten positioiden välille. Muodostuihan Heideggerin ”faktisuuden hermeneutiikan” keskeinen lähtökohta oletuksesta, jonka mukaan inhimillinen elämä toteutuu aina ja välttämättä tietynlaiseksi merkityskokonaisuudeksi rajautuneen ”maailman” puitteissa – seikka, jota hän nimitti myös inhimillisen elämän ”faktisuudeksi”. Oletuksemme onkin, että juuri tämän nimenomaisen olemassaolomme tai elämämme ehdollistuneisuuden eli faktisuuden määritelmän Gadamer eksplikoi Heideggerin faktisuuden hermeneutiikasta poikkeavalla tavalla. Tällainen väite taasen perustuu oletukseemme, jonka mukaan Gadamer vedotessaan *ethokseen fronēsiksen* toteutumisen ehtona ”itse teossa” eksplikoi Heideggerista poikkeavalla tavalla sen ”antropologisen differenssin”, joka erottaa inhimillisen elämän toteutumistavan muiden elollisten olentojen elämän toteutumistavasta. Tällainen Gadamerin ajatteluun sisältyvä piirre taas perustuu nähdäksemme mainittuihin ”sivistyksen”

---

<sup>64</sup> ”es [handelt] sich da um Vernunft und um Wissen [...], die nicht von einem gewordenen Sein abgelöst sind.”

ja ”kasvatuksen” käsitteisiin, joilla on tärkeä merkitys Gadamerin pääteoksen kokonaisuuden kannalta.

Aristoteleen esitystä seuraten Gadamerin esittää, että inhimillinen tapojen ja toimien alue (Gesittung) eroaa luonnollisesta siten, etteivät tällä alueella vaikuta yksinomaan voimat ja luonnolliset kyvyt, vaan pikemminkin ihminen tulee vasta sen kautta, mitä hän tekee ja kuinka hän toimii tietynlaiseksi. *Tässä mielessä* Aristoteles asettaa Gadamerin mukaan *ethoksen fyysisen* vastakohtaksi alueena, jolla ei vallitse säännöttömyys, mutta ei toisaalta luonnonlain kaltainen välttämättömyys, vaan ”muuntuvaisuus” ja rajoitettu säännönmukaisuus, joka määrittää ihmisen toiminnan aluetta. (GW 1, 317–318.) Näin ollen on mahdollista esittää, että aristoteelinen ajatus käytännöllisestä järkevyydestä jonakin, joka perustuu *ethokselle*, vertautuu itse asiassa Georg Wilhelm Friedrich Hegelin sivistyksen (Bildung) ja hengen käsitteisiin, joita Gadamer käsittelee *Wahrheit und Methode* -teoksensa alkupuolella<sup>65</sup>. Teoksessaan Gadamer siteeraa Hegelin *Philosophische Propädeutik* (1840) teosta, jossa Hegel kirjoittaa – yllättävää kyllä Aristoteleen muotoilua sangen suuresti muistuttavalla tavalla – ylös seikan, joka sopisi lähes sellaisenaan ihmisen määritelmäksi käsillä olevan tutkielmamme perusprobleemiakin ajatellen (vrt. GW 1, 17–18). Hegelin mukaan:

”Ihminen yksilönä *suhtautuu itseensä*. Hänellä on kaksinainen luonne yksittäisyytenä ja yleisenä olemuksena. Hänen vastuunsa itseään kohtaan on siten osaksi hengissä pysyttelyä, osaksi hänen yksittäisyytensä kohottamista hänen yleiseen luontoonsa, itsensä muotouttamista (bilden).

[...]

Ihminen on osittain luonnollinen olento. Sellaisena hän käyttäytyy ja toimii mielivaltaisesti ja sattumanvaraisesti, epävakana subjektiivisena olentona. Hän ei erottele olennaista siitä, mikä on sattumanvaraista. Toisaalta ihminen on myös henkinen, järjellinen olento. Tältä puoleltaan hän *ei ole luonnostaan sitä, mitä hänen tulee olla.*” (Hegel 1840, § 41 kursivointi minun.)<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Tämän yhteys näkyy jo Gadamerin kielenkäytön tasolla hänen kirjoittaessaan sivistyksestä (Bildung): ”es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des *gewordenen Seins*” (GW 1, 22 kursivointi minun). Vrt. nootti yllä.

<sup>66</sup> Der Mensch als Individuum verhält sich zu sich selbst. Er hat die gedoppelte Seite seiner Einzelheit und seines allgemeinen Wesens. Seine Pflicht gegen sich ist insofern teils seine physische Erhaltung; teils, sein Einzelwesen zu seiner allgemeinen Natur zu erheben, sich zu bilden.

[...]

Juuri siitä syystä, että ihmistä määrittää eräänlainen ”välirikko” suhteessa välittömään ja luonnolliseen, jota hänen järjellinen ja henkinen puolensa häneltä edellyttää, ei ihminen ole Gadamerin mukaan yksinomaan ”luonnostaan sitä, mitä hänen tulee olla” ja siksi tarvitsee kasvatusta ja sosialisatiota (GW 1, 17) <sup>67</sup> . Niinpä Hegelin sivistyskäsitteeseen sisältyvä ”kohoaminen yleisyyteen” merkitsee Gadamerin mukaan ”osallistumista sivistystapahtumaan”, jonka puitteissa ”jokainen yksilö [...] löytää kielestä, tavoista ja kansansa tottumuksista ennalta-annetun substanssin, joka hänen on, kuten kielten oppimisen kohdalla, omaksuttava” (GW 1, 20). Suhteuttamalla Aristoteleen etiikan *ethos*-käsitteen hegeliläiseen sivistyksen käsitteeseen Gadamer haluaa siis korostaa ihmisyhteisöä inhimillisen elämän toteutumisen välttämättömänä perustana. ”Perhe, yhteisö ja valtio määrittävät ihmisen olemusta siten, että ne täyttävät *ethoksen* erilaisilla konkreettisilla sisällöillä”, hän toteaa (GW 4, 188). Tämä inhimillisen alueen muovautuneisuus, joka on toisaalta jokaiselle yksilölle jotakin omaa, ja jonka *omaksuminen* on siten *kulloisenkin ihmisyksilön* tehtävä, ja joka toisaalta määrittää tietyn ihmisyhteisön – oli kyseessä sitten

---

Der Mensch ist einerseits ein natürliches Wesen. Als solches verhält er sich nach Willkür und Zufall, als ein unstätes, subjektives Wesen. Er unterscheidet das Wesentliche nicht vom Unwesentlichen. — Zweitens ist er ein geistiges, vernünftiges Wesen. Nach dieser Seite ist er nicht von Natur, was er sein soll.” Oma suomennokseni.

<sup>67</sup> Samainen motiivi toistuu myös Hegelin *Phänomenologie des Geistes* -teoksessa, jossa Hegel kirjoittaa ”tunnustamisen” tai ”tunnustuksen” (Anerkennung) ilmiötä käsittelevässä osiossa seuraavasti: ”Vain elämän alttiiksi asettamisessa tulee todistetuksi että itsetietoisuuden olemus on vapaus, ei *oleminen*, ei se *välitön* tapa, jona itsetietoisuus astuu esiin, ei uppoutuneisuus elämän moninaisuuteen” (Hegel, § 187 suomentanut Heikki Ikäheimo). Tällainen ”elämän asettaminen alttiiksi” on taasen useiden tulkitsijoiden mukaan käsitettävä ensisijassa *sosiaalisiksi* saavutukseksi. Näin esittää esimerkiksi yhdysvaltalainen Robert Brandom esseessään *The structure of desire and recognition* (2007) (Brandom 2007, 130).

Brandomin sekä muiden ”tunnustamisen” käsitettä tarkastelleiden lähtökohta oletus on nähdäksemme muotoiltavissa seuraavalla tavalla. Mitä ikinä tunnustaminen tarkalleen ottaen merkitseekin, on se olennaisella tavalla sosiaalinen prosessi tai jopa auttaa meitä ymmärtämään sen, mitä tarkoitamme ”sosiaalisella” ylipäänsä. Toisin sanoen mainittu ”elämän alttiiksi asettaminen” toteutuu juuri vastavuoroisen tunnustuksen myötä. Näin ollen tarkastelemalla tunnustamisen ilmiötä voimme siis ymmärtää, kuinka yksilö tai subjekti voi tuntea ja tiedostaa itsensä ainoastaan toisen henkilön avulla sekä selvittää sitä, kuinka ”yhteisöllisen praksiksen” rakenne olisi mahdollista eksplikoida. (ks. esim. Bertram 2008, 877–878.) Oletuksemme on, että myös Hans-Georg Gadamerin filosofia olisi mahdollista ainakin soveltuvin osin tuoda tällaisen kysymyksenasettelun yhteyteen. Esimerkiksi saksalainen Axel Honneth onkin tarkastellut esseessään *On the destructive power of the third: Gadamer and Heidegger’s doctrine of intersubjectivity* (2003) Gadamerin *Wahrheit und Methode* -teosta – ja mikä merkittävintä juuri ”hermeneuttista kokemusta” koskevaa osiota – ”tunnustamisen” käsitteen kautta (Honneth 2003, esim. 6).



historiallinen ”traditio”, ”kieliyhteisö” tai ”kansan” – yleisiä kokemisen mahdollisuuksia näyttää siis olevan alustavasti ilmaistuna se konteksti, jossa Gadamerin vetoaa *ethoksen* käsitteeseen. Toisin sanoen *ethos* ”luonteen hyveenä” on paitsi sidoksissa tiettyyn henkilöön sekä hänen elämäänsä, myös suhteessa ”siihen yleiseen normatiiviseen raamiin, jonka kautta kulloinenkin *ethos* on määrittynyt” (Stolzenberg 2005, 146). Ainakin tässä mielessä voimme siis väittää, että Gadamerin Aristoteles-tulkinta eroaa Heideggerin vastaavasta, ja sisältää samalla toisenlaisen tavan käsittää olemassaolomme ehdollistuneisuus tai faktisuus. Toisin kuin Heideggerille, eivät Gadamerille ”toiset” sekä ”kansan-maailma” ole ainoastaan ilmiöitä, jotka viittaisivat inhimillisen elämän taipumukseen ”langeta” ennalta tulkitun maailman tuttuuteen vaan jotakin, jotka *mahdollistavat* inhimillisen elämän inhimillisenä elämä.

Tällaisen käsityksen kasvatuksesta ja *ethoksesta* on sittemmin toistanut lähes sellaisenaan amerikkalainen filosofi John McDowell suurta keskustelua herättäneessä teoksessaan *Mind and World* (1996). McDowellin problematiikka liittyy tosin ennen muuta angloamerikkalaisen mielenfilosofian ja epistemologian piirissä käytyyn keskusteluun, joka ei sinällään ole merkityksellinen tutkielmamme kokonaisuuden kannalta. On kuitenkin niin, että McDowellin tapa palata Aristoteleen filosofiaan voi toimia alustavana lähtökohtanamme suhteessa Gadamerin esityksen pohjalta kumpuaviin spesifisempiin filosofisiin kysymyksiin siitä huolimatta, että hänen kysymyksenasettelunsa poikkeaa koko lailla siitä horisontista, jonka puitteissa filosofisen hermeneutiikan piirissä Aristotelesta tulkitaan.

Teoksessaan McDowellin suurisuuntaisena tavoitteena on eräänlaisen skientistisistä ennakko-oletuksista riisutun empiristisen tietoteoreettisen position esittäminen. Tässä suhteessa McDowell pyrkii tekemään oikeutta eräänlaiselle arki-intuitiomme mukaiselle ”common sense -realismille”: sille eittämättä arkikokemuksemme kuuluvalla piirteellä, jonka mukaan kokemuksemme kautta olemme välittömässä suhteessa todellisuuteen, joka on meistä itsestämme riippumaton (Quante 2000, 953). Tällaisen käsityksen McDowell pyrkii esittämään vastauksena kahteen ongelmallisena pitämäänsä filosofiseen positioon: toisaalta käsitykseen dualismista ”empiirisen sisällön” tai ”annetun” ja ”käsitteellisen skeeman” välillä (McDowell 1996, esim. 4–7), toisaalta suhteessa ”koherentismiksi” nimitettyyn näkemykseen totuuden sekä tiedon oikeuttamisesta

(McDowell 1996, 14–18). Puuttumatta näiden filosofisten näkemysten spesifiin sisältöön näyttävät molemmat McDowellin katsantokannan mukaan tekevän mahdottomaksi empiirisen kokemuksen roolin käsitteellisten uskomustemme oikeuttajana (vrt. McDowell 1996, esim. xvi). Eräänlaisena kolmantena vaihtoehtona kahden kestäättömiksi nimeämänsä tietoteoreettisen position välillä McDowell esittää oman kantansa, jonka mukaan havaintomme maailmasta ovat lähtökohtaisesti käsitteellisesti jäsenyneitä (McDowell 1996, esim. 41). Tällaisen kannan mahdollisuuden McDowell pyrkii hahmottamaan vetoamalla Immanuel Kantin teoreettisen filosofian kuuluisaan diktumiin: ”ajatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä, intuitiot ilman käsitteitä ovat sokeita” (McDowell 1996, 3–4; Bubner 2002, 209).

Kantia seuraten McDowell siis pyrkii esittämään, että ”käsitteellisen” järkemme *spontaanisuus* on välttämättä sidoksissa ”aistimelliseen” *reseptiivisyytemme*, eivätkä nämä kaksi maailmaa koskevan empiirisen kokemuksemme mahdollistavaa seikkaa ole erotettavissa toisistaan (McDowell 1996, 40–41). McDowellin kannan mukaan esimerkiksi kulloisenkin havaitun kohteen *tietynlaiseksi* tunnistamisen suhteen olennaiset käsitteelliset kyvyt siis *aktualisoituvat* havainnoinnissa; niitä ei esimerkiksi sovelleta ei-käsitteelliseen aistimelliseen materiaan tai sense-dataan (McDowell 1996, 9). Toisin sanoen McDowellin mukaan ”ymmärryksen” välineistö – käsitteiden ja käsitysten systeemi, jolla on substantiaalista empiiristä sisältöä – on se *mediumi*, jonka puitteissa subjekti on tekemisissä maailman kanssa (McDowell 1996, 33–34). Tällainen idea lähtökohtaisesti käsitteellisesti määrittäneistä havainnoista mahdollistaa hänen mukaansa lopulta kokemuksen kutsumisen ”avoimuudeksi todellisuuden pohjapiirrokselle” (McDowell 1996, 26) – muotoilu, jonka *gadamerilainen* sävy on ilmiselvä, kuten tulemme huomaamaan.

On kuitenkin niin, että McDowellin varsinainen filosofinen löytö, sekä se seikka, joka tekee McDowellin filosofisesta näkemyksestä hyödyllisen tutkielmamme perusprobleemin kannalta, koostuu kantilaisen käsitteellisen järkemme *spontaanisuuden* ajatuksen, joka hänen oletuksensa mukaan määritti myös ”reseptiivisiä” empiirisiä havaintojamme maailmasta, yhdistämisestä Aristoteleelta peräisin olevaan ajatukseen ”toisesta luonnosta”. McDowellin viimekätisenä pyrkimyksenä on näet sellaisen filosofisen position muotoileminen, joka

kulminoituu väitteessä *omasta luonnostamme* jonakin, joka realisoituu järjellisissä ”empiiristä” maailmaa koskevissa kokemuksissamme (vrt. Bubner 2002, 209–210). Juuri tällainen näkemys kuitenkin edellyttää luopumista erinäisistä skientistisistä näkemyksistä rationaalisuudestamme kohoamisena ”lain valtakunnaksi” käsitetyn luonnon yläpuolelle ja käsityksen muotoilemista, joka mahdollistaa ”vastaanottavaisuuden merkityksille (meaning) tuomisen takaisin luonnollisten aistimellisten kykyjemme toiminnan yhteyteen”, kuten hän toteaa (McDowell 1996, 77).

Juuri tällaista inhimilliselle elämälle *luonnollista* vastaanottavaisuutta merkityksille McDowell nimittää *toiseksi luonnoksi*, ja viittaa ihmisen tapaan kasvaa tällaisen ”järjen valtakunnan” asukkaaksi saksalaisen filosofian traditiosta omaksumallaan käsitteellä kasvatus eli *Bildung* (McDowell 1996, 84). Tämän käsityksen hän rinnastaa Gadamerin *ethoksen* eksplikaatiota muistuttavalla tavalla aristoteeliseen näkemykseen ”eettisen luonteen muovaamisesta” mallina tavalle, jolla kasvatuksen ja sosialisointin myötä silmämme aukeavat ”perusteiden avaruuden” eli käsitteellisen järjemme *normatiivisille* vaateille (McDowell 1996, 84). Juuri McDowellin introdusoima termi ”toinen luonto” merkitsee siten *ethosta* ”tottumuksena” eli Gadamerin kielellä ”tietynlaiseksi muuntunutta olemista”.

Aristoteelinen *ethos* ”toisena luontona” merkitsee siis Gadamerin sekä McDowellin tulkinnassa sitä, ettei yksikään ihminen *syntymästään asti* omaa aktuaalisina esimerkiksi kaikkia käsitteellisiä erotteluja mahdollistavia kykyjään – ainoastaan sivistyksen ja ”habituaation” myötä hän hankkii itselleen ”toisen luonnon” ensimmäisen lisäksi. Mutta *kerran kasvettuaan* tällaisen *järjen valtakunnan* kansalaiseksi on tämä – esimerkiksi rationaalisen päättelyn mahdollistava – alue yhtä kiinteästi hänelle kuuluva ja hänen olemustaan määrittävä kuin ”ensimmäinen luonto” muita luonnonolioita konsanaan. Juuri tällaisesta ajatuksesta kuitenkin seuraa, ettei McDowellilainen käsitys ”toisesta luonnosta” järjellisyytemme toteutumisen paikkana millään muotoa merkitse käsitystä, jonka mukaan rationaalisuutemme myötä vapautuisimme olemassaolomme luonnollisesta perustasta sekä sen ehdoista (Bubner 2002, 212). Toisin sanoen rationaalisuutemme on jotakin, joka toteutuu muuntuneena tai muovautuneena luontona. Esimerkiksi McDowellin mukaan on niin, että me ihmiset omaamme saman piirteen kuin muut eläimet – aistimellisen vastaanottavaisuuden

suhteessa ympäristöömme – mutta me omaamme tämän erityisessä muodossa: aistimellinen vastaanottavaisuutemme suhteessa ympäristöömme on alati yhteydessä järkemme ”spontaanisuuteen” ja juuri tämä piirre on se, joka erottaa meidät muista eläimistä (McDowell 1996, 64)<sup>68</sup>.

On niin, että myös Gadamer käsittelee eksplisiittisesti samankaltaista kysymystä inhimillisen elämän sekä muiden eläinten elämän erosta ja näennäisestä samankaltaisuudesta esimerkiksi myöhäisessä esseessään *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1992). Vaikka eläinten toimintoja – esimerkiksi paritteluritualeja – voidaan verrata ihmisten keskinäisen kanssakäymisen puitteissa tapahtuviin säännönmukaisen toiminnan ”rituaaleihin”, on eläinten ”riitinmukainen” toiminta ennalta määrättyä, kun taas ihmisten keskinäisen toiminnan kautta muodostuvien tapojen ja käytäntöjen moninaisuus on jollakin tapaa ”tahdottua” ja ”asetettua” ja siten *vapaata*, Gadamer toteaa (vrt. GW 8, 409–410). Mikä merkittävintä, sen tavan, jolla inhimillisen toiminnan voidaan väittää olevan pelkkien eläinten toiminnasta poikkeavalla tavalla säännönmukaista ja siten ”järjellistä”, sekä McDowell että Gadamer pyrkivät eksplikoimaan vetoamalla ihmisen kielellisyyteen (McDowell 1996, 125; GW 1, 447; GW 8, 410–411; vrt. Bubner 2002, 213–214).

Nähdäksemme juuri tässä onkin lopulta se kohta, josta käsin voimme alkaa käsittää Gadamerin filosofisen hermeneutiikan eroa Heideggerin ”faktisuuden hermeneutiikalle” antamaan tulkintaan nähden. Alustavasti ilmaistuna tämä ero muodostuu sellaisen käsityksen perustalta, jossa ihmisen kielellisyys nähdään toisaalta todellisuudessa toteutuvan rationaalisuutemme ilmenemismuotona, toisaalta seikkana, joka edellyttää

---

<sup>68</sup> Tällaisen näkemys ei toki ole ennen kuulumaton eikä edes olennaisesti uusi, vaan sen ovat esittäneet erilaisin tavoin niin Otfried Höffe kuin esimerkiksi Karl-Heinz Volkmann-Schluckin. Kuten edellä huomautimme, ymmärtää Aristoteles Otfried Höffen mukaan sekä eläinten että ihmisten toiminnan ”pyrkimyksenä, joka on suuntautunut jotakin päämäärää kohti” (Auslangen nach einem Ziel, als Streben) (Höffe 1995, 296). Toinen nimitys tällaiselle ”pyrkimykselle” oli vaikeasti suomen kieleen kääntyvä ilmaus ”Aussein-auf”: ”keskipakoinen pyrkimys, joka on suuntautunut jotakin kohti”. Tällaisesta ”pyrkimyksestä” Aristoteles käyttää Volkmann-Schluckin mukaan termiä ”*orexis*” (Volkmann-Schluck 1963, 61). On merkillepantavaa, että sekä Volkmann-Schluck kuin myös Gadamer käsittävät *ethoksen* ihmisten olemistapaa määrittävänä seikkana tällaisen ”pyrkimyksen” muuttumisena ”pysyväksi käyttäytymiseksi” (*hexis*) (Volkmann-Schluck 1963, 61; GW 1, 317). Juuri ”luonteen hyveet” ovat Volkmann-Schluckin mukaan tällaisen käyttäytymisen muotoja ja siten jotakin, jotka *perustuvat* olemassaolomme luonnolliselle perustalle (vrt. Volkmann-Schluck 1963, 61).

käsitystä ”ehdollistuneisuudestamme” ehdollistuneisuutenamme suhteessa toisiin ihmisiin. Toisin sanoen tällaisen käsityksen perusteella ne inhimilliselle elämälle välttämättömät yhteisöt, joista jokainen ”tietynlaiseksi muovautunut” *ethos* on esimerkki, ovat olemukseltaan *kielilyhteisöjä*.<sup>69</sup>

#### 4.2.2. Elämänmuoto kielilyhteisönä ja maailman ja ympäristön välinen ero

Käytännöllinen järkevyyden on jotakin, joka perustuu *ethokselle* ja joka edellyttää tätä. Tällaiseen ajatukseen kiteytyi Hans-Georg Gadamerin Heideggerin Aristoteles-tulkintaa kohtaan esittämä kritiikki. Edellä olemme pyrkineet antamaan sisältöä tälle Gadamerin väitteelle verraten *ethoksen* käsitettä toisaalta Georg Wilhelm Friedrich Hegelin sivistyksen käsitteeseen, toisaalta seuraamalla John McDowellin ”eettisen luonteen muovaamista” koskevaa eksplikaatiota. Yhteiseksi viitepisteeksi näille erilaisille tavoille vedota *ethoksen* ilmiöön osoittautui kuitenkin se, että niissä *ethos* tai ”eettisen luonteen muovaaminen” rinnastettiin inhimillisen elämän kielellisyyteen. Toisin sanoen oppimalla kielen me ihmiset initioidumme ”perusteiden avaruuden” eli järjen valtakunnan asukkaiksi; me emme ainoastaan opi kielenkäyttöä, vaan samalla ”avaamme itsemme” maailmalle ja siten kohoamme eläinten aistiärsykkeiden säätelemän käyttäytymisen yläpuolelle – näin saksalainen Rüdiger Bubner kiteyttää McDowellin sekä uskoaksemme myös Gadamerin tavan käsittää inhimillisen elämän kielellinen toteutumistapa (Bubner 2002, 213–214).

---

<sup>69</sup> On erittäin merkittävää, ettei McDowell teoksessaan kehittä edelleen näitä sängen *hermeneuttisiksi* osoittautuvia oivalluksia, kuten esimerkiksi Rüdiger Bubner toteaa (Bubner 2002, 214). Nähdäksemme esimerkiksi kysymyksen kielen toteutumistavasta McDowell jättää kokonaan vastausta vaille. Toisaalta McDowell ei niin ikään näytä ottavan lainkaan huomioon sivistyksen käsitteeseen liittyvää dialektista elementtiä. Niinpä *Gadamerin* eksplikaatio *ethoksen* käsitteen luonteesta kielilyhteisönä voitaisiin tietysti mielessä nähdä McDowellin esittämän kannan jatkokehittelynä. Gadamerin mukaan Hegelin sivistyskäsitteeseen sisältyvään käsitykseen ”kohoamisesta yleisyyteen” sisältyy näet elementti, joka edellyttää ”sivistyksen” käsittämistä jonakin muuna, kuin vain yhteisöllisen ja siten jaetun normatiivisen taustan omaamisena. Tällaista ”kohoamiseen yleisyyteen” liittyvää elementtiä hän kuvaa *Wahrheit und Methodessa* seuraavasti: ”Sich selbst und seine privaten Zwecke mit Abstand ansehen, heißt ja: sie sehen, wie die anderen sie sehen” (GW 1, 22–23). Kuten luvussa 4.3. esitämme, juuri tämä ajatus on eksplikoitavissa Gadamerin kielikäsitteiden avulla.

Tällaisessa tavassa käsittää kielellisyys todellisuudessa toteutuvan rationaalisuutemme ilmenemistapana ei ole merkittävintä kuitenkaan väite, jonka mukaan inhimillisen elämän inhimillisenä elämänä erottaa muiden eläinten elämästä tämän elämän kielellisyys, vaan oletus, jonka mukaan inhimillisen elämän kielellisyyden seurauksena voimme lopulta käsittää myös tätä elämää olennaisella tavalla määrittävän *vapauden*. Ensimmäisen askeleen *tämän* Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan sisältyvän näkemyksen eksplikoimiseksi tarjoaa edellä toteamamme seikka, jonka mukaan Heidegger erottaa esittämässään Aristoteleen etiikkaa koskevassa tulkinnassa *fronēsiksen* figuurin Aristoteleen etiikan poliittisista aspekteista. Oletuksemme onkin, että Gadamer – realisoimalla erään tietyn Aristoteleen etiikan ”poliittisen” aspektin – viitoittaa samalla tietä ”kokonaan toisenlaiseen faktisuuden hermeneutiikkaan”, kuten Günter Figal Gadamerin filosofiaa kuvailee (Figal 1996b, 37).

Näyttää nimittäin olevan niin, että edellä esittämämme näkemys *ethoksen* käsitteen sisällöstä viittaa juuri erääseen tunnettuun kohtaan Aristoteleen *Politiikassa* (1991) – tämän klassiseen ihmisen määritelmään. *Politiikkansa* ensimmäisessä kirjassa Aristoteles esittää määritelmän, jonka mukaan ihminen on elävä olento, joka omaa järjen (*logos*). Länsimaisen ajattelun traditiossa tämä määritelmä kanonisoitui muodossa, jonka mukaan ihminen on *animal rationale*: hänet erottaa muusta luonnosta hänen kykynsä ajatella. (GW 2, 146.) Tosiasiassa merkitsee sana ”*logos*” kuitenkin myös ”puhetta” ja ”kieltä”, kuten Gadamer esseessään *Mensch und Sprache* (1993) [1966] korostaa (GW 2, 146). Näin ollen ihminen ei siis ole yksinomaan ”järjellinen elävä olento”, vaan myös elävä olento, joka omaa kielen, ja juuri tämä seikka on se, joka erottaa hänet muusta luonnosta. Kun muistamme, että kysymyksen koskien ”ihmisen tehtävää” annettu vastaus määritti samalla sitä horisonttia, josta käsin sekä Heidegger että Gadamer näyttävät lukevan Aristotelesta, ja että tähän kysymykseen annettu vastaus muodostui oletuksesta, jonka mukaan inhimillisen elämän toteutumistapa on nähtävissä ennen muuta suhteessa ihmisen järjelliseen todellisuussuhteeseen, alamme hahmottaa sitä, mistä syystä Aristoteleen näennäisen yleinen ihmisen määritelmä on tutkielmamme perusprobleemin kannalta erityisen merkityksellinen. *Politiikassa* Aristoteles siis kirjoittaa:

“On selvää, miksi ihminen on enemmän valtiollinen olento kuin mikään mehiläinen tai muu luonnoneläin. [...] Eläimistä vain ihmisellä on kyky puhua. Pelkkä ääni voi tosin ilmaista tuskaa ja mielihyvää, ja sen vuoksi muillakin eläimillä on ääni. Niiden luonto on kehittynyt siihen pisteeseen, että ne voivat aistia tuskaa ja mielihyvää ja ilmaista sen toisilleen. Puhekyky sen sijaan on edullisen ja haitallisen sekä oikean ja väärän ilmoittamista varten. Ihmisille on ominaista muihin eläimiin verrattuna se, että vain hän havaitsee hyvän ja pahan, oikean ja väärän ja muut niiden kaltaiset asiat.” (Aristoteles, *Politiikka* 1253a7–.)

Juuri tähän Aristoteleen *Politiikan* kuuluisaan toteamukseen Gadamer tukeutuu *Wahrheit und Methode* -teoksessa lähtiessään selvittämään inhimillisen elämän kielellisyyden tarkempaa olemusta (vrt. GW 1, 449; GW 2, 146). Aristoteleen mukaan ihmisen puhekyky siis mahdollisti sen, ”että vain hän havaitsee hyvän ja pahan, oikean ja väärän ja muut niiden kaltaiset asiat”. Tämä toteamus – niin itsestään selvältä tai triviaalilta kuin se saattaakin vaikuttaa – mahdollistaa Gadamerin katsantokannan mukaan alustavan vastauksen antamisen kysymykseen kielen olemistavasta.

Kuinka niin? Ensinnä siksi, että juuri tämä ihmisen puhekyvyn kautta mahdollistuva seikka edellyttää kielellisyyden ilmiön käsittämistä yhteisöllisestä käytännöstä käsin. Kuten Lauri Routila toteaa, eivät ”oikea ja väärä” tai ”hyvä ja paha” ole nimittäin ”asioita” tai ”olioita” (Ding), eli jotakin sellaista, jotka olisivat olemassa ihmisyhteisöstä riippumatta, vaan pikemminkin jotakin, jotka ovat *mielekkäitä* ainoastaan inhimillisen elämänyhteisön puitteissa, ja siten jotakin, jotka *perustuvat* ihmisten väliseen ”sopimukseen” tai ”tottumukseen” (Übereinkunft) (Routila 1970b, 18). Toisin sanoen inhimillisen elämän kielellisyyden olemistapa on mahdollista ratkaista ainoastaan tämän ”poliittista”, eli inhimillisen elämän yhteisöllistä aspektia tarkastelemalla. Toiseksi siksi, että Aristoteleen toteamuksen eksplikaation avulla on mahdollista tehdä selkoa sen erityisen *todellisuussuhteen* toteutumistavasta, joka inhimillistä elämää inhimillisenä elämänä määrittää. Niinpä meidän on kysyttävä: *millainen* todellisuussuhde inhimillisen elämän kielellisyyden kautta Gadamerin mukaan tulee tarkalleen ottaen mahdolliseksi?

Aristoteleen määritelmään viitaten Gadamer toteaa, kuinka eläinten on mahdollista osoittaa toisilleen se, mikä aiheuttaa niille mielihyvää niin, että ne etsivät sitä, ja toisaalta se, mikä aiheuttaa niille kipua niin, että ne pakenevat sitä – ainoastaan ihmiset sen sijaan kykenevät

ilmaisemaan *toisilleen* sen, mikä on hyödyllistä ja vahingollista, oikein ja väärin (GW 2, 146). Se mikä on hyödyllistä tai vahingollista ei kuitenkaan Gadamerin mukaan ole sellaista itsessään, vaan ainoastaan jonkin sellaisen vuoksi, joka ei vielä ole läsnä, mutta jonka ”aikaansaamista” ”hyödyllinen” tai ”vahingollinen” edesauttaa (GW 2, 146). Niinpä inhimillisen elämän kielellisyydestä seuraa se, että ihmiset keskinäisessä kanssakäymisessään kykenevät suhtautumaan myös sellaiseen, joka ei ole välittömästi läsnä: ”tulevaisuuden taju on ihmisen ominaispiirre”, Gadamer esittää (GW 2, 146). Toisin sanoen inhimillistä maailmaa koskevaa kokemusta luonnehtii tietty välillisuus – ”vapaa ja etäisyyttä pitävä suhtautuminen” (GW 1, 448; vrt. Barbarić 2007, 203) – suhteessa maailmassa kohdattuun (vrt. GW 1, 447–449; GW 8, 412). Tässä mielessä kieli ei Gadamerin sanoin ole vain yksi niistä ”varusteista”, jotka ovat tulleet maailmassa olevan ihmisen osaksi, vaan pikemminkin kieleen perustuu se, että ihmisten voidaan *ylipäänsä* sanoa omaavan maailman (GW 1, 446). Niinpä Gadamer kirjoittaa eräässä *Wahrheit und Methoden* kauneimpiin kuuluvassa jaksossa seuraavasti:

”Maailman omaaminen merkitsee maailmaan suhtautumista. Tällaisen maailmaan suhtautumisen edellytys on kuitenkin se, että kykenee ottamaan etäisyyttä maailmassa kohdatusta siinä määrin, että kykenee asettamaan sen eteensä sellaisena kuin se on. Tämä kyky on yhtäaikaista maailman omaamista ja kielen omaamista. Niinpä käsite *maailma* on ymmärrettävä käsitteen *ympäristö* vastakohtaksi, sikäli kun ympäristö on jotakin, joka kuuluu kaikille maailmassa oleileville eläville olennoille.” (GW 1, 447.)<sup>70</sup>

Juuri ”maailman” ja ”ympäristön” erossa tai tarkemmin ilmaistuna ”vapautena ympäristöstä” siis kulminoituu inhimillisen elämän kielellisyyden ilmiö, Gadamer väittää (GW 1, 448). Ottamalla tällaisen lähtökohta kieltä koskevalle ajattelulle Gadamer näin ollen lähtee sangen eksplisiittisellä tavalla liikkeelle filosofisen antropologian alaan kuuluvasta kysymyksenasettelusta, kuten Damir Barbarić Gadamerin kielikäsitteistä käsittelevässä esseessään *Die Grenze zum Unsagbaren* (2007) toteaa (Barbarić 2007, 203). Siispä on

---

<sup>70</sup> ”Welt haben heißt: sich zur Welt verhalten. Sich zur Welt verhalten erfordert aber, sich von dem der Welt her Begegnenden so weit freihalten, dass man es vor sich stellen kann, wie es ist. Dieses können ist ineins Welt haben und Sprache-haben. Der Begriff der Welt tritt damit in Gegensatz zu dem Begriff der Umwelt, wie sie allem auf der Welt seienden Lebendigen zukommt.“ Oma suomennokseni.



hyödyllistä syventyä ”maailman” ja ”ympäristön” käsitteisiin selvittääksemme tarkemmin sitä, millaiseksi käsite ”maailma” Gadamerin näkökannan pohjalta muodostuu.

Mainitussa esseessään Barbarić erottaa kolme aspektia, jotka Gadamerin käsittelemään ilmiöön Barbarićin katsantokannan mukaan kuuluvat. Ensinnä ”kohoaminen maailmaan” (Erhebung zur Welt) ”kohoamisena ympäristön yläpuolelle” (Erhebung über die Umwelt) (GW 1, 448) edellyttää ”ympäristön” käsitteen ymmärtämistä etäisyyttä vailla olevana välittömyytenä, joka näyttäytyy miltei elävän olennon ”uppoutuneisuutena” välittömään ja nykyhetkessä läsnä olevaan maailmassa kohdattuun asiaan tai oloon<sup>71</sup>. Toiseksi Gadamerin käsitykseen sisältyy oletus, jonka mukaan inhimillistä olemassaoloa *tämän kielellisyydessä* määrittää alkuperäisellä tavalla ”etäisyyden otto” suhteessa kaikkiin tämän maailmassa kohtaamiinsa asioihin – seikka, jossa Gadamer näkee ”jotakin hämmästyttävää” (GW 8, 412). Kolmanneksi inhimillistä maailma-suhdetta määrittää Gadamerin katsannossa Barbarićin mukaan puheen kautta mahdollistuva eli *ymmärtävä* osallistuminen maailman ”ennalta rajautumattomaan avoimuuteen”. (Barbarić 2007, 204.) Nämä kolme Gadamerin maailman käsitteeseen sisältyvää aspektia on tietysti käsitettävä osana yhtä yhtenäistä ilmiötä, *jonka* nimitykseksi käy Gadamerin *Wahrheit und Methodessa* soveltama luonnehdinta ”kielestä kokemuksena maailmasta” (Sprache als Welterfahrung) (GW 1, 442).

Ainoastaan kielellisenä ovat kokemuksemme siis ”maailmallisia”, Gadamer esittää. Kokemuksen kielellisyyden ansiosta muutoin ”maailmallista” kokemustamme luonnehtiva uhkaava ja samalla kulloiseenkin ympäristöön sidottu luonne ”tulee sysätyksi etäisyyden taa, asetettua omalle paikalleen (in Proportionen gebracht), ja tullessaan välitetyksi tulee samalla tyynnytetyksi”, Gadamer kirjoittaa (GW 1, 457)<sup>72</sup>. Näin ollen voimme todeta, että

---

<sup>71</sup> Gadamerin ”ympäristön” käsite ei siis millään muotoa vastaa ympäristön käsitettä siten kuin Martin Heidegger sitä soveltaa. Heideggerille ”ympäristö” (*Umwelt*) toimi – kuten muistamme – eräänlaisena teknisenä terminä, joka merkitsi inhimillisen elämän toteutumista erilaisten maailmallisesti määrittäneiden ”jotta-suhteiden” (etwas, *um zu*) horisontissa.

<sup>72</sup> *Wahrheit und Methodessa* Gadamer ilmaisee tässä esittämämme seikan myös seuraavasti: ”Sich über den Andrang des von der Welt her Begegnenden erheben, heißt: Spache haben und Welt haben” (GW 1, 448). Tämä kohoaminen maailman taholta kohtaamamme ”tungoksen” (Andrang), eli pelkkien ärsykkeiden säätelemän käyttäytymisen, yläpuolelle olisi sekin mahdollista eksplikoida ”tunnustamisen” tai ”tunnustuksen” käsitteen avulla.

Gadamerille vapaus ympäristöstä, eli välittömien ärsykkeiden ja impulssien määrittämästä elämästä, merkitsee samalla vapautta maailmalle. Alustavasti ilmaistuna Gadamer siis näkee edellä Heideggerin yhteydessä esittelemämme maailman sekä inhimillisen olemassaolon maailmassa-olon ilmiöt sellaisina, jotka liittyvät välttämättä inhimillisen elämän kielelliseen ja siten yhteisölliseen olemistapaan.

Toisin sanoen siinä missä pelkkien eläinten käyttäytyminen – vaikka saattaakin olla näennäisesti säännönmukaista – on ”luonnon sokeasti ennalta määräämää” (GW 8, 410), on inhimillistä elämää ja tähän kuuluvaa kokemusta määrittävä säännönmukaisuus *vapaata* – juuri johtuen sen ”välillisyydestä”. Näin ollen kielellisyyden ”a priorissa” yhdistyy Gadamerin sanoin ”*mahdollisuuksien* maailmaa avaava dimensio, sekä vapaus järjen faktumina” (GW 8, 437). Tällaisen ajattelukulun perusteella Gadamer väittää, että juuri inhimillisen kokemuksen alkuperäinen ”kielellisyys” on se seikka, joka mahdollistaa kokemuksemme maailmasta sekä oman vapautemme. Tällainen väite on kuitenkin välttämättä puutteellinen, jollei Gadamer kykene millään tavalla osoittamaan tai edes viitoittamaan suuntaa sille, minkälainen olemistapa kokemuksemme kielellisyydellä tarkalleen ottaen on. Tämän seikan osoittaminen taas näyttää edellä sanotun pohjalta vaativan sen käsittämistä, millaiseksi kokemuksen kielellisyyden oletettavasti mahdollistama ”välillisuus” muodostuu.

Hyvin lyhyesti ilmaistuna Gadamerin väitteelleen esittämä perustelu pohjautuu hänen näkemykseensä kielellisen maailmaa koskevan kokemuksemme ”asiallisuudesta” (Sachlichkeit). ”Kielen maailma-suhteesta seuraa kielen omalaatuinen asiallisuus”, hän

---

Kuten Heikki Ikäheimo eräässä Hegelin *Phänomenologie des Geistes* -teosta käsittelevässä esseessään esittää, on ero eläinten ja ”meidän” välillä käsitteellistettävissä esimerkiksi siten, että siinä missä ”eläimet ovat välittömien halujensa liikuttamia ja kokevat maailmansa sen vuoksi luonnollisten tarpeidensa välittömien vaatimusten määrittämien ’eroottisten signifikanssien’ valossa, me persoonat organisoimme ja siten koemme maailmamme kollektiivisesti auktorisoitujen ja hallinnoitujen normien valossa” (Ikäheimo 2012, 102). Juuri siihen, kuinka ”me persoonat” koemme maailmamme ”kollektiivisesti auktorisoitujen ja hallinnoitujen normien valossa” sekä siihen, kuinka ”me persoonat” tulemme tällaisen maailman omaamaan, on pyritty vastaamaan tunnustuksen käsitteeseen vetoamalla. Erään esimerkin tällaisesta eksplikaatiosta tarjoaa mainittu Robert Brandom esseessään *The structure of desire and recognition* (2007). Toisin sanoen: ”[v]ain elämän alttiiksi asettamisessa tulee todistetuksi että itsetietoisuuden olemus on vapaus, ei *oleminen*, ei se *välitön* tapa, jona itsetietoisuus astuu esiin, ei uppoutuneisuus elämän moninaisuuteen” (Hegel, § 187).

kirjoittaa (GW 1, 449). Kielellisessä suhtautumisessamme maailmaan kiinnostuksemme, huomiomme, toivomistemme ja tahtomistemme kohteina ovat siis erinäiset asiat tai oliot, joiden ”itsessään olon” kokemuksen edellytys on puhujan distanssi puheena olevaan asiaan (GW 1, 449). Kuitenkaan ei tällä tavoin huomiomme kohteena toimiva oleva tule puheessa ”väitelauseiden tai lausumien kohteeksi”, vaan ”tulee väitelauseissa kieleen” (kommt in Aussagen zur Sprache), Gadamer huomauttaa (GW 1, 449). Tämä ensi alkuun kenties arvoituksellisesta vaikuttava muotoilu on nähdäksemme ymmärrettävissä seuraavalla tavalla. Kuten Günter Figal esittää, merkitsee Gadamerin esittämä kielen ”asiallisuus” oletusta, jonka mukaan kielellisesti ilmaistu merkitys sisältää *lähtökohtaisen* suhteen kielen ilmaisemiin maailmallisiin asioihin ja olioihin; toisin sanoen Figalin mukaan Gadamer olettaa, ettei ole mielekäästä postuloida minkäänlaista ”esikielellistä” ymmärtämistä, jonka suhteen kielellinen merkitys olisi jotakin toissijaista (Figal 2009c, 77). Näin ollen se, ”joka tulee väitelauseissa tai lausumissa kieleen” ei ole yksinomaan ”ulkoiseen” maailmaan kuuluva kohde tai asiantila, vaan tämä jokin asia tai olio sen *ymmärrettävyydessä ja mielekkyydessä* (Figal 2009c, 77).

Juuri tämä väite tuo esityksemme takaisin John McDowellin filosofian yhteyteen. Teoksessaan *Mind and World* McDowell nimittäin vetoaa edellä esittelemäämme Gadamerin tekemään erotteluun ”maailman” ja ”ympäristön” välillä. McDowell toistaa Gadamerin tekemän erottelun sekä sen eksplikaation sangen uskollisella tavalla: siinä missä pelkkien eläinten käyttäytymistä määrittävät välittömät biologiset voimat, ainoastaan ihmiset omaavat järjellisen suhtautumiseen todellisuuteen eli omaavat maailman pelkän ympäristön sijaan (McDowell 1996, 115). Ainoastaan ihmiset siis hänen mukaansa ”punnitsevat perusteita voidakseen päättää mitä [kulloisessakin tilanteessa] tulisi tehdä” (McDowell 1996, 115). Juuri tämä inhimillistä elämää sen järjellisyydessä määrittävä aspekti perustui – kuten muistamme – McDowellin mukaan ihmisten initioitumiselle ”perusteiden avaruuden” eli ”järjen valtakunnan” asukkaiksi: toisin sanoen käsitteellisen järkemme *spontaanisuudelle*. Kuten Gadamer, myös McDowell näki tämän järjellisyytemme mahdollistaman todellisuussuhteen perustuvan viime kädessä kokemuksemme kielellisyyteen. Kieltä hän kuitenkin kuvaa teoksensa viimeisillä sivuilla tavalla, jota Gadamer ei eksplisiittisesti tee. Luonnollinen kieli, sinä kielenä, *johon* ihmiset kasvavat toimii McDowellin mukaan

historiallisesti muotoutuneena järkenä ja tradition säilyttäjänä – ”järkenä koskien sitä, mikä kulloinkin voi toimia perusteena jollekin toiselle asialle” (about what is reason for what) (McDowell 1996, 126). Näin ollen voimme ajatella, että ”perusteiden avaruuden” tai ”järjen valtakunnan” *normatiivisuus* muodostuu niiden kielijärjestelmän sisäisten elementtien myötä, joiden mukaan tietyssä kielessä ja kieliyhteisössä erinäiset asiat asettuvat keskinäiseen peruste-seuraus -suhteeseen, ja juuri tällaisen seikan nojalla voimme nähdä, kuinka kielellinen kokemuksemme maailmasta on samanaikaisesti *strukturoitua* ja ”keskinäisiin suhteisiin asetettua” (in Proportionen gebracht), kuten Gadamer esitti *Wahrheit und Methodessa* (GW 1, 457)<sup>73</sup>. Tai kuten hän teoksessaan toteaa: ”se, joka tulee [puheessa] kieleen, ei ole jotakin ennen kieltä annettua, vaan saavuttaa sanan myötä oman määrittäytyisyytensä (empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst)” (GW 1, 479).

Toisin sanoen on kielen olemus Gadamerin mukaan siinä, että kielessä – ja yksinomaan kielen ansiosta – oleva näyttäytyy (zeigt) ja ”esittäytyy” (sich darstellt) inhimilliselle elämälle sinä, mitä se on (Barbarić 2007, 200). Tällaisen inhimillisen elämän kielellisyyden mahdollistaman todellisuussuhteen käsittäminen olisi kuitenkin Gadamerin katsantokannan mukaan täysin mahdotonta, mikäli ”ihminen” käsitettäisiin kielen ”subjektiksi” (Barbarić 2007, 200). Pikemminkin Gadamerin mukaan on mielekkäämpää väittää, että ”kieli puhuu meidän kauttamme” (dass die Sprache uns spricht), kuin että ”me puhuisimme kieltä” (als das wir sie sprechen) (GW 1, 467). Tällainen väite on taasen nähdäksemme ymmärrettävissä ainoastaan edellä esittelemämme kielen yhteisöllisen aspektin valossa.

”Joka puhuu kieltä, jota kukaan muu ei ymmärrä, ei tosiasiaassa puhu lainkaan. Puhuminen nimittäin merkitsee puhumista *jollekulle*. Sana haluaa olla sattuva sana, joka ei tarkoita ainoastaan sitä, että sanan myötä saavutan suhteen tarkoitettuun asiaan, vaan että myös toinen, *jolle* puhun, näkee sen edessään.” (GW 2, 151 kursivoinnit minun.)<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Tällaisen käsityksen suuntaan näyttää tosin myös Gadamer itse viittaavan todetessaan, kuinka: “In der Struktur des Sachverhaltes, der sich abhebt, ist gelegen, dass in ihm stets Negatives mit da ist. *Dies zu sein und nicht jenes*, macht die Bestimmtheit alles Seienden aus.” (GW 1, 449 kursivointi minun.)

<sup>74</sup> “Wer eine Sprache spricht, die kein anderer versteht, spricht nicht. Sprechen heißt, zu jemandem sprechen. Das Wort will das treffende Wort sein, das aber heißt nicht nur, dass es die gemeinte Sache mir selbst vorstellt, sondern dass es sie dem anderen, zu dem ich spreche, vor Augen stellt.” Oma suomennokseni

Näin Gadamer toteaa jo mainitussa esseessään *Mensch und Sprache*. Näin alamme siis viimein ymmärtää, kuinka Gadamerin käsittelyssä kieli näyttäytyy ”yhteisymmärryksen” paikkana – siis paikkana, jossa suuntaudumme ”yhdessä” kohti jotakin maailmassa kohtaamaamme. Kielellisenä kokemuksemme koskien maailmaa on siis toisin sanoen määrittynyttä ja myös *edelleenmääritettävissä* olevaa, mutta tämä ”määrittynisyys”, eli maailmaa koskevan kokemuksemme ”välillisuus”, meidän on taasen käsitettävä jonakin sellaisena, joka perustuu yhteisölliselle käytännölle, ja joka *muodostuu* tällaisen käytännön myötä. Ainoastaan pyrkiessämme *keskustelussa* ilmaisemaan jollekin toiselle jotakin tai ainakin varatessamme sanotulle sen mahdollisuuden, että jollakin toisella on mahdollisuus se ymmärtää, voimme ajatella kielessä ilmaisemamme näyttäytyvän ”edullisena tai haitallisena”, ”oikeana tai vääränä”.<sup>75</sup>

Gadamerin ajatteluun sisältyvän käsityksen kielen ”asiallisuudesta” ja siten ”maailmallisuudesta” voimmekin Günter Figalin eksplikaatiota seuraten koota yhteen seuraavalla tavalla. Ainoastaan maailmaa koskevan kokemuksemme kielellisyyden ansiosta inhimillinen elämä on elämää maailmassa: ainoastaan vapaus välittömästä ympäristöstä mahdollistaa inhimillisen elämän ymmärtävän suhtautumisen mahdollisuuksiin, jotka eivät ole riippuvaisia tietystä ”elämänympäristöstä”. ”Kielessä olomme” merkitsee näin ollen samalla vapauttamme, kuten Figal toteaa – juuri siksi, että ainoastaan kielen kautta inhimilliselle elämälle avautuu *vaihtoehtoja* – ”ei yksinomaan vaihtoehtoisia toimintatapoja, vaan ennen muuta vaihtoehtoisia mahdollisuuksia kohdatun ja koetun *tulkinnan* (Auslegung) suhteen”. Ainoastaan inhimillisen elämän kielellisyyden kautta mahdollistuu jonkin

---

<sup>75</sup> Juuri tällä tavoin Gadamer siis käsittää sen ”tottumuksen” tai ”sopimuksen” (Übereinkunft) olemistavan, jonka hän esitti Aristoteleen *Politiikan* ”klassisen ihmisen määritelmän” avulla. Jo mainitussa esseessään *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* hän esimerkiksi kirjoittaa ”Übereinkunft”-termistä tavalla, joka suomen kieleen käännettynä eittäimättä menettäisi vakuuttavuutensa:

”Innerhalb einer jeden Kultur besteht Übereinkunft und Übereinkommen. Mit dem Ausdruck ‘Übereinkommen’ deutet die Sprache an, dass so etwas nicht so sehr auf ausdrückliche Stiftung oder Vertragsschliessung zurückgeht, sondern ‘überkommen’ ist. So ist es auch bedeutungsvoll, dass die Sprache sagt, das *wir in* Übereinkommen ‘*treffen*’. Da sagt uns die Weißheit der Sprache, dass es hier zwei sehr verschiedene Partner sind, die *miteinander zusammentreffen*, wie es bei jeder Verabredung ist.” (GW 8, 410–411 kursivoinnit minun.)

kohtaamamme asettaminen kontekstiinsa, sen määrittäminen ja erottaminen muista asioista ja olioista<sup>76</sup>. (Figal 2009a, 8.)

Juuri tässä mielessä voimme siis väittää, että jokainen ”tietynlaiseksi muovautunut” *ethos* on olemukseltaan ”kieliyhteisö” ja toisaalta vastaa sitä, mitä edellä olemme nimittäneen Heideggeria seuraten ”maailmaksi” tai Wittgensteinia seuraten ”elämänmuodoksi”. Kuten ”elämänmuoto” tai ”maailma”, määrittää tietty ”kieliyhteisö” yhteisöllisenä käytäntönä *ennalta* niitä kokemuksen eli ymmärtämisen mahdollisuuksia, joita inhimillisellä elämällä kulloinkin on ”edessään”. Kuten maailma Heideggerille ”yksittäisiin asiantiloihin eroteltavissa olevana asioita koskevan tuttuutemme kokonaisuutena” (Figal 2007a 65), on Gadamerille tietty historiallis-kulttuurillinen kieliyhteisö se todellisuutta koskevan kokemuksemme mahdollisuustila, jonka puitteissa inhimillinen olemassaolo *voi olla* määrätyn tavoin. Näin voimme ymmärtää sen, millä tavoin *ethos* – ”tottumuksena” tai ”tuttuutena” – määrittää sitä ”sijaa” tai ”asemaa”, joka ihmisen on omaksuttava elääkseen elämäänsä inhimillisellä tavalla. Tämän ”sijan” tai ”aseman” omaksumisen ehto taas oli – kuten edellä olemme nähneet – kasvatukseksi tai sivistykseksi kutsumamme ilmiö, joka on käsitettävä ennen muuta kasvamiseksi *ihmisyhteisön* jäseneksi.

Tällaisen tien kuljettuamme olemme kuitenkin vielä kaukana siitä, että olisimme kyenneet esittämään tyydyttävän vastauksen Heideggerin ”faktisuuden hermeneutiikan” yhteydessä esittämiimme kysymyksiin. Toisaalta emme ole myöskään antaneet Gadamerin filosofisen hermeneutiikan pohjalta vastausta tutkielmamme perusprobleemiin, joka liittyi kahteen inhimilliseen elämään sisältyvään tendenssiin: toisaalta produktiiviseen itsesuhteeseen – ”inhimilliseen motiiviin ottaa etäisyyttä itseensä, ja näin saavuttaa tulkinta koskien itseään” (Henrich 1999, 31) – sekä toisaalta ”itsensä kadottamiseksi kulloisiinkin partikulaariin elämänsisältöihin” (*Lebensverstricktheit*) (Figal 2009b, esim. 11–12). Edellä esittämämme Gadamerin aristoteelisen *ethos*-käsitteen tulkinta näyttää nimittäin – huolimatta tietyistä eroista Heideggerin filosofiaan nähden – olevan käsitettävissä pikemminkin ilmiönä, joka

---

<sup>76</sup> Vrt. GW 1, 449: “In der Struktur des Sachverhaltes, der sich abhebt, ist gelegen, dass in ihm stets Negatives mit da ist. *Dies zu sein und nicht jenes*, macht die Bestimmtheit alles Seienden aus.”

merkitsee ”itsensä kadottamista kulloisiinkin partikulaarisiin elämänsisältöihin”, kuin jotakin, joka sellaisenaan mahdollistaisi produktiivisen suhteen elämän faktisuuteen.

On merkille pantavaa, että tämän seikan näyttää Gadamer myös itse implisiittisesti oletavan hänen todetessaan *Wahrheit und Methode* -teoksessa, kuinka ”kauan ennen kuin ymmärrämme itseämme *reflektiivisesti* (in der Rückbesinnung), ymmärrämme itseämme itsestään selvällä tavalla siinä perheessä, yhteiskunnassa ja valtiossa, jossa elämme” (GW 1, 281). Toisin sanoen ”perhe, yhteisö ja valtio määrittävät ihmisen olemusta siten, että ne täyttävät *ethoksen* erilaisilla konkreettisilla sisällöillä” (GW 4, 188), ja juuri *ethoksen* hahmojen ”esi-annettuus” suhteessa jokaiseen konkreettiseen kokemukseemme maailmasta muodostaa sen perustan, johon ymmärtävä elämä luottaa ja jonka suhteen se orientoituu. Juuri se ”sivistyksen” ja ”kasvatuksen” kautta ”tottumukseksi” muovautunut todellisuussuhde, joka mahdollisti vapautemme suhteessa välittömään ympäristöön, näyttää siis samanaikaisesti olevan ”traditionaalisen” ja tässä mielessä kyseenalaistamattomissa olevan ”tuttuuden” aluetta, eli sitä ”perittyä” ja ”ennalta-työstettyä” ”tulkittuneisuutta” (Ausgelegtheit), jonka puitteissa inhimillinen elämä liikkuu (vrt. Heidegger 2003, 17).

Tosiasiassa Gadamerin filosofisen hermeneutiikan filosofinen sisältö ei kuitenkaan tyhjenny yksinomaan tällaiseen käsitykseen tietyistä ”traditionaalista” *ethoksen* hahmoista konkreettisen maailma koskevan ymmärtämisen välttämättöminä ehtoina. Kuten edellä olemme viitanneet, ja kuten Gadamer itse esimerkiksi esseessään *Ethos und Ethik* (1987) [1985] esittää, kiteytyy Gadamerin magnum opuksen sisältö – sekä hänen ajattelunsa ylipäättään – ajatukseen kielen dialogisesta olemuksesta ja siten väitteeseen ”toisen kokemuksen” ensisijaisesta asemasta suhteessa kielellisyyden ilmiöön (GW 3, 357). Tällaista ajatusta emme kuitenkaan voi eksplikoida vetoamalla yksinomaan ”yhteisölliseen praksikseen” kaiken ymmärtämisen ehtona. ”Yhteisöllisen praksiksen”, eli tietynlaisen *ethoksen* hahmon, kieliyhteisön tai elämänmuodon, puitteissa toteutuva ymmärtäminen näyttää näet edellä esitellyn perusteella olevan tosin ”sosiaalinen kokemus”, mutta ei suinkaan ”kokemus *sosiaalisesta*”<sup>77</sup>, joka vasta muodostaa – kuten tulemme seuraavassa

---

<sup>77</sup> Tällaisen erottelun Günter Figal esittää jo mainitussa esseessään *Lebensverstricktheit und Abstandnahme*, tosin Hegelin intersubjektiivisuus-oppia esitellessään (vrt. Figal 2009b, 36).

osoittamaan – mahdollisuuden käsittää Heideggerista poikkeavalla tavalla se produktiivinen itsesuhde, josta ymmärtävässä elämässä on kyse.

#### 4.2.3. *Fronēsis*en ja *ethoksen* vuoropuhelu ja kysymys äärellisyydestä

Edellä olemme esittäneet, kuinka Gadamer tulkitsee Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikkaa* Martin Heideggerista poikkeavalla tavalla ottamalla huomioon *ethoksen* käsitteen, jonka analyysin Heidegger laiminlyö omassa tulkinnassaan. Kuitenkin oli Gadamerin *ethoksen* analyysi ainoastaan yksi aspekti siitä kritiikistä, jonka Gadamer esittää Heideggeria kohtaan. ”Koko Aristoteleen *fronēsis*-käsitteen ympärille kehkeytyvä tematiikka viittaa siihen, kuinka *ethos* voidaan nähdä jonakin sellaisena, joka sisältää *logoksen*”, Gadamer toteaa esimerkiksi esseessään *Aristoteles und die imperativische Ethik* (1991) [1989] (GW 7, 391). Aristoteleen kysymys ”hyvästä”, joka realisoituu inhimillisessä elämässä, viittaa näin ollen Gadamerin mukaan ”sisäiseen yhteyteen luonteen (ethisch) ja järjen (dianoetisch) hyveiden välillä” (GW 3, 353). Oletuksemme mukaan nämä Gadamerin esittämät jotakuinkin yleiset muotoilut voidaan käsittää juuri siten, että pyrimme tarkastelemaan sitä, kuinka inhimillisen elämän toteutumistapa on mahdollista nähdä *fronēsis*en ja *ethoksen* ”vuoropuheluna”. Juuri tällainen käsitystapa mahdollistaa uskoaksemme lopulta myös yleisen vastauksen muotoilemisen kysymykseen hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä ja annista siten kuin se määrittäytyy Gadamerin ajattelun pohjalta.

Saavuttaaksemme hedelmällisen tulokulman tämän kysymyksen käsittelylle meidän on hyödyllistä vielä kerran palata tutkielmamme perusprobleemiin, eli kysymykseen hermeneutiikasta ”äärellisyyden filosofiana”. Kuten tutkielmamme ensimmäisessä osassa esitimme, muodostuu erääksi modernin filosofian keskeisimmistä oletuksista oletus tietämisemme ja maailma-suhteemme tulkinnallisuudesta eli välillisyydestä. Tällainen oletus taas yhdistyy usein väitteeseen, jonka mukaan maailmaa koskevan tietomme ja

---

Uskoaksemme voimme käsittää tämän eron seuraavalla tavalla: siinä missä ”sosiaalinen kokemus” on sellainen, jossa tietyn kokemuksen nähdään edellyttävän esimerkiksi ”yhteisöllistä käytäntöä” mahdollisuutensa ehtona, on ”kokemus sosiaalisesta” jotakin sellaista, jonka myötä kykenemme havaitsemaan tai suhtautumaan olemisemme ”sosiaaliseen” perustaan sellaisenaan.



kokemuksemme välillisyyden perustuu ajattelumme ja kokemuksemme perustavanlaatuisen kielellisyyteen, ja juuri Gadamerin filosofinen hermeneutiikka näytti olevan tällaisen ajattelun erityisen leimallinen muoto, sikäli kun hän pääteoksessaan esittää esimerkiksi tunnetun väitteen, jonka mukaan ”oleminen, jota voidaan ymmärtää, on kieltä” (GW 1, 478). Edellä esittämämme Gadamerin näkemyksen perusteella, jonka mukaan kielen maailma-suhde selittyy kielen lähtökohtaisen ”asiallisuuden” kautta, voimmekin alkaa ymmärtää, millaiseksi tämän väitteen sisältö Gadamerin ajattelun pohjalta muodostuu.

Ollessaan ajattelua, joka ottaa huomioon inhimillistä olemassaoloa luonnehtivan ”välillisyyden” ja ”tulkinnallisuuden” oli moderni ajattelu kuitenkin myös ajattelua, jossa inhimillistä olemassaoloa ja elämää karakterisoivasta ”äärellisyydestä” tulee filosofian keskeisin teema ja tutkimuskohde. Yksi tapa käsittää tällainen ”äärellisyys”, sekä sen probleemi, oli edellä useaan otteeseen siteeraamamme Rüdiger Bubnerin esitys Martin Heideggerin ajattelun keskeisestä sisällöstä ja kysymyksenasettelusta. On niin, että myös Gadamerin *ethos*-käsitteen eksplikaatio on nähtävissä eräänä variaationa Bubnerin esittämästä mallista. Kuten Heideggerilla, myös Gadamerilla näyttää tietynlainen alkuperäinen ”luottamus” tai ”tuttuus” edeltävän kaikkia mahdollisia objektivaisia suhtautumistapoja kohteisiin ja tosiasioihin. Myös Gadamerilla näyttää tällainen maailma-suhdettamme määrittävä ”luottamus” tai ”tuttuus” olevan ymmärrettävissä inhimillisen olemassaolon alkuperäisenä ”uppoutuneisuutena” merkityskokonaisuudeksi ymmärrettyyn maailmaan. Olihan Gadamerin mukaan *ethos* ennen muuta ”yhteisöllisen käytännön” myötä syntyvää ”tottumusta”, joka kieliyhteisön muodossa mahdollistaa sen, että ihmisen voidaan ylipäänsä väittää omaavan maailman erossa ympäristöstä.

Mikä merkittävä, näyttää myös Gadamerin ajattelun tapauksessa tällä tietomme ja kokemuksemme elämämaailmallisella perustalla olevan transsendentaaliselta näkökannalta katsottuna kahtalainen luonne: toisaalta se mahdollistaa suhteemme maailmaan ylipäänsä, eli avaa todellisuuden mielekkäänä, ja toisaalta se samalla kätkee oman luonteensa perustana jokaisessa tosiasiallisessa suhtautumisessa maailmaan. *Wahrheit und Methodessa* Gadamer toteaaakin kuvaavasti kuinka esimerkiksi ”tapojen ja käytäntöjen (Sitten) todellisuus omaa ennen muuta pätevyyden, joka määrittyy traditiosta tai perinteestä (Überlieferung) käsin”

(GW 1, 285). ”Tavat tai käytännöt”, eli se ”olemismme siveellinen määrittynisyys”, jota termi *ethos* kuvasi, hänen mukaansa tosin ”omaksutaan vapaasti”, mutta niitä ei millään muotoa ”perustella vapaasti”, hän toteaa ja lisää: ”juuri tätä tarkoittaa traditio: *päteä ilman perusteita*” (ohne Begründung zu gelten) (GW 1, 285 kursivointi minun). Gadamerin lisäys – ”päteä ilman perusteita” – ei tietenkään merkitse ”traditioiden” eli inhimillisten elämänmuotojen perusteettomuutta jonkinlaisen mielivaltaisuuden eli niiden periaatteellisen epäiltävyyden mielessä. Sen sijaan Gadamerin esittämä väite merkitsee ”perustan” ajatuksen käsittämistä siinä heideggerilaisessa mielessä, jossa tämän ajatuksen Bubnerin eksplikaation yhteydessä tapasimme. Tällainen ”perusteettomuus” tarkoittaa näin ollen pikemminkin ”perustattomuutta” eli sitä, ettei maailmalle, siten kuin se on tietyssä konkreettisesti maailmaan suhtautumisessa annettu tämän suhtautumisen edellytyksenä, voida enää itselleen etsiä ”perustaa” tai ”perusteita”. Sikäli kun inhimilliset ”tavat tai käytännöt” eli *ethos* rinnastuivat Gadamerin ajattelun pohjalta ennen muuta olemiseen ”kieliyhteisössä”, voidaan siis väittää, että juuri kielelle tai inhimillisen olemassaolon kielellisyydelle ylipäänsä lankeaa Gadamerin ajattelussa tämän inhimillistä olemassaoloa määrittävän ”perustattomuuden” rooli.

Oletuksemme onkin, että juuri tämän analogian avulla voimme alkaa käsittää myös edellä esittämäämme väitettä Gadamerin ajattelun pohjalta mahdollistuvasta tavasta käsittää ymmärtävän elämän toteutumistapa ”*ethoksen* ja *fronēksien* vuoropuheluna”. Kuinka niin? Alustavasti ilmaistuna siksi, että *fronēksien* ja *ethoksen* välinen suhde, sekä toisaalta kielen ymmärrettynä ”merkityskokonaisuudeksi” ja konkreettisen ymmärtämisen välinen suhde näyttävät olevan keskenään tietyllä tapaa analogisia, kuten Günter Figal esittää. Samassa mielessä kuin *ethos* elämänkokonaisuutena (Lebensgepräge) *mahdollistaa* toiminnan ”artikulaation” *fronēksessä*, mahdollistaa tai ”vapauttaa” (setzt frei) kieli merkityskokonaisuutena ymmärtävän eli artikuloitun puheen (Figal 1996b, 41). Juuri *tässä mielessä* voidaan ”oleminen” ajatella kielenä, Figal toteaa (Figal 1996b, 41). ”Oleminen ymmärrettynä kielenä” – eli Gadamerin pääteoksen tunnetun väitteen sisältö – merkitsee näin ollen tietyn elämänmuodon olemista, eli tietyn ymmärtämisen mahdollisuuksia määrittävän tilan ”rajattua avoimuutta” (Figal 1996b, 41). Tässä mielessä *ethos* kieliyhteisönä tai elämänmuotona siis muodostaa ymmärtämisen välttämättömän ehdon, sillä

ainoastaan jonkin kieliyhteisön, *ethoksen* hahmon tai elämänmuodon ”rajatun avoimuuden” puitteissa voi ymmärtäminen olla mielekästä. Toisaalta on kulloinenkin ymmärtäminen kuitenkin myös aina jotakin *konkreettista*, jota ei sellaisenaan ole mahdollista redusoida tiettyyn esiannettuun mahdollisuustilaan. Perustuihan esimerkiksi Heideggerin ajattelussa kulloinenkin konkreettinen ymmärtäminen sille, että jätämme lukemattomia muita *mahdollisia* tapoja olla maailmassa määrätyn tavoin ”silleen”. Toisin sanoen näyttävät *fronēsis* ja *ethos* – tai toisaalta kieli merkityskokonaisuutena ja konkreettinen ymmärtäminen – olevan keskenään analogisia siinä, että ne molemmat viittaavat kysymykseen koskien ”yleisen” ja ”yksittäisen” välistä suhdetta.

Juuri tässä mielessä käy Aristoteleen etiikka Gadamerin mukaan esimerkiksi hermeneutiikalle – sikäli kun se sisältää tavan käsittää ymmärtämiseen sisältyvä ”soveltamisen (Anwendung) tehtävä” (GW 1, 320). Ymmärtäminen näet merkitsee hänen mukaansa *aina* soveltamista (GW 1, 314), ja juuri siksi kysymys ymmärtämisen toteutumistavasta on eräs erityistapaus suhteessa kysymykseen ”yleisen soveltamisesta suhteessa yksittäistapaukseen” (GW 1, 317). Tällaisenkin ajatuksen kohtasimme tosin jo Heideggerin Aristoteles-tulkinnan yhteydessä. Maailma ja ymmärtäminen, Gadamerin termein *ethos* ja *fronēsis* tai kieli ja konkreettinen ymmärtäminen, ovat välttämättä sidoksissa toisiinsa. Kuten Heideggerin ajattelussa, myös Gadamerin kannan mukaan ainoastaan tietyllä tapaa ”avatussa” eli ”tulkitussa” maailmassa voivat inhimillisen olemassaolon kohtaamat asiat tai oliot olla merkityksellisiä tälle olemassaololle. Maailma tässä mielessä merkitsee siis tiettyä inhimillisen elämän suhteen ennalta annettua *yleistä* merkityskokonaisuutta, jonka puitteissa tämä elämä toteutuu ja sitä *on* toteutettava. Toisaalta juuri *fronēsis* oli Heideggerin katsantokannan mukaan määrä rinnastua ”ymmärtämiseen” eli siihen, kuinka jokin kohdataan maailmassa sellaisena, joka voi inhimilliselle elämälle merkitä jotakin. Sinänsä ei Gadamerin Aristoteles-tulkinnan pohjalta esittämämme mahdollisuus käsittää inhimillisen elämän toteutumistapa *fronēsis* ja *ethoksen* vuoropuheluna näytä vielä merkitsevän merkittävää eroa suhteessa Heideggerin filosofiaan. Tällaisen eron hahmottaminen mahdollistuuikin uskoaksemme vasta silloin, kun kykenemme osoittamaan sen, kuinka Gadamerin tulkinnassa *fronēsis* sekä tähän sisältyvä ”soveltaminen” on mahdollista käsittää olemukseltaan dialogiseksi prosessiksi. Juuri tällainen käsitystapa –

sikäli kun ”dialogi” välttämättä edellyttää käsitystä minän ja sinän tai minän ja ”toisen” välisen suhteen *yhtäalkuperäisyydestä* – mahdollistaa nähdäksemme lopulta myös Heideggerista poikkeavan tavan käsittää se inhimilliseen elämään sisältyvä äärellisyys sekä tästä käsin motivoituva itsesuhde, jonka selvittämisestä tutkielmassamme on ollut kyse.

Tämän seikan selvittämiseksi meidän on vielä kerran palattava Aristoteleen esittämään määritelmään käytännöllisestä järkevyydestä. Aristoteleen mukaan ”käytännöllisesti järkävä” oli sellainen, joka ”näyttää kykenevän harkitsemaan hyvin [suhteessa siihen], mitkä asiat ovat hänelle hyviä ja hyödyllisiä, ei vain jollakin erikoisalueella kuten terveyden tai kunnan kohdalla, vaan ylipäänsä hyvän elämän suhteen” (NE 1140a 25–28). Mistä tällainen *fronēsis*en liittyvä toiminta tai ”harkinta” sitten Gadamerin mukaan tarkalleen ottaen muodostuu? Kuten Aristoteleen määritelmästä käy ilmi, palautuu käytännöllinen järkvyys tai siveellinen tieto aivan tietynlaiseen harkintaan (*boulesthai*), jonka Gadamer kääntää kreikankielistä sanaa *boule* seuraten ”neuvonpidoksi” tai ”neuvonpidoksi itsensä kanssa” (Mitsichzuragehen) (GW 1, 326; Rese 2007, 134–135). Kuten edellä olemme osoittaneet, näyttää juuri tällainen ”harkinta” ”elämänmahdollisuuksien punnintana” sisältävän tietynlaisen oletuksen ”reflektiosta” tai pohdinnasta koskien sitä, millainen ihminen kukin on ja millainen hän haluaa olla. Juuri tästä syystä näyttää tämä samainen ”reflektio” myös edellyttävän tietoa koskien inhimillistä elämää tietona, jossa ”on kyseessä” tämä elämä itse, sekä toisaalta pyrkimystä tästä tiedosta käsin suhtautua elämään sellaisenaan (vrt. Henrich 1999, 13). Kuten Heideggerille, on myös Gadamerille *fronēsis* siis ennen muuta esimerkki ”elämänmahdollisuuksien punninnasta” ja siten samalla ymmärtämisen ”refleksiivisestä” luonteesta<sup>78</sup>. *Fronēsis* merkitsee toisin sanoen toimijan kykyä arvioida ja punnita (beurteilen) tietty toimintatilanne ja toimia tässä oikealla tavalla (Rese 2007, 127).

---

<sup>78</sup> Kuten Gadamer saksan kieleen sisältyviä mahdollisuuksia kauniilla tavalla hyväksi käyttäen toteaa: ”[Verstehen ist] ein Sich-Auskennen *in etwas*” (GW 1, 264 kursivointi minun). Tällaisen sanamuodon sujuva suomentaminen lienee liki mahdotonta. Kuitenkin tämä muotoilu sisältää kaikki ne ”ymmärtämiseen” sisältyvät aspektit, joita olemme tutkielmassamme eritelleet: tuntea jokin asia hyvin, olla tuttu jonkin kanssa, olla perehtynyt johonkin, olla perillä jostakin ja niin edelleen.

Erittäin merkittävää kuitenkin on, että tällainen harkinta ja siihen sisältyvä ”etäisyyden otto” suhteessa itseen, omaan elämään ja elämän faktisuuteen ei Gadamerille palaudu ainoastaan yksilön yksityiseksi ”neuvonpidoksi itsensä kanssa”, vaan pikemminkin ”neuvonpidoksi toisten kanssa” (Mit-einem-anderem-zu-Rate-Gehen) (Rese 2007, 135; vrt. Gadamer 1998a, 14). Paitsi ”elämänmahdollisuuksien punnintaa”, on käytännöllinen järkevyyys Gadamerille siis pikemminkin elämänmahdollisuuksien *tiedustelua*, ja juuri siten merkitsee paitsi ”neuvonpitoa itsensä kanssa”, myös ”neuvonpitoa toisten kanssa”. Tällainen tapa tulkita käytännöllinen järkevyyys käy Gadamerin tulkinnassa ilmi esimerkiksi siitä, kuinka hän rinnastaa *fronēsikseen* sisältyvän harkinnan sellaisiin Aristoteleen esittämiin käytännöllisen järkevyyden ”modifikaatioihin” kuten esimerkiksi ”ymmärrykseen” (*synesis*) (GW 1, 328; GW 7, 391–392; vrt. NE 1123a 1–21) <sup>79</sup>. Aristoteleen mukaan juuri ”ymmärtäväinen” ja ”myötätuntoinen” ihminen on se, ”joka pystyy arvioimaan asioita, jotka kuuluvat käytännöllisen järjen kohteisiin, sillä kohtuunmukaiset teot ovat tyypillisiä kaikille hyville ihmisille *heidän suhteissaan toisiin*” (NE 1143a 28–32 kursivointi minun). Näin käytännöllinen järkevyyys ”neuvonpitoa”, sekä tähän sisältyvä refleksiivinen aspekti, rinnastuu Gadamerin katsannossa ”neuvon” (Rat) kysymisen ja etsimisen prosessiin, joka edellyttää kykyä asettua siihen konkreettiseen toimintatilanteeseen, jossa tietyn *toisen ihmisen* on toimittava (GW 1, 328; vrt. Stolzenberg 2005, 148). Sikäli kun *fronēsikseen* Gadamerin mukaan sisältyy – samoin kuin Heideggerin tulkinnan mukaan – ”ainutlaatuinen suhde itseen” (GW 1, 328), mutta tämä ”itsesuhde” rinnastuu prosessiin, jossa neuvoa etsitään ja tiedustellaan suhteessa toisiin, voimme väittää, että Gadamerin käsityksen mukaan ymmärtävään elämään sisältyvä itsesuhde sekä ymmärtävä suhde toisiin henkilöihin edellyttävät *välttämättä* toisiaan.

Tällaiselle näkemykselle analogisella tavalla Gadamer kirjoittaa *Wahrheit und Methodessa* käsitellessään kysymystä siitä, missä mielessä ymmärtäminen merkitsee toisen henkilön tilanteeseen asettumista, kuinka ”asettumalla toisen henkilön asemaan, ymmärrämme häntä, eli tulemme tietoisiksi hänen toiseudestaan (Andersheit) – hänen luovuttamattomasta individuaalisuudestaan – ainoastaan siten, että asetamme *itsemme* hänen asemaansa” (GW 1,

<sup>79</sup> Tällainen tulkinta saattaa tosin olla ongelmallinen, sillä *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles itse erottaa ”ymmärryksen” varsin selkeästi käytännöllisestä järkevyydestä, todeten tosin niiden ”koskevan samoja asioita” (NE 1123a8). Vrt. myös Ebert 1995, 174.

310). Jos rinnastamme käytännöllisen järkevyyden tällä tavalla kysymykseen toisen henkilön ymmärtämisestä voimme uskoaksemme esittää, että *fronēsiksen* alaan kuuluvat *tietyn henkilön* toimintamahdollisuudet *määrittyvät* ainoastaan interaktiossa suhteessa *toisen henkilön* toimintatilanteeseen sekä tähän sisältyviin mahdollisuuksiin. Juuri tällaisen muotoilun voi siten nähdä rinnastuvan edellä viittaamaamme Gadamerin ajatukseen siitä, kuinka suhtautuessamme kanssaihmissiimme on meidän pyrittävä kokemaan toinen ”todellisena sinänä” (das Du als Du wirklich zu erfahren), joka taas Gadamerin mukaansa merkitsee sitä, ettemme sulje korviamme hänen vaateeltaan ja sallimme sen, että hänen on mahdollista sanoa meille jotakin (GW 1, 367).

Sellaiseen ymmärtämiseen, joka toteutuu kahden henkilön välisen minä-sinä -suhteen muodossa, sisältyy kuitenkin välttämätön vastavuoroisuuden vaatimus. Kuten esimerkiksi Axel Honneth Gadamerin historiallisen tekstin ymmärtämistä käsittelevässä esseessään toteaa, sisältyy Gadamerin käsitykseen oletus, että se ”kohde”, jota ymmärrämme interaktiossa tämän kanssa, jakaa tietyn samankaltaisuuden suhteessa ”sinään” (Honneth 2003, 9). Myös tämän ”toisen” on näet kyettävä omalta osaltaan suhtautumaan ymmärtävään ”sinään” (Honneth 2003, 9). Niinpä Gadamer esittää *Wahrheit und Methodessa* kuinka keskustelussa tapahtuvan ”yhteisymmärryksen” mahdollisuus sisältää sen, että ”keskustelukumppanit ovat molemmat valmiita sallimaan vieraan (Fremde) ja vastapuolen (das Gegnerische) päteä *itseään* kohtaan” (GW 1, 390). Ainoastaan tällaisessa ”keskustelussa”, jossa ”kumpikin keskusteluun osallistuja toisaalta pitäytyy omilla näkökannoissaan, ja toisaalta *punnitsee* itseään kohtaan esitettyjä vastaväitteitä [...]” voivat keskustelukumppanit ”päätyä yhteiseen kieleen ja lausumaan” (GW 1, 390). Näin ollen siinä soveltamisessa, johon käytännöllinen järkevyyt johtaa, konkretisoituu samalla ”yhteinen *logos*”, kuten Donatella Di Cesare esittää Gadamerin Aristoteles-tulkintaan viitaten (Di Cesare 2009, 144).

Niinpä voimme väittää, Friederike Resen eksplikaatiota seuraten, että Gadamer tulkitsee *fronēsikseen* kuuluvan harkinnan (*boulesthai*), sekä sellaiset *fronēsiksen* modifikaatiot kuten ”ymmärryksen” ja ”myötätunnon” sokraattis-platonisen dialogin (*dialegesthai*) mielessä (Rese 2007, 136; vrt. Di Cesare 2009, 144–145). Tässä mielessä voimmekin

Donatella Di Cesarea seuraten luonnehtia Gadamerin tulkintaa Aristoteleesta suorastaan ”platoniseksi Aristoteleeksi” (vrt. Di Cesare 2009, 177–178). Tällainen luonnehdinta vaikuttaa olevan perusteltu juuri siksi, että Gadamerille *ethos* yhteisöllisenä praksiksena ja sosialisena näyttää muodostuvan kommunikaatioprosessin tuloksena ja näin muodostavan perustan käytännölliselle järkevyydelle, joka *sekin* on käsitettävä luonteeltaan dialogisena prosessina, jossa *ethosta* artikuloidaan ja reflektoidaan.

Tällainen analogia ei kuitenkaan vaikuta täysin ongelmattomalta. Siinä missä *fronēsis* on suuntautunut kohti hyvää tai oikeaa toimintaa suhteessa tiettyyn toimintatilanteeseen ja samalla kohti yksilön hyvää elämää kokonaisuudessaan, ei platoninen keskustelu ole suuntautunut kohti hyvää *samassa mielessä*, Rese toteaa (Rese 2007, 137). Sokraattis-platoninen dialogihan on suuntautunut pikemminkin kohti ymmärrettävänä olevaa *asiaa*, hän huomauttaa (Rese 2007, 137). Toisaalta Gadamerin tulkinta aristoteelisestä käytännöllisestä järkevyydestä vaikuttaa ongelmalliselta myös toisesta, tosin edelliseen nähdäksemme liittyvästä, kysymyksestä käsin. Gadamer näet esimerkiksi toteaa, kuinka ei ”ole osoitettavissa mitään ennalta-annettua määritystä sille, mihin hyvä elämä kokonaisuudessaan on suuntautunut” (GW 1, 326). Toisin sanoen ainoastaan suhteessa kulloiseenkin *konkreettiseen* ymmärtämiseen, eli kohtaamiseemme suhteessa toiseen, voimme sanoa osuneemme oikeaan – olemme tietoisia tiettyyn tilanteeseen kuuluvista ”normatiivisista näkökannoista”, mutta emme ”teoreettisena tietona, vaan ainoastaan niiden sitovan pätevyyden ansiosta” (dank ihrer verbindlichen Geltung) (GW 4, 470). Toisin sanoen ”hyvää” sekä ”yksittäistä ja yleistä” ei Gadamerin mukaan ole *ylipäätään* annettu ennen tiettyä konkreettista toimintatilannetta tai konkreettista ymmärtämistä (vrt. Rese 2007, 132; vrt. Stolzenberg 2005, 146).

Friederike Resen mukaan tällainen käsitystapa ei suinkaan ole välttämätön Aristoteleen etiikan seuraus. Eikö ole pikemminkin niin, että Aristoteleella toimija suuntautuu kohti tiettyjä toimintaa ohjaavia päämääriä, jotka ovat *sellaisenaan* hyviä tai huonoja, Rese kysyy (Rese 2007, 132). Tällainen käsitystapa taasen ei näytä olevan Gadamerin tulkinnan mukaan mahdollinen juuri siksi, ettei ”oikealle toiminnalle” tai kulloisellekin aktuaaliselle ymmärtämiselle ole mahdollista asettaa mitään konkreettiselle ymmärtämistapahtumalle

ulkoisia mittapuita, joista käsin kulloisenkin tulkinnan osuvuutta olisi mahdollista punnita (Rese 2007, 132). Historiallista tekstiä tai toisen henkilön lausumaa kylläkin ymmärretään, mutta sitä ei kritisoida, Rese muotoilee Gadamerin kannan (Rese 2007, 132). Toisin sanoen yksittäisen tulkinnan osuvuudelle – eli sen *asian* tavoittamiselle, josta platonisessa dialogissa on kyse – ei Gadamer näytä voivan antaa minkäänlaista kriteeriä.

Merkillepantava on, että edellä mainitussa keskustelussaan Ricardo Dottorin kanssa Gadamer päätyy käsittelemään epäsuorasti Resen esittämää kriittistä kysymystä suhteessa tulkintaansa Aristoteleesta. Kuinka toimintamme – ja lopulta myös yhteisöllinen käytäntömme – voi orientoitua suhteessa hyvään, mikäli meillä ei voi olla ”hyvästä” minkäänlaista tilanteesta riippumatonta otetta, Dottori kysyy Gadamerin platoniseen Aristoteles-tulkintaan viitaten (Gadamer 2003a, 37). Suhteessa kyseiseen probleemiin Gadamer päätyy puhumaan hyvästä ”transsendenssina” – jonakin, joka ylittää kokemuksemme maailman, mutta jonka suhteen kokemuksemme maailma samalla orientoituu, ilman että voisimme kokemuksessamme artikuloida sen, kuinka tämä tapahtuu (Gadamer 2003a, 37). Tällainen ensi alkuun kenties hyvin ongelmalliselta vaikuttava muotoilu on nähdäksemme käsitettävissä seuraavalla tavalla. Gadamerin tapa määrittää toisaalta hyvä ”transsendentiksi” ja suhteessa konkreettiseen tilanteeseen ei-ennalta-annetuksi, toisaalta aristoteelinen käytännöllinen järkevyyden olemukseltaan dialogiseksi prosessiksi, joka edellyttää paitsi ”neuvonpitoa itsensä kanssa”, myös viittaa ”neuvonpitoon toisen kanssa”, ei voi merkitä muuta kuin keskustelun ja dialogin ymmärtämistä siksi prosessiksi, jossa ”yhteisymmärrystä” alati etsitään ja jonka suhteen jokainen dialogi orientoituu, mutta jota ei koskaan voida ainoassakaan *rajallisessa* dialogissa saavuttaa, ja joka oikeuttaa näin puhumaan ymmärtämisestä *rajattomana dialogina*. Tämä käsitys taas viittaa lopulta näkemykseen, jonka mukaan inhimillisen elämän kielellisyys on samalla inhimillisen elämän äärellisyyden ilmenemispaiikka.

Tällaisellekin ajatukselle voidaan ainakin tietyin varauksin löytää vastineita Aristoteleen filosofiasta. Saksalaisen klassisen filologin Kurt von Fritzin mukaan Aristoteleen etiikkaan sisältyy näet oletus, jonka mukaan ainutkaan ihminen ei ole kykenevä yksinään kehittämään kaikkia kykyjään ja taipumuksiaan niiden täydellisimpään mittaansa (v. Fritz 1971, 291). Jotta



ihmislaji tai ”ihmiset ylipäänsä” kykenisivät realisoimaan sen, mitä heidän lajinsa potentiaalisesti on, on heidän siis välttämättä toimittava yhteisössä. Tällaisen yhteisön puitteissa ihmiset eivät kuitenkaan voi omata minkäänlaista lopullista varmuutta koskien sitä, minkälaisella tavalla hyvä elämä kulloisenkin henkilön kohdalla ja kulloisessakin partikulaarisessa tilanteessa tulisi käsittää. Mikäli ihmiset kykenisivät tietämään ja tuntemaan etukäteen sen, mikä suhteessa heidän omaan elämäänsä ja elämäänsä yhteisössä olisi ”hyvää”, ei ihmisten keskuudessa olisi olemassa riitaa tai kiistaa (v. Fritz 1971, 301). Von Fritzin mukaan Aristoteleen vakaumus onkin, että niin kauan kuin ihmisiä on, on samalla olemassa lukuisia kilpailevia käsityksiä siitä, mitä esimerkiksi ”oikeudenmukaisuudella” ja ”oikeudella” ymmärretään sekä siitä, kuinka niitä tulisi kulloisessakin tilanteessa soveltaa (v. Fritz 1971, 302–303). Juuri tämän seikan tunnustaminen on syy sille, ettei ”käytännölliselle järkevyydelle” tai ”siveelliselle tiedolle” ole mahdollisuutta antaa minkäänlaisia etukäteisiä ja ehdottoman varmoja sääntöjä, jotka mahdollistaisivat sen sellaisen *soveltamisen* suhteessa yksittäistapaukseen, joka poistaisi erehtymisen mahdollisuuden (v. Fritz 1971, 299). Juuri *tällaisen* inhimillisen elämän olemuksen määrittelyn perustalta avautuu von Fritzin mukaan myös ihmisen kielellisyyden arvoitus. Kielellisyytensä ansiosta ihmiset kykenevät näet *keskinäisessä kanssakäymisessään* pohtimaan sitä, mikä on kulloisessakin tilanteessa vahingollista tai haitallista, hyödyllistä tai oikeata (v. Fritz 1971, 293). Juuri tässä mielessä näyttää myös Hans-Georg Gadamer päätyvän ajattelussaan olettamaan, että itseään ymmärtävän inhimillisen elämän toteutumistapa ja -paikka on kieli.

Näin alamme ymmärtää, kuinka Gadamer tosiasiaassa tulkitsee Heideggerin tulkinnasta poikkeavalla tavalla ne Aristoteleen etiikkaan liittyneet aspektit, jotka olivat merkityksellisiä filosofisen hermeneutiikan kannalta: käytännöllisen kiinnostuneisuuden jostakin maailmassa kohdatusta, sekä tähän sisältyvän itsesuhteen, praksiksen inhimillisen elämän toteutumisen kokonaisympäristönä, sekä lopulta kysymyksen siitä, kuinka inhimillinen elämä voi päästä selvyytteen suhteessa itseensä. Juuri kysymykseen koskien sitä, minkälainen toimi ymmärtäminen on inhimillisen elämän *ilmaisuna*, näyttää Gadamer siis antavan toisenlaisen vastauksen. Kuten tulemme huomaamaan, merkitsee tämä vastaus lopulta myös

Heideggerista poikkeavaa tapaa tarkastella inhimillisen elämän äärellisyyttä, sekä tästä käsin motivoituvaa itsesuhdetta.

Uskoaksemme voimmekin Donatella Di Cesarea seuraten esittää, että juuri kieli Gadamerin katsantokannan mukaan merkitsee samalla myös *elämän* perusluonnetta (Grundverfassung) (Di Cesare 2007, 189; vrt. Figal 2009c, 72–73). Toisin sanoen inhimillinen elämä toteutuu ja ymmärtää itsensä siten, että se tai hän yhä uudelleen rekonstruoi tai palauttaa ”keskiönsä” – oman ”tilanteensa” tai ”perspektiivinsä” maailmaan, josta käsin maailman ymmärtäminen on mahdollista –, mikä on kuitenkin mahdollista ainoastaan edellä esittelemämme ymmärtämisen kielellisen ja sosiaalisen aspektin ansiosta (Di Cesare 2009, 172). Juuri tästä syystä emme voi Di Cesaren mukaan käsittää ”hyvää” ”korkeimpana” ideana tai ylipäänsä jonakin sellaisena, joka olisi annettu tietystä konkreettisesta interaktiutilanteesta riippumatta (Di Cesare 2009, 172). Näin hyvä ”transsendenssina” rinnastuu Di Cesaren sanoin ”regulatiiviseen ideaan” (Di Cesare 2009, 172). Näin on siksi, että Gadamerille merkitsee ”oikean” tai ”sattuvan” sanan – sellaisen sanan, jonka myötä toisen kohtaaminen tulee mahdolliseksi –, etsiminen ja löytäminen viime kädessä ”loputtomasti tehtävää” (unendliche Aufgabe) (Di Cesare 2007, 188). Toisin sanoen johtuen inhimillisen olemassaolon ehdollistuneisuudesta, muuttuu Gadamerin katsantokannan mukaan myös *ymmärtäminen* ja *itseymmärtäminen* loputtomaksi tehtäväksi.

Juuri tällä tavoin Gadamerin tavasta ottaa Heideggerista poikkeavalla tavalla huomioon *ethoksen* ilmiö, sekä siten myös Aristoteleen etiikan poliittinen aspekti, sekä toisaalta hänen tavastaan nähdä käytännöllinen järkevyyt sekin olemukseltaan dialogisena prosessina seuraa käsitys, jossa kieli ja inhimillisen elämän kielellisyys näyttäytyy sinä paikkana, jossa ihmiset suuntautuvat kohti ”hyvää” ja ”oikeaa” eli ”yhteistä kieltä”. Niinpä esimerkiksi esseessään *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* Gadamer kirjoittaa:

”Kielen todellisessa elämässä muodostuu ihmisten välinen kanssaolo [Miteinander], ennen muuta keskusteluissa. Kanssaolo ei kuitenkaan perustu sille, että ensin yksi käyttäisi sanoja monologin kaltaisesti ja sitten toinen. Pikemminkin sana etsii keskustelussa vastausta ja ehkä löytää sen. Vai onko tuo oma sana aina jo vastaus, silloin kun haluamme ilmaista toiselle jotakin sanoin? Sanan ja vastauksen kuuluminen yhteen muodostavat omanlaisensa vaatimuksen. Yhtäläillä silloin kun

kaksi ihmistä puhuvat samaa kieltä pyrkivät he keskustelussa muodostamaan omanlaisensa, yhteisen kielen, jossa keskustelukumppanit ymmärtävät toisiaan.” (GW 8, 416.)<sup>80</sup>

Esittämämme ajatus *ethoksen* sekä *fronēsiksen* vuoropuhelusta siis näyttää kiteytyvän käsitykseen tällaisella tavalla *yhteisestä sanasta*, joka konkretisoituu kahden tai useamman henkilön välisessä ymmärtämisprosessissa. Näin ollen Gadamerin tapa ymmärtää *fronēsiksen* ja *ethoksen* suhde merkitsee tämän suhteen määrittämistä ”faktisuuden” ja kulloisessakin konkreettisessa ymmärtämisessä ja ymmärtämisen eksplikaatiossa konkretisoituvan faktisuuden *tulkinnan* väliseksi vuoropuheluksi, joka voi *toteutua* niin kahden tai useamman yksilön kuin esimerkiksi tulkitsijan ja historiallisen tekstin välillä. Se päätös tai toiminta, johon *fronēsis* johtaa, on siis käsitettävä sellaisen prosessin tuloksena syntyneeksi, joka on neuvonpitoa ja elämänmahdollisuuksien punnintaa, mutta samalla myös alkuperäisessä mielessä toimintaa yhteisössä suhteessa toisiin ihmisiin.

Gadamerin kanta koskien kielen ja ymmärtäminen välistä suhdetta voidaan siis ilmaista yleisellä tasolla seuraavasti. Ajattelumme ja tietomme edellyttävät aina jo edeltä käsin tietynlaiseksi muovautunutta kielellistä maailmantulkintaa, johon varttuminen (*hineinwachsen*) merkitsee Gadamerin mukaan samalla ”kohoamista” (*aufwachsen*) maailmaan (GW 2, 150). ”Tässä mielessä on kieli äärellisyytemme jälki”, hän toteaa ja lisää: ”Se näet ulottuu aina meitä pidemmälle” (GW 2, 150). Toisaalta sisältyy ”kielessä-olomme” äärellisyyteen kuitenkin myös ajatus kielen ”äärettömydestä”, Gadamer esittää (GW 1, 473). Tämän kieleen sisältyvän ”äärettömyyden” kokemisen ehto ja mahdollisuus perustuu taasen niihin konkreettisiin kohtaamisiimme ”toisten” kanssa, joiden myötä suuntaudumme yhdessä kohti jotakin maailmallista ”asiaa” tai ”oliota”. Uskoaksemme juuri tämä Gadamerin ajattelun paradoksaaliselta vaikuttava lopputulos, mikäli se vain käsitetään oikealla tavalla, mahdollistaa tosiasiaassa sellaisen käsityksen saavuttamisen

---

<sup>80</sup> ”Im wahren Leben der Sprache bildet sich dagegen das Miteinander aus, und das vor allem in Gesprächen. Miteinander besteht darin, dass nicht erst der eine das Wort hat und einen Monolog hält, und dann der andere. Vielmehr sucht das Wort im Gespräch eine Antwort und findet sie vielleicht. Oder ist das eigene Wort immer schon eine Antwort, wenn man dem anderen ein Wort sagen will? Das einander von Wort und Antwort hat seinen eigenen Anspruch. Auch wenn zwei Menschen die gleiche Sprache sprechen, suchen sie doch in jedem Gespräch die eigentliche, die gemeinsame Sprache, in der die Partner des Gesprächs sich verstehen.” Oma suomennokseni.

hermeneutiikasta ”äärellisyyden filosofiana” ja siten teoriana ”elämästä ymmärtämisenä”, joka tuo tutkielmamme päätepiisteeseensä.

### 4.3. Mahdollisuudesta muotoilla kysymys kielen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta uudelleen

Kuten muistamme, eräs modernille ajattelulle erityisen tyypillinen tapa käsittää tietomme, ajattelumme sekä maailmaa koskevan kokemuksemme välillisyyks, oli vedota ajattelumme lähtökohtaiseen kielellisyyteen. Tällaisen käsityksen yhteyteen näyttää palautuvan niin Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofia, edellä esittelemämme Jean-François Lyotardin sekä Gianni Vattimon uusnietzscheläisyys, Hans-Georg Gadamerin kieltä koskeva ajattelu, kuin myös Martin Heideggerin filosofia. Kaikki nämä mainitut filosofiset näkökannat näyttävät tavalla tai toisella kiteytyvän näkemykseen, jota voimme kutsua Jürgen Habermasia seuraten käsitykseksi kielestä ”maailman avaamisena” (*Sprache als Welterschließung*) (Habermas 2004, 67). Tällainen käsitystapa taasen kiteytyy esimerkiksi saksalaisen Albrecht Wellmerin mukaan usein oletukseen, jonka mukaan kielellinen merkitys ei ole jotakin ”objektiivisesti” olemassa olevaa, samalla tavoin kuin kivet, puut, vuoret tai elektronit ovat (Wellmer 1998, 203). Kenties olisi tosin mahdollista kiistää myös näiden ”objektiivisesti olemassa olevien” entiteettien olemassaolo ja väittää, että myös nämä asiat tai oliot ovat olemassa ainoastaan suhteessa tiettyyn kielelliseen käsitejärjestelmään, *jonka puitteissa* nämä oliot tai asiat voidaan tunnistaa tietynlaisina, Wellmer huomauttaa (Wellmer 1998, 203). Kuitenkin, kuten Wellmer toteaa, on tämä analogia virheellinen, sillä juuri kielen ansiosta ne ovat konstituoituneet joksikin sellaisiksi, jotka omaavat objektiivisen olemassaolon (Wellmer 1998, 203). Toisin sanoen näiden ”olioiden” tai ”asioiden” *olemistapa* on sellainen, siten kuin kieli sen ilmaisee, että voimme ajatella niiden olevan olemassa ennen kuin havaitsemme ne tai viittaamme niihin (Wellmer 1998, 203). Juuri tästä syystä ei kielellinen merkitys voi kuitenkaan olla samassa mielessä jotakin ”objektivoitavissa olevaa” sen muodostaessa edellytyksen sille, että voimme sen myötä suhtautua muuhun olevaan jonakin kohteellisena (vrt. Wellmer 1998, 203–206). Juuri edellä esittelemämme Gadamerin näkemys kielen ”asiallisuudesta” on näin ollen erityisen leimallinen esimerkki tällaisesta käsitystavasta.

Näin ollen sellaisen filosofian, joka ottaa lähtökohdaksi oletuksen inhimillisen elämän kielellisyydestä, ratkaisevaksi kysymykseksi muodostuu se, kuinka käsittää tämä kielen luonne ”maailman avaamisena”. Juuri edellä esittelemämme Martin Heideggerin sekä Hans-Georg Gadamerin ajattelun pohjalta meidän on mahdollista hahmottaa kaksi toisistaan poikkeavaa tapaa käsittää tämä inhimillisen elämän kielellisyyden aspekti. Uskoaksemme on niin, että juuri näiden kahden hahmotustavan erojen ja yhtäläisyyden kautta voimme lopulta saavuttaa vastauksen tutkielmamme perusprobleemiin: kysymykseen ”elämästä ymmärtämisenä” sekä kysymykseen hermeneutiikasta ”äärellisyyden filosofiana”. Tämän pyrkimyksen suhteen voi Jürgen Habermasin pitkä essee *Hermeneutische und Analytische Philosophie – Zwei Komplementäre Spielarten der Linguistischen Wende* (2004) toimia alustavana viitepisteinä.

1900-luvun filosofian ”kielellinen käänne”, jonka eräänä kuvauksena voimme pitää edellä esittämäämme Albrecht Wellmerin näkemystä ”kielellisen merkityksen” ja ”objektiivisen olemassaolon” välisestä suhteesta, kulminoituu Habermasin mukaan Ludwig Wittgensteinin ja Martin Heideggerin filosofoiden muodossa. Nämä molemmat päätyvät näet Habermasin mukaan yhteiseen oletukseen – oletukseen ”merkitysapriorin” etusijasta tosiasioiden toteamiseen (Feststellung) nähden (Habermas 2004, 61). Kuten muistamme, myös Gadamer puhui eksplisiittisesti ”kielellisyyden a priorista” esseessään *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (GW 8, 437). Siispä myös Gadamerin käsitys kielen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta näyttää sisältävän 1900-luvun filosofian kielelliselle käänteelle tyypillisiä elementtejä. ”Kielellisen käänteeseen” toteutumistavan sekä sen kritiikin Habermas pyrkii kuitenkin eksplikoimaan vedoten ennen muuta tunnettuun saksalaiseen kielitieteilijään ja -filosofiin Wilhelm von Humboldtiin (1767–1835). Habermasin mukaan Humboldt yhdistää kenties ensimmäisenä ajattelijana kielifilosofian *transsendentaalifilosofiaan* tavalla, joka on tyypillinen erinäisille 1900-luvun kielifilosofisille positioille. Näiden filosofisten näkemysten yhteinen nimittäjä on ennen muuta oletus kielestä, ei niinkään yksilön omaisuutena, vaan intersubjektiivisesti jaettuna, erinäisissä kulttuurisidonnaisissa ilmaisutavoissa ja yhteiskunnallisissa toimituksissa ruumiillistuvana merkityskokonaisuutena (Habermas 2004, 69). Tällainen kieltä koskeva käsitystapa näyttää näin ollen merkitsevän sitä, että

myös ”tosiasioita” on mahdollista kuvata ainoastaan tietyn kielellisesti artikuloidun maailmankuvan (Weltansicht) puitteissa (Habermas 2004, 70). Toisin sanoen kun luonnollisen kielen maailmaa muovaava rooli käsitetään tiukan transsendentaalisella tavalla, on niiden ”maailmankuvien” tai ”maailmankatsomusten”, jotka tiettyjen kielten muodossa ilmenevät, omattava suhteessa niihin tiedostamisen tapoihin, jotka ovat mahdollisia kulloisenkin kieliyhteisön puitteissa, *a priori* pätevyys (Habermas 2004, 69). Toisin sanoen tietty kielellinen ”maailmankuva” tai ”maailmankatsomus” muodostaa välttämättömät puitteet sille, miten ja millaisia tosiasioita kulloisenkin kielen puitteissa on mahdollista kuvata. Näin siis kohtaamme jälleen tutkielmamme alussa esittämän käsityksen ”likaisesta apriorista” eli käsityksen, jonka mukaan ”transsendentaalisina” eivät toimi niinkään puhtaan järjen muodot ja kategoriat, vaan pikemminkin ”likaisen” arkimaailman ja ajattelun ja toiminnan – tai esimerkiksi luonnollisen kielen – muodot toimivat myös tieteellisen ja filosofisen ajattelun transsendentaalisena perustana Juuri tämän seikan pyrkii Habermas esityksessään osoittamaan, ja juuri tämä seikka muodostaa toisaalta hänen kritiikkinsä kohteen.

Se yhteinen oletus, joka määrittää sekä Ludwig Wittgensteinin myöhäistä ajattelua että Martin Heideggerin filosofiaa, on siis Habermasin mukaan sekä Heideggerin että Wittgensteinin tapa olettaa kielellinen maailmaa koskeva ymmärrys ”taustaksi, joka asettaa ennalta mittapuun todelle ja epätodelle väitteelle, ilman että tämän taustan voitaisiin sanoa itsensä olevan tosi tai epätosi” (Habermas 2004, 86). Wittgensteinin kohdalla tällainen seikka on toki sangen ilmiselvä – toteaahan Wittgenstein itse Joose Järvenkylän mukaan *Über Gewißheit* teoksessaan, kuinka ”peritty tausta on kyseenalaistamaton itsestäänselvyys – kylläkin kriteeri toden ja epätoden erottamisen välillä, muttei itsessään tosi tai epätosi” (Järvenkylä 2012, 101). Tällaiseen Wittgensteinin ajattelun merkittävään piirteeseen olemme edellä lyhyesti viitanneet todetessamme, kuinka tietyn elämänmuodon ”kielen, kulttuurin ja maailmankatsomuksen punoutumana” (Järvenkylä 2012, 102) voidaan ajatella Günter Figalin termin muodostavan sen ”elämän pelitilan”, jonka puitteissa inhimillinen elämä toteutuu: elää, toivoo ja tahtoo. Toisaalta olemme edellä käsitellessämme seikkaperäisesti Martin Heideggerin filosofiaa nähneet, kuinka inhimillinen olemassaolo Heideggerille merkitsee ennen muuta ”maailmassa-oloa”: inhimillistä elämää tietyn tähän elämään nähden

historiallisesti ja kulttuurillisesti ennalta rajautuneen ”maailman” puitteissa. Niinpä Habermasin mukaan myös Heideggerin katsantokannasta seuraa, että me voimme myöntää tai evätä tietyiltä kohteilta tiettyjä ominaisuuksia ainoastaan tietyn kielellisesti *avatus* maailman puitteissa eli silloin, kun meille on jo *annettu* maailma tietynlaisen ”kategorisen rakenteen omaavana kokonaisuutena”, eli tietynlaisia mahdollisen havainnon kohteita omaavana ”merkityskokonaisuutena” (Habermas 2004, 84).

On erittäin merkittävää, että Wilhelm von Humboldt – vaikka palauttaakin kielen olemistavan tietyllä tapaa ”transsendentaaliseksi”, eli ihmisen maailmallisen kokemuksen mahdollisuuksia a priori määrittäväksi seikaksi – ei Habermasin mukaan käsitä kielen roolia yksinomaan ”semanttisten” näkökantojen perusteella (Habermas 2004, 71)<sup>81</sup>. Humboldttilaisen kielikäsitteen pohjalta onkin Habermasin mukaan mahdollista esittää vaihtoehto wittgensteinilais-heideggerilaisille ”semanttiselle partikularismille”, jonka erään mahdollisena seurauksena voidaan nähdäksemme pitää Gianni Vattimon ja Jean-François Lyotardin filosofisten positioiden kaltaista näkemystä erilaisten kielellisten maailmaa

---

<sup>81</sup> Nähdäksemme Habermas tarkoittaa ”semanttisella” tässä yhteydessä yksinkertaisesti sellaista käsitystapaa, joka palauttaa ja analysoi kielen olemistapaa yksinomaan suhteessa sen ”ennalta annettuuteen” suhteessa mahdollisuuksiimme suhtautua maailmassa kohtaamiimme asioihin. Kielen ”semanttisia” aspekteja koskeva tarkastelu rinnastuu näin ollen tarkasteluun, jossa keskitytään yksinomaan kielen ”kognitiiviseen” funktioon, ja juuri tässä mielessä myös traditionaalinen analyttinen filosofia rinnastuu *tietyllä tapaa* esimerkiksi Martin Heideggerin kielikäsitteeseen (vrt. Habermas 2004, esim. 74).

Merkille pantavaa on, että myös suomalais-saksalainen filosofi Martin Kusch on esimerkiksi pitkässä esseessään *Merkki vai Kuva – Husserl, Heidegger ja Gadamer kielen ja maailman suhteesta* (1988) palauttanut Habermasia muistuttavalla tavalla Heideggerin sekä Gadamerin filosofian tällaisen kielikäsitteen yhteyteen. Esseessään Kusch esimerkiksi kirjoittaa: ”Koska esim. maailma on kielen horisontti pikemminkin kuin jotakin tämän sisällä, emme voi sanoa maailmasta että se ’on’; tämä ilmaus on mielekäs vain objekteista, ei niiden mahdollisuuden ehdoista” (Kusch 1988, 87). Tällainen ajatus taasen rinnastuu edellä esittelemäämme ajatukseen kielen ”transsendentaalisesta” roolista: koska kieli on ”maailman” mahdollisuuden ehto, ei kieli voi silloin tulla käsitetyksi minään tämän maailman mahdollisena oliona. Tällainen näkemys on Kuschin mukaan kuitenkin äärimmäisen ongelmallinen, sillä sen seurauksena tällaisen kielikäsitteen kannattaja joutuu Kuschin mukaan myöntämään esimerkiksi ”lingvistisen relativismin” ja väitteen siitä, että ”jokainen on oman kieltensä vanki” (Kusch 1988, 17). Ensialkujaan Kuschin tulkinta vaikuttaa hämmästyttävän osuvalta myös suhteessa Gadamerin kielifilosofian perustaviin lähtökohtiin. Nimittäin Gadamer itse pääteoksessaan kieltä esimerkiksi siksi ”universaaliksi mediumiksi, jossa ymmärtäminen toteutuu” (GW 1, 392). Käsillä olevan tutkielman puitteissa ei ole mahdollista eikä tarpeellistakaan käsitellä Kuschin esittämää analyysiä seikkaperäisesti. Riittänee todeta, että palauttaessaan kielen olemuksen ennen muuta *keskusteluun*, ei Gadamerin ajattelua voida nähdäksemme – *toisin kuin* Martin Heideggerin filosofiaa – palauttaa tällaisen mallin yhteyteen.

koskevien ”tulkintojen” välisestä kiistasta. Olihan Vattimon ja Lyotardin ajattelun keskeisin piirre juuri ajatus tietyn kielellisen maailmaa koskevan tulkinnan lähtökohtaisesta *perspektiivisyydestä*, joka taasen perustui käsitykseen kielellisen ”elämänmuodon” luovuttamattomasta *partikulaarisuudesta*.

Tällaiselle käsitystavalle vaihtoehtoisen kieltä ja maailman ymmärtämistä koskevan näkemyksen mahdollistaa Habermasin tulkinnan mukaan Humboldtin konsipioima ajatus ”keskustelun formaalista pragmatiikasta”, jossa keskustelu eli dialogi nähdään yhteisymmärryksen sekä maailmaa koskevan ymmärtämisen toteutumipaikkana (Habermas 2004, 71–72). Toisin sanoen humboldtilaiseen kielikäsitukseen sisältyy Habermasin mukaan oletus, jossa kielen ”kognitiivisen” funktion nähdään määrittyvän suhteessa kielen *kommunikatiiviseen käyttöön* (Habermas 2004, 73). Tällainen käsitystapa taasen hänen mukaansa tulee Humboldtin ajattelussa ilmi erityisesti suhteessa kysymykseen vieraan kielen ymmärtämisestä. Habermas kirjoittaa:

”Kommunikatiivinen kielenkäyttö on sidoksissa kielen kognitiiviseen funktioon, sikäli kun molempien [kielelliseen diskurssiin osallistuvien] on pyrittävät suhtautumaan objektiivisen maailman yhteiseen konvergenssikohtaan, ymmärtääkseen vierasta kieltä. [Kaksi toisilleen] vierasta löytävät näin tiettyssä mielessä *yhteisen kielen* ja oppivat siinä määrin ymmärtämään toisiaan, kun he kiistelevät asiantiloista tai kykenevät selittämään toisilleen kuinka jatkuvat erimielisyydet mielipiteissä ovat järjellisesti odotettavissa.” (Habermas 2004, 73 kursivointi minun.)<sup>82</sup>

Kuten Habermasin toteamuksesta käy ilmi, ovat kielen ”kognitiivinen funktio”, eli sen ”maailmaa avaava” rooli, sekä kielen kommunikatiivinen käyttö Humboldtin käsityksen mukaan *yhtäalkuperäisiä* siksi, että kielellisen ymmärtämisen dialogiseen muotoon sisältyy erityislaatuinen kriittinen potentiaali, joka mahdollistaa kielellisesti hahmottuneen maailman

---

<sup>82</sup> “Der kommunikative Sprachgebrauch ist mit der kognitiven Funktion der Sprache insofern verschränkt, als sich beide Seiten aus ihrer je eigenen Perspektive auf den gemeinsam unterstellten Konvergenzpunkt einer objektiven Welt beziehen müssen, um sich die fremde Sprache verständlich zu machen. Fremde finden in dem Maße eine gemeinsame Sprache und lernen, sich in dem Maße gegenseitig zu verstehen, wie sie sich über dieselben Sachverhalte streiten oder gegebenenfalls erklären können, warum andauernde Meinungsverschiedenheiten vernünftigerweise zu erwarten sind.“ Oma suomennokseni.



*horisontin* eli *perspektiivin* muuntamisen ja ”korjaamisen”, joka taasen ilmenee ennen muuta kulloisenkin keskustelun osallistujan omaaman kielellisen maailmaa koskevan perspektiivin *de-sentralisoitumisena* (Habermas 2004, 73). Tällaista seikkaa Humboldt Habermasin mukaan analysoi erityisesti dialogiin sisältyvän minä-sinä -suhteen analyysin avulla. Humboldtin näkemys koostuu Habermasin mukaan erityisestä *vastavuoroisuuden* oletuksesta, jonka nojalla keskusteluun osallistuva henkilö kykenee puhujan roolin omaksumiseen ainoastaan sillä ehdolla, että hän hyväksyy vastapuolen mahdollisuuden esittää vastaväitteitä sanotulle, ja siten hyväksyy oman roolinsa vaihdettavuuden suhteessa kuuntelijan rooliin (Habermas 2004, 74). Toisin sanoen kielellisyyden käsittäminen dialogina merkitsee vastavuoroisuuden *vaatimuksen* edellyttämistä dialogiin osallistujilta: näin esimerkiksi toisen puhuttelu edellyttää puhutelluksi tulemisen sallimista. Tällainen puheen ja vastalauseen muodostama yhteisymmärryksen intersubjektiivisuus on lopulta Habermasin mukaan myös ajattelun *objektiivisuuden* välttämätön ehto (Habermas 2004, 74). Me siis ”opimme maailmasta, kun opimme toisiltamme”, hän toteaa (Habermas 2004, 75).

Juuri tällaisesta edellä sängen kursorisesti esittämästämme käsityksestä sekä Wittgenstein että myös Heidegger Habermasin mukaan siis luopuvat. Habermasin mukaan Heideggerille – ja kuten hänen väitteensä kuului, myös myöhäiselle Wittgensteinille – paljastuu esimerkiksi kielellinen predikaatio ainoastaan ”johdetuksi ilmiöksi”; väitelauseen ja kielellisen lausuman ylipäänsä totuus tai epätotuus on täysin riippuvainen ennalta-annetun maailman ”avautuneisuudesta” kielellisen ”totuuden tapahtumisen” mielessä (Habermas 2004, 84). Erilaisten maailmallisten kohteiden ”paljastuneisuus” tietynlaisina on näin Habermasin mukaan täysin riippuvainen maailman ennalta-annetusta horisontista, joka ei ole itsessään tosi tai epätosi, vaan yksinomaan ”tapahtuu” (Habermas 2004, 86). Voidaan siis todeta, että kulloisenkin kielen puhujat tai ”Dasein” ovat kulloisenkin kielen tai kulloisenkin maailman kokonaisuhteyden tarjoamien tulkintamahdollisuuksien ”vankeja” (vrt. Habermas 2004, 85).

Vaikka emme ole edellä käsitelleetkään Heideggerin filosofiaan eskplisiittisesti ymmärtämisen kielelliseen aspektiin viitaten, vaikuttaa esittämämme tulkinta Heideggerista kuitenkin lankeavan Habermasin esittämän ajattelumallin alaisuuteen. Myös Lyotardin sekä

Vattimon ajattelu näyttää niin ikään olevan palautettavissa tällaisen mallin yhteyteen, sikäli kun nämä vetoavat kaiken ymmärtämisen perspektiivisyyteen pyrkiessään perustelemaan sitä, kuinka maailman *faktisuus* erilaisten diskurssimuotojen heterogeenisyyden muodossa tekee jonkinlaisen maailman ”kokonaisjärjestyksen” hahmottamisen mahdolliseksi (vrt. Welsch 1991, 240). Sen sijaan Hans-Georg Gadamerin filosofisen hermeneutiikan pohjalta motivoituva kieltä koskeva ajattelu ei näytä lankeavan tällaisen heideggerilais-wittgensteinilaisen ymmärtämisen kielellisyyden käsittämistävän alaisuuteen. Toisin sanoen on Hans-Georg Gadamerin filosofisen hermeneutiikan pohjalta mahdollistuva näkemys kielestä ja ymmärtämisestä käsitettävä ennen muuta humboldtilaisen kieliteorian ”pragmatististen” aspektien valossa juuri siitä syystä, että hän – kuten Humboldt – palauttaa inhimillisen elämän kielellisyyden ilmiön ennen muuta keskusteluun eli dialogiin, kuten olemme edellä lyhyesti esittäneet.

Merkille pantavaa onkin, että esimerkiksi esseessään *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* Gadamer kuvailee sangen *wittgensteinilaiseen* sävyyn sitä itsestäänselvyyttä, joka säätelee sanojen käyttöä niiden kesken, jotka kuuluvat tiettyyn kieliyhteisöön. Tämän yhteisön puitteissa tietty yhteinen käytäntö säätelee sen, minkälaiset ilmaisut ja ilmaisutavat ovat tämän yhteisön puitteissa mielekkäitä, hän toteaa (GW 8, 414). Tällainen yhteistoiminnan käytäntö näin ollen jäsentää koko yhteisöllisen tilan – antaa sille muodon ja hahmon (GW 8, 414). Kuten olemme edellä lyhyesti esittäneet, voidaan tällaisen yhteisöllisen käytännön puitteissa tapahtuvaa ilmaisun säännönmukaista soveltamista kutsua Wittgensteinin perspektiivistä katsoen myös ilmaisun merkityksen ymmärtämiseksi, jonka mahdollisuuden ehto on tietyn yhteisöllisen käytännön esiannettu suhteessa konkreettiseen ymmärtämiseen. Toisin kuin Wittgenstein, Gadamer *ei* kuitenkaan palauta kielellistä ymmärtämistä ja merkitystä wittgensteinilaiseen malliin yhteisöllisestä käytännöstä – ja siten ajatukseen jaetusta kielestä ymmärtämisen mahdollisuuden ehtona. Edellä esitellyn määritelmän jälkeen hän esseessään näet toteaa: ”kyseessä on [tällöin] täysin toisenlainen ymmärtämisen tapa kuin silloin, kun pyrkimyksenä on ’halu ilmaista jollekulle jotakin’ (wenn man ’jemanden etwas sagen’ will)” (GW 8, 414). Kuinka tällainen Gadamerin implisiittisesti wittgensteinilaiselle kielellisen ymmärtämisen mallille vastakkainen käsitys

sitten tulisi ymmärtää? Epäilemättä juuri sen Habermasin esittämän humboldtilaisen kielellisen ymmärtämisen mallin mukaisesti, jonka edellä lyhyesti esitimme.

Itse asiassa *Wahrheit und Methode* -teoksessaan Gadamer suhteuttaakin *eksplisiittisesti* oman käsityksensä kielen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta Wilhelm von Humboldtin kielifilosofiaan, ja juuri suhteessa käsitykseen kielestä maailman suhteen omattuna ”näkökantana” (Sprachansicht) (GW 1, 445). Tällainen kielellinen näkökanta on hänen mukaansa kuitenkin aina ja välttämättä myös ”näkökanta maailmaan” (Weltansicht) (GW 1, 446), jonka edellytys on taasen edellä esittelemämme käsitys kielen ”asiallisuudesta” (vrt. GW 1, 446–447). Gadamerin näkökannan mukaan tällainen kielen ”asiallisuus” muodostuu kuitenkin varsinaisessa mielessä vasta silloin, kun kulloinenkin välttämättä *rajallinen* ja *äärellinen* näkökanta eli *perspektiivi* maailmaan relativoituu suhteessa kohtaamiseen ”toisen” kanssa – oli sitten kyseessä ”historiallinen” teksti tai toinen ihminen, joka omaa meille vieraan kielellisen näkökannan maailmaan (vrt. GW 1, 445). *Wahrheit und Methodessa* Gadamer kirjoittaaakin:

”Ei niinkään vieraan kielen oppiminen sinänsä, vaan tämän käyttö, oli sitten kyseessä elävä kohtaaminen vieraan ihmisen kanssa tai kenties vieraan kirjallisuuden opiskelu, on se, joka välittää uuden katsantokannan ’aikaisempaan maailmankatsomukseemme’. Vaikka *asettaudummekin* vieraaseen ajattelutapaan, emme silti vain unohda omaa maailmaamme ja kielellistä maailmakatsomustamme. Pikemminkin on toinen maailma, jonka kohtaamme, ei ainoastaan vieras, vaan toinen (andere) suhteessa meihin. Tämä ei omaa ainoastaan omaa totuutta *itsessään*, vaan myös totuuden *meille*.” (GW 1, 445 ensimmäinen kursivointi minun.)<sup>83</sup>

Onkin niin, että juuri tällaisella vastavuoroisella kielellisellä ymmärtämisprosessilla on Gadamerin mukaan ”hermeneuttisen kokemuksen toteutumistapa” (GW 1, 445). Näin siis alamme ymmärtää, kuinka Gadamerin mukaan ”kielen todellisessa *elämässä* muodostuu ihmisten välinen kanssaolo [Miteinander], ennen muuta keskusteluissa” (GW 8, 416

---

<sup>83</sup> “Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt ‘in der bisherigen Weltansicht’ vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergisst man nicht darüber seine eigene Welt- ja seine eigene Sprachansicht. Vielmehr ist die andere Welt, die uns da entgegentritt, nicht nur eine fremde, sofern eine beziehungsweise andere. Sie hat nicht nur eine eigene Wahrheit *in sich*, sondern auch eine eigene Wahrheit *für uns*.” Oma suomennokseni.

kursivointi minun). Tällä tavoin Gadamerin näkemys näyttää siis muistuttavan sangen läheisesti sitä, millaisiksi Jürgen Habermas esitti humboldtilaisen kielikäsitteiden peruspiirteet. Olihan myös Gadamerille niin, että ainoastaan todellisessa – tai Heideggerin käyttämään termiin viitataksemme – *varsinaisessa* keskustelussa on tällainen kulloisenkin yksilön oman rajallisen ja äärellisen näkökannan relativointi mahdollista. Niinpä ”keskustelussa oleminen” merkitsee hänen mukaansa tosiasiallisesti ”itsensä ylittämistä, ajattelemista toisen kanssa ja paluuta itseen, kun se on tullut toiseksi” (GW 2, 369), ja juuri siten omaa sen ”kriittisen potentiaalin”, josta Habermas Humboldtin yhteydessä puhui (vrt. Di Cesare 2007, 189).

Tämä keskustelun ”varsinaisuus” näyttää taas perustuvan edellä viittaamaamme kielellisen dialogin vastavuoroisuuden *vaatimukseen*. Kuten Günter Figal Gadamerin kielikäsitteeseen viitaten toteaa, on ”keskusteluvalmis” ainoastaan sellainen henkilö, joka kykenee ”kuuntelemaan”, eli sallimaan ”jotakin sanottavan *hänelle*” (sich etwas sagen zu lassen) (Figal 2009c, 68). Tällainen vaatimus voidaan taas uskoaksemme ymmärtää esimerkiksi vaatimukseksi ottaa keskustelukumppani *todesta*. *Todesta ottamiseen* sisältynee näet sen mahdollisuuden myöntäminen, että toinen henkilö on *oikeassa* suhteessa sanottuun; toisin sanoen *kummankin* keskusteluun osallistujan on oltava valmiita muuttamaan näkökantojaan tarvittaessa. Toisaalta tähän vaatimukseen sisältynee oletus keskusteluun osallistujien roolien periaatteellisesta vaihdettavuudesta: kumpikaan osallistujista ei voi pitäytyä kuulustelijan roolissa, ja siten jättäytyä tietyn keskustelutilanteen *normatiivisen sitovuuden* ulkopuolelle (GW 1, 365–366; vrt. Honneth 2003, 12).<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Olemme tässä seuranneet varsin läheisesti Axel Honnethin esitystä Gadamerin intersubjektiiivisuus-käsitteestä. Honnethin mukaan Gadamerin intersubjektiiivisuus-käsitteiden ydin on siis kanta, jonka mukaan kaikkien tapausten, joissa ”toisen kohtaaminen” epäonnistuu, edellytys on: ”moving the interaction partner to such a distance that a prior dependence on her or him can no longer be experienced” (Honneth 2003, 17). Tällainen kanta kuitenkin Honnethin mukaan tekee lopulta mahdottomaksi sellaisen interaktiotapahtuman toteutumistavan käsittämisen, jossa „two subjects meet one another in the commonly shared perspective of a generalized other without having already removed the individual particularity of the other“ (Honneth 2003, 18). Toisin sanoen Gadamer kykenee Honnethin mukaan hyvinkin esittämään sellaisen „toisen kohtaamisen“ mahdollisuuden, jossa toinen kohdataan suhteessa tämän „individuaaliseen partikularisuuteen“, mutta ei jätä tilaa sellaiselle vaihtoehdolle, jossa toinen kohdataan esimerkiksi suhteessa „universaaleihin moraalisiin asenteisiin“ (Honneth 2003, 19). Gadamer siis Honnethin mukaan ei jätä sijaa sille toisen kohtaamisen tavalla, jossa toista ei kohdata niinkään individuaalisena ja partikulaarisena sinänä, vaan „puolueettoman kolmannen“ perspektiivin alaisuudessa (Honneth 2003, 19). Juuri tämä erottelu

Tällaisen keskustelussa tapahtuvan vastavuoroisen ymmärtämisen myötä ymmärrämme Gadamerin mukaan lopulta myös maailmaa. Toisen ymmärtämisen yhteydessä tapahtuva ”asettuminen toisen asemaan” merkitsee Gadamerin mukaan näet ennen muuta sitä, ”että asetumme niihin *perspektiiveihin*, joiden myötä toiset ovat saavuttaneet näkemyksensä” (GW 1, 297). Tällainen asettuminen toisen asemaan edellyttää hänen mukaansa kuitenkin, ”että pyrimme asettamaan päteväksi toisen toteaman seikan asiallisen oikeuden (*sachliche Recht*)” (GW 1, 297). Toisin sanoen ”jokaiseen keskusteluun kuuluu, että kohtaa toisen ja pyrkii antamaan oikeutta hänen näkökannoilleen ja asettuu hänen asemaansa sikäli, että ei halua ymmärtää häntä tänä tietynä yksilönä, vaan sen, mitä hän sanoo” (GW 1, 389).

Juuri näillä toteamuksillaan Gadamer siis haluaa viitata edellä esittämäämme kielen ”asiallisuuteen”. Kielellisessä suhtautumisessamme maailmaan kiinnostuksemme, huomiomme, toivomistemme ja tahtomistemme kohteina ovat erinäiset asiat tai oliot, joiden ”itsessään olon” kokemuksen edellytys on puhujan distanssi puheena olevaan asiaan. Ymmärtäessämme toista emme siis ymmärrä hänen persoonaansa, henkilökohtaisia mielipiteitään tai hänen sisäistä elämäänsä, vaan pyrimme saavuttamaan suhteen siihen

---

vastaa tietenkin „tunnustuksen“ tai „tunnustamisen“ käsitteeseen sisältyviä erilaisia aspekteja, *siten kuin Honneth ne käsittää* (vrt. esim. Ikäheimo 2012, 106–112).

Merkille pantavaa on, että saksalainen Georg W. Bertram on esittänyt erään mahdollisen vastauksen Honnethin esittämään kritiikkiin teoksessaan *Die Sprache und das Ganze*. Tässä teoksessaan Bertram eksplikoii muun muassa kielellisen ymmärtämisen *normatiivista* aspektia lähtien liikkeelle „vaateen“ (*Anspruch*) käsitteestä tavalla, joka olisi hyvin tuotavissa Gadamerin kielellisen ymmärtämisen eksplikaation yhteyteen. Bertram asettaa teoksessaan lähtökohdakseen oletuksen, jonka mukaan: „ein anderer begegnet nicht mit einem bestimmten Gehalt – sie beziehungsweise er begegnet mit einem Anspruch“ (Bertram 2006, 150). Eräs tapa käsittää se, kuinka kielellisen ymmärtämisen ollessa kyseessä toinen kohdataan suhteessa „määrättyyn sisältöön“ (*bestimmter Gehalt*) on Bertramin mukaan juuri edellä viittaamamme wittgensteinilainen käsitys kielellisestä ymmärtämisestä (vrt. Bertram 2006, 123–125). Toisaalta juuri tällaiseen wittgensteinilaiseen käsitykseen vedoten on esimerkiksi Jürgen Habermas pyrkinyt kehittämään „diskurssietiikkaansa“, jonka voitaneen ajatella *perustuvan* ajatukselle „puolueettoman kolmannen“ näkökulman välttämättömyydestä kommunikaation onnistumisen ehtona (vrt. Bubner 1981, 185–188). Uskoaksemme seuraamalla Gadamerin sekä Bertramin eksplikaatiota kielellisen ymmärtämisen olemuksesta voisimmekin hahmottaa Habermasin tai Honnethin kannoista poikkeavaa tapaa käsittää „toisen kohtaaminen“, tämän kielellinen aspekti sekä tämän kohtaamisen normatiivinen ulottuvuus. Tällainen eksplikaatio jää kuitenkin välttämättä käsillä olevan tutkielman ulottumattomiin.

*perspektiiviin*, jonka puitteissa hänen kokemuksensa todellisuudesta muodostuu. Niinpä Gadamer esimerkiksi kirjoittaa:

”Kielellinen yhteisymmärrys asettaa sen, jota se koskee, keskinäisessä ymmärtämissuhteessa olevien eteen ikään kuin kiistan kohteen, joka lasketaan osapuolten keskelle. Tässä mielessä maailma on yhteinen, ei kenenkään omistama, mutta kaikkien tunnustama perusta, joka yhdistää kaikki ne, jotka puhuvat keskenään. Kaikki inhimilliset elämänyhteisöt ovat muodoltaan kieliyhteisöjä, tai vielä enemmän: *ne muodostavat kieltä*. (GW 1, 450 kursivointi minun.)<sup>85</sup>

Kieli yhteisymmärryksen paikkana, eli ”yhteinen kieli”, johon viittasimme edellä käsitellessämme *fronēsisen* ja *ethoksen* vuoropuhelua, ei siis Gadamerin kannan mukaan koskaan voi toimia varsinaisen keskustelun lähtökohtana, vaan merkitsee korkeintaan sen pääteipistettä ”loputtoman tehtävän” kohtena. Ainoastaan siten, että keskustelu *koskee* jotakin maailmassa kohtaamaamme asiaa, jonka merkitys tai mielekkyys kahden erilaiseen kieliyhteisöön kuuluvan henkilön välillä ei kenties ole jaettu, voimme siis puhua keskustelussa tapahtuvasta ”toisen ymmärtämisestä” myös jonakin, jonka myötä ymmärrämme maailmaa. Ainoastaan tällaisen käsityksen perusteella voimme väittää, että itseymmärtäminen, maailman ymmärtäminen sekä toisen ymmärtäminen ovat välttämättä sidoksissa toisiinsa – muodostaen osan yhtä yhtenäistä ilmiötä. Ainoastaan tässä mielessä voimme puhua ”jaetusta kokemuksesta” – emme ainoastaan yhteisestä intressistä suhteessa johonkin maailmassa kohtaamaamme, vaan myös kokemuksesta, joka edellyttää ”toisen” tunnustamista.

Juuri tavassaan määrittää intersubjektiivinen ymmärtämisprosessi *tällä tavoin* inhimillisen elämän toteutumipaikaksi lähestyy Gadamer siis Habermasin esittämää humboldtilaista mallia ymmärtämisen ja kielen välisestä suhteesta sekä – mikä tärkeintä – myös Habermasin filosofista kantaa itseään. Esimerkiksi teoksessaan *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (1985) Habermas näet toteaa, kuinka hänen esittelemänsä käsitys ”kommunikatiivisesta

---

<sup>85</sup> ”Sprachliche Verständigung stellt das, worüber sie stattfindet, vor die sich Verständigenden hin, wie einen Streitgegenstand, der zwischen den Parteien in der Mitte niedergelegt wird. Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander Sprechen. Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache.” Oma suomennokseni.

järjestä” muistuttaa aikaisempia käsityksiä *logoksesta* (Habermas 1985, 366). Myös Habermasin *itsensä* mukaan ”kommunikatiivinen järki ilmenee epäkeskisessä (dezentriert) maailman ymmärtämisessä” (Habermas 1985, 366). Kaikista Gadamerin sekä Habermasin filosofisten positoiden välillä kenties vallitsevista eroista huolimatta näyttävät molemmat nimittäin käsittävän kielellisen ymmärtämisen ei ainoastaan ”sosiaalisena kokemuksena”, vaan samalla myös ”kokemuksena sosiaalisesta”.

On kuitenkin niin, että edellä lyhyesti esittelemämme Gadamerin näkemys saattaa vaikuttaa ongelmalliselta – olemmehan aiemmin viitanneet esimerkiksi Gadamerin toteamukseen, jonka mukaan ”kaikki itseymmärtäminen toteutuu jossakin toisessa, joka edellyttää tämän toisen yhtenäisyyttä ja omaehtoisuutta” (GW 1, 102 kursivointi minun). Toisaalta olemme myös nähneet, kuinka Gadamerin mukaan juuri ”asettumalla toisen asemaan” ”ymmärrämme häntä, eli tulemme tietoisiksi hänen *toiseudestaan* (Andersheit) – hänen luovuttamattomasta *individuaalisuudestaan*” (GW 1, 310 kursivoinnit minun). Kuinka tällaiset Gadamerin esittämät toteamukset ovat sovitettavissa yhteen hänen väitteidensä kanssa, jonka mukaan emme ymmärrä toista niinkään ”tietynä yksilönä”, vaan sen, mitä hän sanoo? Onkin niin, että esimerkiksi Edda Kapsch teoksessaan *Verstehen des Anderen* (2010) kritisoi Gadameria siitä, että tämän ymmärtämisestä esittämän mallin puitteissa ”ei toinen (der Andere) tule tosiasiaassa lainkaan huomioiduksi” (Kapsch 2010, 121). Kapschin mukaan on kyseenalaista, ”voidaanko toisen vaateita (Ansprüche) käsittää lainkaan ilman viittausta hänen individuaalisuuteensa” (Kapsch 2010, 121). Toisin kuin Gadamer, Kapsch esittää, että ymmärrämme toisen ”individuaalista omalaatuisuutta (Eigenheit)” ennen muuta ymmärtämällä tämän toisen *motivationalista* konstituutiota (motivationale Verfasstheit) (Kapsch 2010, 65). Tällainen käsitys ”toisen ymmärtämisestä” ei selkeästikään taasen ole Gadamerin katsantokannan pohjalta mahdollinen hänen halutessaan nähdä ”toisen ymmärtämisen” olevan *konstitutiivisesti* sidoksissa suhteessa *meidän* mahdollisuuteemme ymmärtää maailmaa.

Uskoaksemme voimme tutkielmassamme esittämämme pohjalta kuitenkin hahmottaa vastauksen tähän Gadamerin ymmärtämisen käsitettä leimaavaan kaksijakoisuuteen, joka samalla mahdollistaa vastauksen antamisen tutkielmamme perusprobleemiin. Kuten olemme

esittäneet, määrittynyt inhimillinen elämä ymmärtävänä elämänä kahden toisiinsa liittyvän, mutta toisaalta tietyllä tapaa toisilleen vastakkaisen tendenssin myötä. Toisaalta inhimillinen olemassaolo merkitsee yritystä aina jo ennalta määrittyneen tai ennalta tulkitun maailman puitteissa hahmottaa mieltä ja merkitystä tälle olemassaololle. Juuri maailma suhteessa kulloiseenkin hahmotuspyrkimykseen kielellisesti, kulttuurillisesti tai historiallisesti ennalta määrittyneenä merkityskokonaisuutena muodostaa sen ”elämänmuodon”, ”perspektiivin” ja ”kielilyhteisön”, jonka puitteissa inhimillinen olemassaolo ymmärtää itseään eli toteutuu. Toisaalta ei inhimillinen elämä kuitenkaan voi olla pelkkää tapahtumista, jolle ihminen olisi ”luovutettu” – joka oli esimerkiksi Heideggerin ajattelua seuraten mahdollista ymmärtää itsensä kadottamiseksi erilaisiin elämänsisältöihin, kulloisiinkin rajoitettuihin päämääriimme, joka merkitsi elämän ”sellaisenaan” unohtamista. Sen sijaan inhimilliseen elämään kuuluu yhtä alkuperäisesti myös pyrkimys *suhtautua* elämään sellaisenaan: pyrkimys etäisyyden ottoon suhteessa elämän faktisuuteen. Juuri ”etäisyyden otto” suhteessa esimerkiksi kulloisiinkin ”rajoitettuihin päämääriimme” voidaan näin ymmärtää siksi distanssiksi tai perspektiiviksi, josta käsin elämä hahmottuu tai artikuloituu.

Martin Heideggerin käsityksen mukaan tällaisen ”etäisyyden oton” ja sen kautta mahdollistuva itseymmärtämisen mahdollisti ennen muuta ”oleminen kohti kuolemaa”, joka hänen käsityksensä mukaan *yksilöi* inhimillisen olemassaolon keskeyttäen sen paon ”keiden tahansa” maailmaan ja siten tuoden sen omaa olemassaoloaan määrittävän mahdollisuusulottuvuuden eteen. Näin Heidegger kuitenkin päätyi määrittämään ”varsinaisen itsenäolemisen” – inhimillisen elämän olemisen ”omalla kohdallaan” – ennen muuta vapautumiseksi muista eli kanssamaailman epävapauksiksi käsitetyistä tuttuudesta. Kuten edellä olemme esittäneet, näyttää Hans-Georg Gadamerin ajattelu poikkeavan koko lailla Heideggerin filosofiasta – huolimatta näiden yhteisistä lähtökohdista. Ei niinkään suhteessa kulloisenkin yksilön ”kuolevaisuuteen”, vaan suhteessa ”toiseen”, mahdollistuu Gadamerin katsantokannan mukaan produktiivinen itsesuhde suhteena elämän faktisuuteen. Ainoastaan dialogisessa ymmärtämistapahtumassa, jossa toisen kohtaamisen myötä ymmärrämme itseämme sekä yhteistä maailmaa relatiivomalla oman äärellisen perspektiivimme todellisuuteen, voimme saavuttaa produktiivisen suhteen elämän faktisuuteen. Tällainen produktiivinen suhde elämän



faktisuuteen näyttää kuitenkin merkitsevän myös tietynlaista maailman tai kielen faktisuuden suhteen saavutettua ”omaehtoisuutta” tai ”itseriittoisuutta”. Juuri tällä tavoin on esimerkiksi Heideggerin esittämä väite kulloisenkin henkilön oman olemassaolon ”yksilöitymisestä” uskoaksemme mahdollista ymmärtää. Vaikuttaakin siltä, että juuri tämä ”produktiiviseen itsesuhteeseen” sisältyvä ”omaehtoisuuden” tai ”itseriittoisuuden” ajatus on se, joka on mahdollista muotoilla *Gadamerin* ymmärtämisen käsitteen suhteen Heideggerista poikkeavalla tavalla.

Vaikuttaa näet siltä, että ihmisyksilöt kykenevät – mikäli sovellamme Gadamerin ajattelua vapaasti – saavuttamaan tällaisen omaehtoisuuden ainoastaan suhteessa ”toisen ymmärtämiseen”. Toisin sanoen he saavuttavat ”omaehtoisuutta”, sekä tietyllä tapaa *individualisuutta* erotuksena kieliyhteisön ”yhteisöllisestä käytännöstä” eli *taustasta*, ainoastaan konkreettisten vastavuoroisten interaktiotilanteiden kautta, jonka toteutumistavalle käy hyvin nimitykseksi kielellinen dialogi. Jos kuitenkin kielellinen ymmärtämistapahtuma on lähtökohtaisesti vastavuoroinen, vaikuttaa siltä, että myös tähän interaktioon osallistuva *toinen* henkilö kykenee saavuttamaan samankaltaista ”omaehtoisuutta” ja ”individuaalisuutta” suhteessa *omaan* kielelliseen maailmankatsomukseensa *ainoastaan* keskusteluun osallistumalla. Mikäli on näin, voimmekin tosiasiallisesti väittää – Gadameria seuraten – että ymmärrämme toista, eli tulemme tietoisiksi hänen *toiseudestaan* ainoastaan sitä kautta, ettemme ymmärrä hänen persoonaansa, vaan ennen muuta sen, mitä hän sanoo, ja toisaalta sallimme hänen sanomansa pätevän meitä vastaan, mutta olemme kuitenkin tarpeen tullessa valmiita myös pitäytymään *omassa* näkökannassamme. Jos tämä tässä esittämämme käsitys toisen ymmärtämisen ja itsen ymmärtämisen välisestä suhteesta on uskottava, voimmekin lopulta esittää, ettei elämämme perspektiivinen luonne ole sekään yksinomaan elämäämme rajoittava tekijä, joka vaatisi hyväksymään nietzscheläisen tulkinnan hermeneutiikan filosofisesta asiasta. Pikemminkin on niin, että ajatus tietomme ja ymmärtämisen perspektiivisestä luonteesta on samalla jotakin,

joka tosiasiaa mahdollistaa paitsi ymmärtämismme ja itseymmärtämismme, myös toisen kohtaamisen eettisessä mielessä hyväksyttävällä tavalla.<sup>86</sup>

Näin ollen se hermeneutiikan filosofinen anti, joka Gadamerin filosofisen hermeneutiikan pohjalta on muotoiltavissa kieteytyy ajatuksessa toisen ymmärtämisen ja itseymmärtämisen välttämättömästä yhtäalkuperäisyydestä. Kuten muistamme, on esimerkiksi Jussi Backmanin kutsunut ”Heideggerin ja Aristoteleen ontologisen kohtaamisen ’eettiseksi’ ulottuvuudeksi” kysymystä, joka koskee inhimillisen elämän ”omintakeisuutta” tai ”omaehtoisuutta” (Backman 2005, 111). Backmanin muotoiluun viitaten voimmekin puhua myös Gadamerin ja Heideggerin kohtaamisen ”eettisestä ulottuvuudesta”, jonka seurauksena inhimillisen elämän ”omintakeisuus” sekä ”omaehtoisuus” määrittyvät Heideggerista poikkeavalla tavalla. Ei kulloisenkin yksilön oman kuoleman sivuuttamattomuuden kautta saavutettu *oman* olemassaolon ”omaksuminen”, vaan pikemminkin saksalaiselta runoilijalta Friedrich Hölderliniltä peräisin oleva ajatus, jonka mukaan ”oma on opittava siinä missä vieraskin” (Hölderlin 2001, 111) käy kuvaukseksi siitä prosessista, jonka myötä inhimillinen elämä kykenee elämään ”omalla kohdallaan”<sup>87</sup>.

”Oma on opittava siinä missä vieraskin” – juuri tähän Hölderlinin lausahdukseen on uskoaksemme lopulta kiteytettävissä myös se ”hermeneuttisen kokemuksen” toteutumistapa, josta tutkielmassamme on ollut puhe. Tai kuten Gadamer asian itse ilmaisee: ”hermeneutiikan tehtävä perustuu polariteetille vierauden ja tuttuuden välillä” (GW 1, 300). Tietyn elämänmuodon ”rajatun avoimuuden” puitteissa on näet mahdollista reflektoida maailmassa olevia kohteita ja asioita ainoastaan tiettyyn pisteeseen saakka: tiettyjen elämän momenttien refleksio ei koskaan johda ulos *omasta* maailmasta, eikä siten mahdollista tämän maailman tulemistä itsessään reflektion kohteeksi, kuten Günter Figal esittää (Figal 1996d, 106). Juuri tästä syystä vaikuttaakin siltä, että reflektoidun maailman on oltava oman suhteen toinen, jotta suhde maailmaan ylipäänsä voitaisiin saavuttaa –

---

<sup>86</sup> Tässä kappaleessa seuraamme vapaasti Georg W. Bertramin teoksessaan *Die Sprache und das Ganze* (2006) esittämää tulkintaa ymmärtämisen kielellisestä aspektista (vrt. Bertram 2006, 242–243; vrt. myös Bertram 2008, 891–892).

<sup>87</sup> Günter Figal siteeraa tämän Hölderlinin Casimir Böhlendorffille kirjoittamassaan kirjeessä esittämän toteutumisen esseessään *Modernität* (1996e) (Figal 1996e, 128; vrt. Figal 1996d, 106–108).

ainoastaan oman maailmamme menettäessä sen itsestäänselvyytensä ja tuttuutensa, joka sen *faktisuutta* luonnehtii, kykenemme tulemaan tietoisiksi elämämme äärellisyydestä ja rajallisuudesta itsestään. Toisin sanoen ”vieras maailma ilmenee suhteessa omaan, ja näin osoittaa itsensä myös se, mitä maailma on” (Figal 1996d, 106). Tässäkö siis lopulta muotoilu hermeneutiikalle ei ainoastaan ”äärellisyyden filosofiana”, vaan myös *rajallisen järjen filosofiana*, jossa järjen raja osoittautuu samalla sen mahdollisuuden ehdoksi?

## 5. LOPUKSI

Edellä olemme käsitelleet filosofista hermeneutiikkaa ennen muuta teoriana ”elämästä ymmärtämisenä”. Sellainen filosofinen teoria, joka reflektoi elämän käsitettä, voi kuitenkin edetä kahtalaisella tavalla, jotka kumpikin ottavat lähtökohdaksi ajatuksen ”ymmärtävästä elämästä”. Lyhyesti ilmaistuna nämä vaihtoehtoiset tavat käsittää ”elämä” filosofisen reflektion kohteena, sekä toisaalta tästä lähtökohta oletuksesta käsin motivoituva filosofia, ovat seuraavanlaisia. Toisaalta elämän voidaan ajatella muodostavan kaiken todellisuuden mielekkyyden alkuperustan siinä mielessä, että inhimillisen olemassaolon merkityksellisyys on eksplikoitavissa ainoastaan johtamalla se takaisin ”elämismaailmallisiin fundamentteihinsa”. Toisaalta perustuu inhimillinen olemassaolo ”elämälle” kuitenkin myös toisessa, joskin edelliseen liittyvässä mielessä. Inhimillinen elämä näet – kuten olemme tutkielmassamme pyrkineet osoittamaan – toteutuu ennen muuta itseään tulkitsevana ja ymmärtävänä elämänä.<sup>88</sup>

Siinä missä ensin mainittu vaihtoehto näyttää muodostuvan pääasiassa inhimillisen elämän elämismaailmallisen *konstituution* tutkimukseksi, näyttää jälkimmäisen vaihtoehdon tuloksena olevan filosofisen antropologian alaan lankeava teoria, joka pyrkii selvittämään ihmisen olemistapaa suhteessa siihen, kuinka se eroaa muiden elävien olentojen olemistavasta. Tällaisen oletuksen kautta olemmekin tutkielmassamme tarkastelleet sekä

---

<sup>88</sup> Emil Angehrn esittää nämä kaksi mahdollisuutta käsittää ”elämä” filosofisen refleksio-  
n kohteena esseessään *Verstehendes Leben* (Angehrn 2012, 124). Näistä ensimmäisestä lienee Edmund Husserlin fenomenologia – erityisesti sen myöhäisessä vaiheessa – tunnetuin esimerkki, kun taas käsillä olevassa tutkielmassa käsittelemämme Gadamerin ja Heideggerin ajattelu taas lankeaa jälkimmäisen vaihtoehdon alle.

Heideggerin että Gadamerin käsityksiä ”elämästä ymmärtämisenä”. Kuitenkin esittävät sekä Heidegger että Gadamer harjoittavansa ennen muuta *filosofiaa*, eivät yksinomaan ”filosofista antropologiaa”. Näin ollen voidaan kysyä: missä mielessä Gadamerin sekä Heideggerin ajattelu eroaa ”pelkästä” filosofisesta antropologiasta, ja on filosofiaa? Tutkielmamme terminologiaa soveltaen tämä samainen kysymys voidaan myös ilmaista siten, että kysymme, missä mielessä olemme oikeutettuja puhumaan ”filosofisen hermeneutiikan” sijasta myös ”hermeneuttisesta *filosofiasta*”. Toisin sanoen: mikä on hermeneutiikan filosofinen sisältö ja anti?

Myös tähän kysymykseen voimme antaa vastauksen käyttämällä Aristoteleen filosofiaa analogiana, kuten Günter Figal esittää. Hyvin lyhyesti ilmaistuna tämä vastaus on seuraavanlainen. Aristoteleen etiikka ei ole, eikä voi olla teoreettista filosofiaa, etiikan orientoituessa inhimillisen toiminnan luonteen selvittämiseen. Kuitenkin myös Aristoteleen etiikassa sovelletaan teoreettisen filosofiaan alaan kuuluvia käsitteitä. Eräs esimerkki tällaisista Aristoteleen etiikassaan soveltamista teoreettisen filosofiaan alaan kuuluvista käsitteistä on termi ”*energeia*”. Tätä termiä Aristoteles käyttää juuri edellä esittelemämme inhimillisen elämän määritelmän yhteydessä, jonka mukaan ”ihmiselle ominainen tehtävä on sielun toiminta järjen mukaan” (NE 1098a 7). Kuitenkin jää tämä käsite Aristoteleen etiikan puitteissa välttämättä luonteeltaan epämääräiseksi, ja näin *teoreettinen* filosofia muodostaa Aristoteleelle mittapuun filosofialle ylipäänsä (Figal 2009c, 64.)

Toisaalta on ”teoreettisen” filosofian mahdollisuus käsitettävissä myös ”käytännöllisestä filosofiasta” käsin. Tässä tapauksessa teoreettinen filosofia ei kulminoidu yksinomaan kysymyksessä koskien ”olevaa ylipäänsä”, vaan pikemminkin kysymystä *inhimillisestä elämästä* tämän *olemisessa*. Kun käytännöllisessä filosofiassa tai etiikassa oli kyse ”elämän ohjaamisesta”, eli elämän toteutumisesta toiminnassa, pyrkii teoreettinen filosofia tarkastelemaan elämää suhteessa tämän ”liikeluonteeseen”, mutta ei enää suhteessa siihen, kuinka tämä ”eletään” ja ”toteutetaan”. Näin se ”teoreettinen” kysymys, jota tällainen filosofia käsittelee, koskee ennen muuta tätä ”liikeluonnetta” itseään sekä sitä, missä määrin

tämä määrittää elämän olemistapaa. Tällaisen pyrkimyksen suhteen määrittänyt Günter Figalin mukaan lopulta myös Gadamerin hermeneuttinen filosofia. (Figal 2009c, 65.)<sup>89</sup>

Juuri tällaisella tavalla Gadamer Figalin mukaan etenee pääteoksessaan pyrkiessään historiallisen elämän toteutumistapaa analysoimalla osoittamaan, kuinka elämän ”liikeluonne” (*Bewegtheit*) on lopulta ”kieltä” tai ”olemista kielessä” (Figal 2009c, 65, 72–73). Käsillä olevassa tutkielmassamme olemmekin tosiasiaa seuranneet tällaista eksplikaatiotapaa, joskaan emme suoraan *Wahrheit und Methoden* systematiikkaa seuraten. Myös käsillä oleva tutkielma päättyi näet tietynlaiseen käsitykseen ”olemisesta kielessä”, jonka yhteydessä oli mahdollista havaita, kuinka tutkielmamme alkupuolella esittämät erilaiset ymmärtämisen käsitteen määritelmät liittyvät itse asiassa yhteen. Näin filosofinen hermeneutiikka muodostuu teoriaksi ”elämästä ymmärtämisenä”, eli itseään tulkitsevan ja ymmärtävän elämän luonteen eksplikaatioiksi. Tällainen ymmärtämiseen sisältyvä itsesuhde merkitsi varsinaisessa muodossaan mahdollisuutta saavuttaa ”perspektiivi” omaan välittömään elämään, ja tätä kautta orientoitua elämässä. Erityisesti Gadamerin filosofia mahdollisti lisäksi käsityksen, jonka mukaan tällainen itsesuhde, sekä sen pohjalta mahdollistuva ”produktiivinen suhde elämän faktisuuteen”, edellytti välttämättä *toisen* ymmärtämistä, jonka toteutumistavaksi osoittautui kieli *dialogina*.

Tässä siis lyhyesti ilmaistuna se hermeneutiikan filosofinen sisältö ja anti, jonka osoittamisen oli määrä olla tutkielmamme tehtävä. Käsillä olevassa tutkielmassamme olemme kuitenkin kyenneet korkeintaan esittämään tällaisen filosofisen teorian mahdollisuuden, pystymättä kokonaan oikeuttamaan sitä. Esimerkiksi Gadamerin kielikäsitteiden päätepiirteenä esittämämme käsitys kielellisestä ymmärtämisestä eräänlaisesta kielellisten perspektiivien hajakeskittymisestä, sekä kysymys tämän käsityskannan yhteydestä kysymykseen toisen henkilön ”omaehtoisuuden” ja ”individuaalisuuden” ymmärtämisestä, jäi ainoastaan hahmotelmaksi – erääksi mahdolliseksi Gadamerin kielikäsitteiden seuraukseksi. Ainoastaan

---

<sup>89</sup> Vaikka Figal ei tätä seikkaa esityksessään eksplisiittisesti mainitse, on selvää, että myös Martin Heideggerin varhainen ajattelu kehkeytyy juuri tämän kysymyksen ympärille. Jussi Backmanin mainittua teosta *Omaisuus ja elämä* voi pitää eräänä tämän Heideggerin filosofian perustavan lähtökohdan selvitystyönä. Tämä Heideggerin todellinen filosofinen lähtökohta on toki myös Gadamerille itselleen täysin selvä (vrt. Gadamer 2003b, 85).

silloin, jos pystyisimme myös oikeuttamaan ja argumentatiivisesti perustelevaan tällaisen kannan välttämättömyyden, voisimme väittää ratkaissemme kysymyksen hermeneutiikan filosofisesta sisällöstä.

Tosiasiassa onkin niin, että esimerkiksi saksalainen Georg W. Bertram on teoksessaan *Die Sprache und das Ganze* pyrkinyt esittelemään tällaisen näkökannan suhteessa kysymykseen kielen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta. Teoksensa esipuheessa Bertram asettaa tavoitteekseen tehdä jälleen uskottavaksi se ”hermeneuttinen oivallus” kielen maailmaa avaavasta (*Welterschließung*) luonteesta, jota edellä olemme lyhyesti käsitelleet (Bertram 2006, 10). Mielenkiintoisella tavalla Bertram pyrkii perustelevaan kantansa vetoamalla ennen muuta sellaisten angloamerikkalaisen nykyfilosofian traditioon kuuluvien filosofien ajatteluun kuin John McDowell ja Robert Brandom. Erityislaatuisen Bertramin esittämästä teoriasta tekee kuitenkin se, että teoksessaan hän argumentoi eksplisiittisesti erästä tiettyä ”kielellistä käännettä” karakterisoivaa piirrettä *kohtaan*. ”Kielellisen kääntein” myötä on kielen olemistapaan liittyvät keskeiset kysymykset pyritty hänen mukaansa näet ratkaisemaan ilman viittausta ”muihin kysymyksiin” – esimerkiksi pyrkimällä selittämään kaikki inhimillisen elämän erilaisia maailmassa-olon aspekteja koskevat filosofiset kysymykset vetoamalla *yksinomaan* siihen materiaaliin, jota kieltä koskeva reflektio tarjoaa (Bertram 2006, 18). Esimerkiksi Wittgensteinin myöhäisfilosofia käy esimerkiksi tällaisesta pyrkimyksestä siinä, kuinka sen avulla on pyritty kielen tarjoamaa ohjenuoraa seuraten eksplikoimaan mitä tahansa muuta filosofian kohdetta koskevaa kysymystä (Bertram 2006, 18). Tällaisen ”reduktionistisen” kielifilosofian vastapainoksi Bertram esittää oman *antireduktionistisen* teoriansa kielestä ja kielellisestä merkityksestä, jonka ydinoletus on se, että kielellisten ilmausten välisten struktuurien ja siten kielellisen merkityksen eksplikaatio vaatii välttämättä ”kielen ulkoisten” aspektien ottamista huomioon (Bertram 2006, 21). Juuri tällaisen eksplikaation myötä tulee Bertram uskoaksemme esittäneeksi teorian, joka ottaa huomioon kaikki ne kieleen, ymmärtämiseen ja maailman ymmärtämiseen sisältyvät aspektit, joita Gadamerin kielikäsitteksen yhteydessä käsitelimme. Näin olisi siis mahdollista Georg W. Bertramin teoksessaan esittämää kuvausta hyväksi käyttäen esittää vakuuttava perustelu niille väitteille, joita olemme edellä Gadamerin kielikäsitteeseen liittäneet.

Toisaalta olisi eräitä Gadamerin ajattelussa epäselväksi jääviä luonnehdintoja mahdollista eksplikoida myös suhteessa erään toisen filosofin ajatteluun, nimittäin Charles Sanders Peircen oppilaan Josiah Roycen. Kuten edellä esitimme, merkitsee Gadamerille ”oikean” tai ”sattuvan” sanan – sellaisen sanan, jonka myötä toisen kohtaaminen tulee mahdolliseksi – etsiminen ja löytäminen viime kädessä ”loputonta tehtävää”, jonka seurauksena myös ymmärtäminen sekä itseymmärtäminen näyttäytyy loputtomana tehtävänä. Juuri tällainen ”loputon tehtävä” viittasi epäilemättä ”kielessä-olomme” äärellisyyteen sisältyvään ajatus kielen ”äärettömyydestä”. Toisaalta Gadamerin mukaan oli niin, että inhimillisen elämän kielellisyydestä seurasi se, että ihmiset keskinäisessä kanssakäymisessään kykenevät suhtautumaan myös sellaiseen, joka ei ole välittömästi läsnä: ”tulevaisuuden taju on ihmisen ominaispiirre”, Gadamer esitti (GW 2, 146). Uskoaksemme juuri Roycen ajatteluun nojaten olisi mahdollista tehdä oikeutta näille Gadamerin kielikäsitteeseen sisältyville piirteille.

John E. Smithin mukaan Roycen filosofiaan sisältyy näet oletus, jonka mukaan todellisuus *itsessään* on olemukseltaan prosessi, jossa ”nykyinen tulkitsee menneen tulevaisuudelle” (Smith, 1950, 84)<sup>90</sup>. Tämä oletus merkitsee Smithin mukaan ennen muuta tulkintaprosessin käsittämistä sosiaalisena prosessina, joka on luonteeltaan *ääretön* (Smith 1950, 85). ”Ainoastaan tällä tavoin on ääretön aktuaalinen, nimittäin universaalina tulkinnan yhteisönä, joka on ilman loppua”, Smith muotoilee Roycen kannan (Smith 1950, 85). Kuten Smith toteaa, vastaa tällainen käsitystapa Georg Wilhelm Friedrich Hegelin termiä ”huono äärettömyys” (bad infinite) (Smith 1950, 85). Tämä ”huono äärettömyys” (schlechte Unendlichkeit) on tosiasiaa myös Gadamerin oman filosofisen itseymmärryksen mukaan filosofiseen hermeneutiikkaan kuuluva piirre (GW 4, 465; vrt. Di Cesare 2009, 231–232).

Juuri tämän ajattelufiguurin käsittäminen olisi lopulta nähdäksemme se seikka, joka viime kädessä tekee Gadamerin filosofisesta hermeneutiikasta filosofista. Kuten olemme edellä esittäneet, on Gadamerille jokainen kokemus maailmasta ainoastaan eräs ”näkökulma” tai ”näkökanta” maailmaan (Weltansicht), mutta toisaalta ei maailma ”itsessään” voi ylipäättään tulla annetuksi millään muulla tavalla, kuin yksinomaan suhteessa tiettyyn

---

<sup>90</sup> Tällainen käsitys perustuu ennen muuta Peircen merkkiteorian radikalisaatiolle, kuten esimerkiksi Lauri Routila pyrkii osoittamaan (vrt. Routila 1970b, 40–42).

maailmaan omattuun kielelliseen näkökantaan. Juuri siksi Gadamerin filosofian pyrkimyksenä ja tehtävänä voidaan pitää sen osoittamista, kuinka tämän kielellisen maailmaa koskevan näkökannan omaamisen sekä toisaalta sen relativoitumisen oli määrä olla samalla maailman ja toisen ymmärtämisen ehto. Toisin sanoen Gadamerin näkökannan mukaan ”maailma ei ole mitään muuta kuin sen [erilaisten] kielellistymien jatkumoa” (Figal 2007b, 198–199).

*Wahrheit und Methoden* loppupuolella Gadamer kuitenkin esittää myös, että jokaisen kielellisen näkökannan myötä on samalla ”maailma itsessään” tarkoitettuna *sinä kokonaisuutena*, johon kielellisesti jäsentynyt kokemus viittaa (GW 1, 451). Näin maailma Donatella Di Cesaren mukaan merkitsee Gadamerin katsantokannassa inhimillisen kielellisen kokemuksen *totaliteettiä*, jonka strukturoituneisuus on erilaisten kielten kautta välittyntä (Di Cesare 2007, 182). *Tällaisena kokonaisuutena* ei maailma voi kuitenkaan koskaan tulla annetuksi ainoassakaan *konkreettisesti* maailmaa koskevassa kokemuksessa<sup>91</sup>, vaan voi toimia korkeintaan maailmaa koskevaa kokemustamme ohjaavana ”regulatiivisena ideana”. Toisin sanoen Gadamerille näyttää maailma olevan tietystä mielessä ”ykseys”, mutta sen tietäminen *ykseydessään* voi olla ainoastaan loputtoman tehtävän tavoite, joka näyttäytyy äärelliselle olenolle ainoastaan tämän maailman suhteen omaamien perspektiivien relativoinen myötä. Näin ollen voisi ajatella, että Gadamerin filosofisen hermeneutiikan varsinaiseksi filosofiseksi sisällöksi muodostuisi eräiden ”klassiseen saksalaiseen filosofiaan” kuuluvien piirteiden ajattelemisen uudelleen sellaisesta perspektiivistä käsin, joka kaikesta huolimatta ei tee tyhjäksi oletusta inhimillisen elämän äärellisyydestä. Tällaisen filosofisen kannan oikeuttaminen ja perustelu ei kuitenkaan voi nähdäksemme edetä enää yksinomaan Gadamerin omia tutkielmia tai hänen Aristoteles-tulkintaansa referoiden ja eksplikoiden. Toisin sanoen ainoastaan ottamalla huomioon sekä Georg W. Bertramin ”antireduktionistisen” kieliteorian sekä Josiah Roycen käsityksen ”universaalista tulkinnan yhteisöstä”, voisimme siis lopulta esittää tyydyttävän, filosofisesti uskottavan ja mielekkään sekä argumentatiivisesti perustellun käsityksen filosofisesta hermeneutiikasta teoriana ”elämästä ymmärtämisenä”.

---

<sup>91</sup> Vrt. GW 1, 456: “Als das umfassende Ganze, das sie [die Welt] ist, ist sie niemals in der Erfahrung gegeben.”



## 6. LÄHDELUETTELO

Olen merkinnyt lähdeluetteloon Hans-Georg Gadamerin kootut teokset (Gesammelte Werke) johdonmukaisuuden vuoksi niteiden numeroiden mukaisessa järjestyksessä. Esimerkiksi *Wahrheit und Methode* -teoksesta käytössäni on ollut vuonna 1990 ilmestynyt kuudes painos. Vaikka olen viitannut käsillä olevassa kirjoitelmassa Gadamerin teoksiin lyhenteellä ”GW”, olen kuitenkin eritellyt lähdeluetteloon myös tutkielmassani viittaamani yksittäiset kirjoitelmat. Joistakin tärkeimmistä käyttämistäni lähteistä olen ilmoittanut myös kyseisen teoksen tai kirjoitelman alkuperäisen ilmestymisvuoden.

Ackrill, John L. (1995) Aristotle on Eudaimonia. Teoksessa Höffe, Otfried (toim.) *Klassiker Auslegen Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag. 39–62.

Angehrn, Emil (2012) *Verstehendes Leben*. Teoksessa Breeur, Roland; Melle, Ullrich (toim.) *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht: Springer. 123–143.

Aristoteles (1991) *Politiikka*. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (2005) *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus. [NE]

Aristoteles (2006) *Sielusta – Pieniä tutkielmia*. Helsinki: Gaudeamus. [S]

Backman, Jussi (2005) *Omaisuus ja elämä – Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Backman, Jussi (2012) *Olemisen kontekstuaalisuus Heideggerin jälkimetafysiikassa*. *Ajatus* 68. 201–242.

Barbarić, Damir (2007) *Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie*. Teoksessa Figal, Günter (toim.) *Klassiker Auslegen Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag.

Bertram, Georg W. (2006) *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Bertram, Georg W. (2008) *Hegel und die Frage der Intersubjektivität. Die Phänomenologie des Geistes als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56. 877–898.

Brandom, Robert B. (2007) *The structure of desire and recognition*. *Philosophy & Social Criticism* 33. 127–150.

Bubner, Rüdiger (1973) *Action and Reason*. *Ethics* 83 / 3. 224–236.

Bubner, Rüdiger (1981) *Modern German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bubner, Rüdiger (1989) *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bubner, Rüdiger (2002) *Bildung and Second Nature*. Teoksessa Smith, Nicholas H. (toim.) *Reading McDowell*. London and New York: Routledge. 209–216.

Demmerling, Christoph (2007) *Hermeneutik und Alltäglichkeit*. Teoksessa Rentsch, Thomas (toim.): *Klassiker Auslegen Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag. 89–115.

Derrida, Jacques (1997) *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa*. Niin & Näin 1 / 97. 37–44.

Di Cesare, Donatella (2007) *Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*. Teoksessa Figal, Günter (toim.) *Klassiker Auslegen Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag. 177–198.

Di Cesare, Donatella (2009) *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dilthey, Wilhelm (1900) *Die Entstehung der Hermeneutik*. Teoksessa *Philosophische Abhandlungen – Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstag*. Tübingen: Mohr.

Dirlmeyer, Franz (2008) *Nachwort*. Teoksessa *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Ebert, Theodor (1995). *Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik*. Teoksessa Höffe, Otfried (toim.) *Klassiker Auslegen Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag. 165–185.

Fehér, István M. (1996) *Gibt es die Hermeneutik?* *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1996 / 2. 236–259.

Fehér, István M. (2005) *Verstehen bei Heidegger und Gadamer*. Teoksessa Figal, Günter; Gander, Hans-Helmut (toim.) *„Dimensionen des Hermeneutischen“ Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 89–115.

Figal, Günter (1996a) *Die Komplexität philosophischer Hermeneutik*. Teoksessa Figal, Günter: *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam. 11–31.

Figal, Günter (1996b) *Vollzugssinn und Faktizität*. Teoksessa Figal, Günter: *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam. 32–44.

Figal, Günter (1996c) Die ästhetisch begrenzte Vernunft. Teoksessa Figal, Günter: Der Sinn des Verstehens. Stuttgart: Reclam. 64–82.

Figal, Günter (1996d) Übersetzungsverhältnisse. Teoksessa Figal, Günter: Der Sinn des Verstehens. Stuttgart: Reclam. 101–111.

Figal, Günter (1996e) Modernität. Teoksessa Figal, Günter: Der Sinn des Verstehens. Stuttgart: Reclam. 112–131.

Figal, Günter (1996) Der Sinn des Verstehens. Stuttgart: Reclam.

Figal, Günter (2000) Nietzsches Philosophie der Interpretation. Nietzsche-Studien 29. 1–11.

Figal, Günter (2005) Leben als Verstehen. Teoksessa Herms, Eilert (toim.): Leben: Verständnis, Wissenschaft, Technik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 32–39.

Figal, Günter (2007a) Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg: Junius.

Figal, Günter (2007b) *Wahrheit und Methode* zur Einführung. Teoksessa Figal, Günter (toim.) Klassiker Auslegen Wahrheit und Methode. Berlin: Akademie Verlag. 1–7.

Figal, Günter (2007c) *Wahrheit und Methode* als ontologischer Entwurf. Teoksessa Figal, Günter (toim.) Klassiker Auslegen Wahrheit und Methode. Berlin: Akademie Verlag. 219–235.

Figal, Günter (2007) (toim.) Klassiker Auslegen Wahrheit und Methode. Berlin: Akademie Verlag.

Figal, Günter (2009a) Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Teoksessa Figal, Günter: Verstehensfragen. Tübingen: Mohr Siebeck. 1–10.

Figal, Günter (2009b) Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel. Teoksessa Figal, Günter: Verstehensfragen. Tübingen: Mohr Siebeck. 11–52.

Figal, Günter (2009c) Das Tun der Sache selbst. Gadammers hermeneutische Ontologie der Sprache. Teoksessa Figal, Günter: Verstehensfragen. Tübingen: Mohr Siebeck. 63–85.

Figal, Günter (2009) Verstehensfragen.

Figal, Günter (2010) Nietzsche und Heidegger über Kunst. Nietzsche-Studien 39. 233–243.

Figal, Günter; Gander, Hans-Helmut (2005) Vorwort. Teoksessa Figal, Günter; Gander, Hans-Helmut (toim.) „Dimensionen des Hermeneutischen“ Heidegger und Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 7–9.

Figal, Günter; Gander, Hans-Helmut (2005) (toim.) „Dimensionen des Hermeneutischen“ Heidegger und Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Figal, Günter; Gander, Hans-Helmut (2009) (toim.) Husserl und Heidegger Neue Perspektiven. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Figal, Günter; Rudolph, Enno (1996) Editorial. Internationale Zeitschrift für Philosophie 1996 / 2. 155–154.

Fritz, Kurt von (1971) Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. Berlin: de Gruyter.

Gadamer, Hans-Georg (1990) Gesammelte Werke 1. Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr Siebeck. [1960]  
[GW 1]

Gadamer, Hans-Georg (1993) Gesammelte Werke 2. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. Tübingen: Mohr Siebeck.  
[GW 2]

Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie. 27–36. [1940]

Mensch und Sprache. 146–154. [1966]

Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. 232–250. [1967]

Destruktion und Dekonstruktion. 361–372. [1985]

Gadamer, Hans-Georg (1987) Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I. Hegel Husserl Heidegger. Tübingen: Mohr Siebeck.  
[GW 3]

Ethos und Ethik. (MacIntyre u. a.). 350–374. [1985]

Gadamer, Hans-Georg (1987) Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II. Tübingen: Mohr Siebeck.  
[GW 4]

Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. 175–188. [1963]

Das ontologische Problem des Wertes. 189–202. [1971]

Das Erbe Hegels. 463–484. [1980]

Gadamer, Hans-Georg (1991) Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog.  
[GW 7]

Aristoteles und die imperativische Ethik. 381–395. [1989]

Gadamer, Hans-Georg (1993) Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik. Kunst als Aussage. Tübingen: Mohr Siebeck.  
[GW 8]

Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache. 400–440. [1992]

Gadamer, Hans-Georg (1998a) Einführung. Teoksessa Gadamer, Hans-Georg: Nikomachische Ethik VI. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1–17.

Gadamer, Hans-Georg (1998b) Nachwort. Die Begründung der praktischen Philosophie. Teoksessa Gadamer, Hans-Georg: Nikomachische Ethik VI. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 61–67.

Gadamer, Hans-Georg (1998) Nikomachische Ethik VI. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Gadamer, Hans-Georg (2003a) A Century of Philosophy a conversation with Ricardo Dottori. New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg (2003b) Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift. Teoksessa Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. 76–86.

Gander, Hans-Helmut (2009) Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger. Teoksessa Figal, Günter & Gander, Hans-Helmut (toim.) Heidegger und Husserl Neue Perspektiven. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 137–158.

Gloy, Karen (2006) Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Paderborn: Wilhelm Fink.

Habermas, Jürgen (1985) Der Philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2004) Hermeneutische Und Analytische Philosophie – Zwei Komplementäre Spielarten Der Linguistischen Wende. Teoksessa Habermas, Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 65–101.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840) Philosophische Propädeutik. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010) Hengen fenomenologia: IV A. Itsetietoisuuden itsenäisyys ja epäitsenäisyys; herruus ja renkiys. Niin & Näin 3 / 10.

Heidegger, Martin (1983) Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1990) Nietzsches Metaphysik. Teoksessa Heidegger, Martin: Nietzsches Metaphysik – Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.1–87.

Heidegger, Martin (2000) Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. Teoksessa Heidegger, Martin: Zur Sache des Denkens. Tübingen: Max Niemeyer. 61–80.

Heidegger, Martin (2000) Oleminen ja aika. Tampere: Vastapaino. [OA]

Heidegger, Martin ( 2001) Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer. [SZ] [1927]

Heidegger, Martin (2003) Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Stuttgart: Reclam. [1922]

Henrich, Dieter (1987) Philosophy and the Conflict between Tendencies of Life. Teoksessa Henrich, Dieter: Konzepte – Essays zur Philosophie in der Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 117–127.

Henrich Dieter (1999) Bewußtes Leben. Teoksessa Henrich, Dieter: Bewußtes Leben. Stuttgart: Reclam. 11–48.

Hofer, Michael (2003) Hermeneutische Reflexion? Zur Auffassung von Reflexion und deren Stellenwert bei Hans-Georg Gadamer. Teoksessa Hofer, Michael; Wische, Mirko (toim.): Gadamer verstehen Understanding Gadamer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 57–83.

Honneth. Axel (2003) On the destructive power of the third: Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity. Philosophy & Social Criticism 29. 5–21.

Honneth, Axel (2007) The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. Teoksessa Honneth, Axel: Disrespect : the normative foundations of critical theory. Oxford: Polity. 99–128.

Husserl, Edmund (1963) Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag: Martinus Nijhoff.

Höffe, Otfried (1995) (toim.) Klassiker Auslegen Die Nikomakhische Ethik. Berlin: Akademie Verlag.

Höffe, Otfried (1995a) Einführung. Teoksessa Höffe, Otfried (toim.) Klassiker Auslegen Die Nikomachische Ethik. Berlin: Akademie Verlag.3–12.

Höffe, Otfried (1995b) Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative. Teoksessa Höffe, Otfried (toim.) Klassiker Auslegen Die Nikomachische Ethik. Berlin: Akademie Verlag. 277–304.

Hügli, Anton; Han, Byung-Chul (2007) Heideggers Todesanalyse. Teoksessa Rentsch, Thomas (toim.): *Klassiger Auslegen Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag. 133–148.

Hölderlin, Friedrich (2001) Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä. Helsinki: Loki-kirjat.

Ikäheimo, Heikki (2012) Tunnustus eettisenä ja ontologisenä käsitteenä. Teoksessa Susanna Lindberg (toim.): *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Helsinki: Gaudeamus. 97–121.

Jamme, Christoph (1992) Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927). Teoksessa: Klose, Dietrich (toim.) *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam. 101–120.

Järvenkylä, Joose (2012) Kuinka maailmankuvaa muutetaan: Wittgenstein *eräänlaisesta suostuttelusta* (*Varmuudesta* § 262). Teoksessa Kotkavirta, Jussi; Moisio, Olli-Pekka; Pihlström, Sami; Heinälä, Senna (toim.) *Maailma*. Jyväskylä: Sophi. 101–109.

Kapsch, Edda (2010) *Vestehen des Anderen. Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida*. Berlin: Parodos.

Kusch, Martin (1988) Merkki vai Kuva – Husserl, Heidegger ja Gadamer kielen ja maailman suhteesta. Teoksessa Hintikka, Jaakko; Kusch, Martin: *Kieli ja maailma*. Oulu: Pohjoinen. 9–122.

Laitinen, Arto (2009) Itseään tulkitseva eläin Charles Taylor ja filosofinen antropologia. Helsinki: Gaudeamus.

Luckner, Andreas (2007) *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*. (§§ 54–60). Teoksessa Rentsch, Thomas (toim.): *Klassiger Auslegen Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag. 149–168.

Lyotard, Jean-Francois (1985) *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Tampere: Vastapaino.

McDowell, John (1996) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

Marion, Jean-Luc (2009) Die Wiederaufnahme der *Gegebenheit* durch Husserl und Heidegger. Teoksessa Figal, Günter & Gander, Hans-Helmut (toim.) *Heidegger und Husserl Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 25–42.

Mehtonen, Lauri (1983) Die theoretische Aufhebung der Alltagserfahrung als Thema der Kritik der politischen Ökonomie bei Marx. *Ajatus* 39, 206–207.

Nietzsche, Friedrich (1989) *Iloinen tiede*. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich (1999) *Die Fröhliche Wissenschaft*. Teoksessa Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte – Idyllen aus Messina – Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin / New York: de Gruyter. 343–651.

- Quante, Michael (2000) Zurück zur verzauberten Natur – ohne Konstruktive Philosophie? McDowell's Naturbegriff in "Mind and World". Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48. 954–965.
- Rentsch, Thomas (2007) (toim.): Klassiker Auslegen Sein und Zeit. Berlin: Akademie Verlag.
- Rese, Friederike (2007) *Phronesis* als Modell der Hermeneutik. Teoksessa Figal, Günter (toim.) Klassiker Auslegen Wahrheit und Methode. Berlin: Akademie Verlag. 127–149.
- Routila, Lauri (1970a) Husserl ja Heidegger. Teoksessa Hintikka, Jaakko; Routila, Lauri (toim.) Filosofian tila ja tulevaisuus. Helsinki: Weilin & Göös. 77–96.
- Routila, Lauri (1970b) Über Zeichen, Sinn und Wahrheit. Turku: Turun yliopiston julkaisu.
- Smith, John E. (1950) Royce's Social Infinite. The Community of Interpretation. New York: Liberal Arts Press.
- Spaemann, Robert (1996) Personen Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spann, Anne-Sophie (2012) Endlichkeit ohne Unendlichkeit? Heideggers 'Wegkreuzung' mit Hegel im 'Seinsproblem'. Philosophisches Jahrbuch 119 / 2, 283–316.
- Stolzenberg, Jürgen (2005) Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation. Teoksessa Figal, Günter; Gander, Hans-Helmut (toim.) „Dimensionen des Hermeneutischen“ Heidegger und Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 133–152.
- Theunissen, Michael (1981) Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Berlin: de Gruyter.
- Theunissen, Michael (2005) Kierkegaard's Concept of Despair. Princeton University Press: Princeton.
- Tolonen, Tuomas (1971) Über die Hermeneutik von Karl-Otto Apel. Ajatus 33. 280–286.
- Vattimo, Gianni (1989) Läpinäkyvä yhteiskunta. Helsinki: Gaudeamus.
- Vattimo, Gianni (1990) Postmoderni ja historian loppu. Tiede & Edistys 1990 / 4. 281–291.
- Vattimo, Gianni (1996) Hermeneutiikka ja demokratia. Tiede & Edistys 1996 / 4. 48–53.
- Vattimo, Gianni (1999) Uskon että uskon. Jyväskylä: Nemo.



Vattimo, Gianni (1997) *Jenseits der Interpretationen Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Frankfurt: Campus Verlag.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1963) *Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. Teoksessa Engelhardt, Paulus (toim.) *Sein und Ethos Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag. 56–68.

Wellmer, Albrecht (1998) *Toward a Critique of Hermeneutic Reason*. Teoksessa Wellmer, Albrecht: *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity: Essays and Lectures*. Cambridge, Ma: MIT Press. 203–236.

Welsch, Wolfgang (1991) *Unsere Postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH, Acta humaniora.

Wittgenstein, Ludwig (1977) *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.