

ARTO LAITINEN

PERSOONUUS, IDENTITEETTI JA ETIIKKA

CHARLES TAYLORIN, ALASDAIR MACINTYREN

JA PAUL RICOEURIN FILOSOFIASSA

Filosofian lisensiaatintyö

4.5. 2000

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto

SISÄLLYSLUETTELO

ESIPUHE	i
JOHDANTO	iii
1. PERSOONUUS JA IDENTITEETTI	1
2. EMBODIMENT MONISM: CHARLES TAYLOR ON MECHANISM, ACTION AND FREE WILL	32
3. PAUL RICOEUR JA NARRATIIVINEN IDENTITEETTI (YHDESSÄ PEKKA KAUNISMAAN KANSSA)	58
4. YHTEISÖLLISYYS CHARLES TAYLORIN MORAALITEORIASSA	86
5. EVALUATIVE FRAMEWORKS AND PRACTICAL REASON	101
5.1. MORAL AGENCY AND EVALUATIVE FRAMEWORKS	
5.2. JUSTIFICATION AND TRADITIONS OF ENQUIRY	
5.3. JUSTIFICATION AND EVALUATIVE FRAMEWORKS	
5.4. CONCLUSIONS	
6. 'BAFFLING CRITICISM' OF AN 'ILL-EQUIPPED THEORY': AN INTERVENTION IN THE EXCHANGE BETWEEN MACINTYRE AND TAYLOR	146
7. HYVÄN JA OIKEAN SUHTEESTA	162
8. HYVÄ ELÄMÄ JA ELÄMÄN TARKOITUS	179
9. MACINTYRE RIIPPUVAISISTA, RATIONAALISISTA ELÄIMISTÄ	198

ABSTRACT

ARTO LAITINEN:

PERSONS, IDENTITY AND ETHICS

IN THE PHILOSOPHIES OF CHARLES TAYLOR, PAUL RICOEUR AND ALASDAIR MACINTYRE.

Phil.Lic. dissertation in philosophy. Department of Social Sciences and Philosophy. University of Jyväskylä. 218 p.

In this dissertation it is argued that Charles Taylor's theory of human beings as "strong evaluators" is an important but one-sided contribution to theories of identity, to moral theory and to the question of what it is to be a person. The concept of "strong evaluations" refers to personal interpretations and convictions concerning the ethical and moral worth of actions, emotions and ways of life. In this dissertation, the claim is defended that being a strong evaluator is not more than one aspect of being a person, that ethics has other foundations in addition to personal strong evaluations and that taking a stand in ethical issues is not the only way of determining one's identity.

Paul Ricoeur makes two points, which are needed as supplements to and as corrections of Taylor's theory. First, narrative identity is not fully a matter of ethical orientations but also of voluntary commitments and experiences of pure selfhood. Narratives mediate between these poles of identity. Second, the ethical orientation to good offers a starting point to a moral theory, but it needs to be supplemented and corrected by a detour through a universal moral viewpoint, which Ricoeur understands in Kantian terms.

Alasdair MacIntyre's work gives support to Taylor's historical and comparative account of practical rationality. In this work, I develop further Taylor's account of the rationality of strong evaluations. In addition, I compare MacIntyre's anti-individualistic theory to Taylor's theory in order to see whether Taylor's theory has similar anti-individualistic implications. I argue that it does not. MacIntyre is critical not only of authentic orientations but also of emotions and experiences of moral agents, whereas Taylor rightly sees them in a Heideggerian manner as a mode of world-disclosure. Yet MacIntyre is right in pointing out that Taylor's theory possibly has an unsolved problem with the overwhelming plurality of goods.

In addition, I present a conceptualization with which one can systematize and develop further the insights of Taylor, MacIntyre and Ricoeur. This conceptualization relies on three sets of distinctions. The first set is a Hegelian distinction between identity as singularity, particularity and universality. The second set is a Sellarsian distinction between the scientific worldview and the manifest worldview, and a further distinction between the "inner" and "outer" aspects of the manifest worldview. The third set consists of distinctions between different levels of being human; i) the bodily, ii) the immediately felt self-conscious, iii) the hermeneutically mediated self-interpretative and iv) the rationally determined, autonomous level. A claim is made that this conceptualization can be used in systematizing the accounts of other theorists as well, concerning ethics, theories of identity and of respect for persons.

Some of the articles have appeared in print before. The acknowledgements can be found on page i.

ESIPUHE

Tämä liseniaatintyö koostuu yhdeksästä tekstistä, ja se voi vaikuttaa varsin hajanaiselta kokoelmalta: teksteistä neljä on julkaistuja artikkeleita, viisi julkaisemattomia käsikirjoituksia; osa teksteistä on suomeksi, osa englanniksi, ja osa perustuu eri paikoissa pidettyihin esitelmiin. Tayloria lainaten väitän kuitenkin, että "if not a single idea, then at least a single tightly knit agenda underlines all of them." (*Philosophical Papers*, 1)

Tämän työn luvut 4-7 ovat vanhimpia ja muodostavat sisällöllisestikin yhtenäisen osakokonaisuuden, käsitellen moraaliteorian perusteita ja käytännöllistä järkeä. Viides luku on lyhennetty versio opinnäytetyöstäni Kentin yliopistossa, Englannissa, vuodelta 1995¹. Luku neljä on alun perin SFY:n kollokviossa "yhteisö" tammikuussa 1997 pidetty esitelmä, ja on julkaistu kollokviosta toimitetussa kirjassa.² Kuudes luku perustuu saman vuoden helmikuussa Oslossa ja huhtikuussa Edinburghissa pitämäni esitelmään, ja on julkaistu jälkimmäisestä konferenssista kootussa kirjassa.³ Luku seitsemän perustuu saman vuoden toukokuussa Jyväskylässä pitämäni esitelmään ja on ilmestynyt kollokvion pohjalta toimitetussa kirjassa.⁴ Jos olisin halunnut aiheiden ja tekstimäärän suhteen suppeamman rajauksen, olisin ottanut mukaan vain nämä neljä tekstiä.

Haluan kuitenkin tässä asettaa luettavaksi ja keskusteltavaksi muitakin kirjoituksia, jotka asettavat edellä mainitut tekstit hieman laajempaan kontekstiin. Kolmas luku on Pekka Kaunismaan kanssa kirjoitettu yhteisartikkeli Pellervo Oksalan juhlaKirjaan.⁵ Tekstin

¹ *Evaluative Frameworks and Rationality*. University of Kent at Canterbury. (Julkaisematon opinnäyte *Master of Arts*-tutkintoa varten). [Http://www.jyu.fi/~rakahu/kirjat/ARTO.html](http://www.jyu.fi/~rakahu/kirjat/ARTO.html)

² Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvio "Yhteisö" 12-13.1. 1997, Jyväskylä. Teksti "Yhteisöllisyys Charles Taylorin moraaliteoriassa" julkaistu teoksessa Kotkavirta, Jussi & Laitinen, Arto (toim.) (1998): *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*. Jyväskylä: SoPhi 16.

³ UK Association for Legal and Social Philosophy, konferenssi "Communitarianism and Citizenship", Edinburgh 3.-5.4.1997, sekä Nordisk Sommeruniversitet (NSU), konferenssi "History of Practical Reason", Oslo 21.-23.2.1997. Teksti "'Baffling Criticism' of an 'Ill-equipped Theory'. An intervention in the exchange between Charles Taylor and Alasdair MacIntyre" julkaistu teoksessa Emilios A. Christodoulidis (ed.): *Communitarianism and Citizenship*. Aldershot: Ashgate. 1998.

⁴ Filosofian laitoksen kollokvio "normatiivisuus ja moderni", Jyväskylän yliopisto, 6.5.1997. Teksti "Hyvän ja oikean suhteesta" julkaistu teoksessa Laitinen Arto (toim.) (1998): *Normatiivisuuden lähteet. Filosofisia kirjoituksia kritiikin mahdollisuuksista*. Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 64.

⁵ Kaunismaa, Pekka ja Laitinen, Arto (1998): "Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti". Teoksessa Kuhmonen Petri & Sillman Seppo (toim.): *Jaettu jana, ääretön raja*. Pellervo Oksalan juhlaKirja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 65.

kolmas alaluku, "Ricoeurin teoria kertomuksesta", on ensisijaisesti Pekka Kaunismaan käsialaa, muu on yhteistä. Tämän työn toinen luku on kirjoitettu alkukevästä 1999 alun perin esseeksi New Yorkissa Philip Pettitille. Luvut yksi, kahdeksan ja yhdeksän on kirjoitettu tätä lisensointityötä silmällä pitäen, mutta samalla ne ovat eräänlaisia täydennyksiä Heikki Ikäheimon kanssa tänä keväänä pitämällemme seminaarisarjalle "Identiteetti, toiseus ja tunnustuksen taistelu". Toistaiseksi emme ole ehtineet kirjoittaa artikkeleita seminaarin pohjalta, mikä aiheuttaa tietyn hankaluuden siinä, kuinka viitata näissä luvuissa tähän yhteiseen työhön. Mm. kaikkialla missä on puhe "yleisyydestä, erityisyydestä ja yksittäisyydestä", sellainen viittaus luultavasti tulisi olla. Tämän työn kahdeksas luku perustuu Jyväskylässä yhteiskuntapolitiikan yksikön järjestämässä vierailuluentosarjassa "Elämänpolitiikka tänään" 28.3.2000 pitämäni esitelmään.

Haluan kiittää työni ohjaajaa Jussi Kotkavirtaa, joka on kaikin tavoin positiivisesti vaikuttanut siihen, että ylipäättään teen filosofian jatko-opintoja sekä siihen mitä ja miten teen. Heikki Ikäheimoa haluan kiittää sokraattisen kättilön roolin oivallisesta hoitamisesta ja kaikesta mitä YYA-suhteet sisällään pitävät. Lisäksi kiitän Eerik Lagerspetzia, joka on tutkimusprojektin ja yksikön johtajana tukenut työskentelyäni kaikin tavoin. Pekka Kaunismaalle kiitos identiteettejä koskevista pohdintoista. Thomas Poggea (Columbia University) kiitän vierailukutsusta, ja Sean Sayersia (University of Kent at Canterbury) MA-työn ohjauksesta. Thank you! Kiitos myös Mikko Yrjönsuurelle, joka kommentoi lukua yksi sen valmisteluvaiheessa, sekä Petri Kuhmoselle viime hetken vinkeistä. Suomen Akatemialle ja Jyväskylän yliopistolle kiitos taloudellisesta tuesta. JY:n yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, UKC:n filosofian laitos sekä CU:n filosofian laitos ovat tarjonneet käyttööni työtiloja, liitutauluja, laserprinttereitä jne., mistä kaunis kiitos. Kiitos myös kaikille opettajille, esitelmien yhteydessä palautetta antaneille ja muillekin ajatustenvaihduntaa edistäneille persoonille, sekä tietysti perheelle ja ystäville. Och framför allt, tack för Sanna Begriff, som aldrig brinner ner.

Jyväskylässä huhtikuussa 2000,

Arto Laitinen

JOHDANTO

Tätä työtä voi kokonaisuudessaan pitää Charles Taylorin väitteen ”ihminen on vahva arvostaja” tarkasteluna.¹ Vahvoilla arvostuksilla (*strong evaluations*) Taylor tarkoittaa henkilökohtaisia tulkintoja ja vakaumuksia asioiden merkityksestä tai arvosta moraalien ja hyvän elämän kannalta. Taylor käsittää sekä identiteetin, persoonuuden että etiikan ylipäätään henkilökohtaisten vahvojen arvostusten näkökulmasta. Väitteeni on, että Taylorin näkemykset niin identiteetistä, persoonuudesta kuin etiikasta ylipäätään ovat erittäin tärkeitä, mutta yksipuolisuudessaan harhaanjohtavia. Identiteetti on muutakin kuin tiettyjen eettisten näkemysten kannattamista, etiikka perustuu muuhunkin kuin henkilökohtaisiin vakuuttumisiin hyvää koskevista käsityksistä ja persoonat ovat muutakin kuin vahvoja arvostajia. Taylorin hermeneuttista ihmiskäsitystä tulee täydentää, ja tässä Paul Ricoeur ja Alasdair MacIntyre ovat avuksi.

Paul Ricoeur pitkältikin jakaa Charles Taylorin hermeneuttiset ja modernin aristoteeliset lähtökohdat. Hänen tuotannossa tulee kuitenkin esiin kaksi oleellista täydentävää näkökulmaa: ensinnäkin, identiteetti ei Ricoeurin teoriassa määräydy yksinomaan henkilökohtaisten eettisten merkitystulkintojen näkökulmasta, vaan myös koetun yksittäisyyden näkökulmasta. Narratiivinen identiteetti sitoo yhteen ’tyhjän’ itseyden ja vahvojen arvostusten kautta määrittyvän eettisen luonteen.

Toiseksi, Ricoeurin mukaan etiikkaa ja persoonuutta ei voi lähestyä pelkästään henkilökohtaisten merkityshorisonttien näkökulmasta, vaan sitä tulee täydentää kantilaisella universalistisella näkökulmalla. Hyvä ja oikea ovat toisiaan täydentäviä normatiivisia käsitteitä. Paul Ricoeurin teesit identiteetistä ja universaalista moraalista ovat siis mukana tässä työssä, koska ne tarjoavat tarvittavaa täydennystä ja oikaisua Taylorin näkemyksiin vahvoista arvostuksista. Persoonuuteen kuuluu vahvojen arvostusten lisäksi koetun yksittäisyyden ja rationaalisen autonomian taso.

Alasdair MacIntyren tuotantoa on hedelmällistä verrata Taylorin tuotantoon kahdesta syystä: yhtäältä teoreettisesti samantapaisen projektin edustajana, toisaalta antimodernin ja anti-individualistisen ’uhkakuvan’ kannattajana. Taylor on täydentänyt teoriaansa MacIntyren näkemyksillä käytännöllisestä järjestä, ja tässä työssä olen vienyt tätä täydentämistä hiukan pidemmälle kuin Taylor itse. Toisaalta MacIntyre on Tayloriin verrattuna ikään kuin uhkaavan johdonmukainen

¹ En tässä työssä sen kummemmin esittele Charles Taylorin (1931-) henkilöä tai tuotantoa. Hyvä suomenkielinen esittely on Juha Sihvolan ”Suomalaisen laitoksen esipuhe” teoksessa Charles Taylor: *Autenttisuuden etiikka*, Helsinki: Gaudeamus, 1995.

maalaisserkku (Ricoeurin ollessa pikemminkin uhkaavan johdonmukainen kaupunkilaisserkku): MacIntyren mukaan aristoteelisista lähtökohdista seuraa johdonmukaisesti anti-individualismi ja modernin elämäntavan murskakritiikki. Taylor ei hyväksy MacIntyren johtopäätöstä, joten hänen on osoitettava missä kohtaa premisseissä tai päättelyssä on eroa. Ero on premisseissä: MacIntyre on kriittinen yksilön sisäistä kokemusta ja emotivismia kohtaan, Taylorille emotiot voivat heideggerilaisittain avata maailmaa, paljastaa tilanteiden merkityksiä. MacIntyren ihminen on yleisiä moraalisia totuuksia ja yhteisöllisiä arvostuksia tulkitseva eläin, Taylorin ihminen on samalla myös itseään tulkitseva eläin.

Nämä väitteet saavat tarkemman perustelun varsinaisissa teksteissä, joiden teemat esittelen tässä alustavasti.

Ensimmäisessä luvussa ”Persoonuus ja identiteetti”, joka toimii myös temaattisena johdantoartikkelina, esitän tietyn käsitteellisten erottelujen kehikon, jonka sisällä muut artikkelit liikkuvat. Ensimmäinen erottelu koskee identiteettiä yksittäisyytenä (”olen minä itse, olenpa millainen tahansa”), identiteettiä kvalitatiivisena erityisyytenä (”millainen olen”) ja laji-identiteettiä (”mitä olen kaikkien muiden tapaan ihmisenä”). Tämän laji-identiteetin avulla voi lähestyä myös persoonuuden kriteeristöä: miksi ihmisiä tulisi kohdella päämäärinä sinänsä ja mitä tämä päämääränä sinänsä kohtelemisen pitää sisällään?

Toinen erottelu koskee yksilön ’sisäisen’ ja ’ulkoisen’ sfäärin erottamista, sekä luonnontieteellisen maailmankuvan erottamista näistä molemmista. Tämä on eräs hahmotus todellisuuden aspekteista: voin keskittyä joko omaan kokemukseeni tai maailmaan sellaisena kuin se ilmenee ihmisille, toisina persoonina, eläiminä ja esineinä. Tai sitten voin irrottautua ilmenevästä maailmasta ja omasta kokemuksestani ja omaksua tieteellisen, ”irrottautuvan” asenteen.

Kolmas erottelu koskee koetun itsetietoisuuden, hermeneuttisen itsetulkinnan ja universaalien rationaalisuuden tasojen eroa. Koettu itsetietoisuus on teema, joka nähdäkseni tarvitaan oikaisemaan Taylorin tulkinnallisesti ja eettisesti painottunutta näkemystä identiteetistä ja persoonuudesta. Hermeneuttiseen tulkintaan sisältyvän perusteltavuuden ja universaalien rationaalisuuden välinen kysymys on keskeinen useissa luvuissa. Kysymys on samalla Aristoteelisen tilannekohtaisen *fronesiksen* ja universaalien tai objektiivisten moraalien oikeuttamisen suhteesta.

Sekä MacIntyre, Taylor että Ricoeur ovat kriittisiä naturalististen reduktioiden suhteen. Hermeneuttisen ihmiskäsityksen mukaisesti kaikki ovat sitä mieltä, että ihmisten merkityksellinen suhde maailmaan on ”perimmäistä todellisuutta”, sitä ei voi redusoida luonnontieteelliseen maailmankuvaan. Luvussa kaksi esittelen Taylorin näkemystä siitä, millä ehdoilla luonnontieteellinen maailmankuva voidaan kuitenkin nähdä tämän rinnalla pätevänä kuvauksena myös ihmisestä. Taylor vastustaa paitsi naturalistisia reduktioita ja ontologisia dualismeja, myös ”helppoja” kaksoisaspektiteorioita: ei riitä, että pelkästään olettaa, että tieteellinen, kausaalinen näkökulma ja intentionaalisteologinen arkinäkökulma ihmiseen ovat ennalta säädetyssä harmoniassa. Jos kaksi eri selitystapaa sisältävät konfliktissa olevia kontrafaktuaalisia ehtoja, jompikumpi selitys on väärä. Taylor ehdottaa kantaa, jota kutsun nimellä ”embodiment monism”. Vertailen Taylorin näkemystä Davidsonin ”anomaliiseen monismiin” sekä ”nomologiseen monismiin” ja esitän joitain varauksia Taylorin teoriaa kohtaan, mutta kaiken kaikkiaan se on oikeansuuntainen näkemys tieteellisen maailmankuvan ja ihmisille ilmenevän todellisuuden suhteista.

Kolmas luku käsittelee Ricoeurin teoriaa narratiivisesta identiteetistä. Ricoeurin mukaan ”identiteetillä” voidaan tarkoittaa numeerista identiteettiä, samuutta. Tätä Ricoeur kutsuu *idem*-identiteetiksi. Ennen kaikkea identiteetti tarkoittaa itseyyttä, *ipse*-identiteettiä, joka puolestaan jakautuu yksittäisyyden kokemuksesta ja tahdonvaraista sitoutumista korostavaan ”puhtaaseen *ipseen*” ja taylorilaisempaan ”luonteeseen”, joka koostuu tottumuksista ja eettisistä identifikaatioista. Narratiivinen identiteetti sitoo puhtaan *ipsen* ja luonteenpiirteet toisiinsa ajalliseksi kokonaisuudeksi, joka on ”riitasointuisen sopusointuinen”.

Neljännessä luvussa käsitteelen Taylorin moraaliteoriaa modernin teleologisen etiikan edustajana. Tämä eroaa MacIntyren antimodernista teleologisesta etiikasta, koska sisällöllisesti hyväksyy autenttisuuden ja autonomian päteviksi ihanteiksi. Se eroaa modernista deontologisesta etiikasta, koska pitää kiinni hyvän ensisijaisuudesta oikeaan nähden. Se siis hylkää autonomian metaeettisenä periaatteena, ja yrittää oikeuttaa sen sisällöllisenä periaatteena. Seitsemännessä luvussa tuon esiin, että Ricoeur hyväksyy kantilaisen universalismin sekä sisällöllisenä että tietyn varauksin myös metaeettisenä kantana.

Luvussa viisi puolustan MacIntyren ja Taylorin historistista, vertailevaa näkemystä käytännöllisestä järjestä ja moraalirealismista. Tarkastelen ensin Taylorin moraaliteoriaa näkemyksenä, jonka mukaan jokapäiväinen elämä ja toiminta on tietyn eettisen ”arvostuskehikon” rutiininomaistakin so-

veltamista. Teot ovat aristoteelisittain praktisen syllogismin konkluseja. Ensimmäiset premissit määräytyvät henkilökohtaisten arvostuskehikkojen kautta.

Toiseksi tarkastelen näiden ensimmäisten premissien ja kokonaisten arvostelukehikkojen oikeuttamista: jos jokaisella on oma arvostelukehikkonsa, eikö tästä seuraa mielivaltainen relativismi? Ei. Vaikka arvostuskehikot o(lisi)vatkin viimeinen auktoriteetti eettisten kysymysten suhteen, niin oikeutusta voi hakea niiden vertailusta ja sisäisestä kritiikistä. Sekä MacIntyre että Taylor vetoavat tässä analogiaan tieteen paradigmavaihdosten kanssa. MacIntyren ”makrotason” argumentti tutkimustraditioiden oikeuttamistavoista osoittaa, että ainakin tutkimustraditioiden osalta mielivaltainen relativismi sekä konservatismi voidaan välttää ilman että oletetaan universaalia pätevyyttä.

Kolmanneksi, yritän Taylorin teorian avulla ja sitä edelleen kehittämällä osoittaa, että näin on myös ”mikrotasolla”, yksittäisten toimijoiden arvostelukehikoiden suhteen.

Luvussa kuusi käsittelen MacIntyren esittämää kritiikkiä Taylorin teoriaa kohtaan. MacIntyren mukaan Taylorin moraaliteoria ei tarjoa ensinnäkään kriteereitä sille, mitkä hyvää koskevat arvostelmat ovat virheellisiä. Toiseksi, Taylorin teoria ei tarjoa mitään kriteereitä kilpailevien hyvien keskinäiselle arvojärjestykselle. MacIntyren mukaan Taylorin teoria on erityisen huonosti varustettu (”peculiarly ill-equipped”) vastaamaan näihin kysymyksiin. Taylor vastaa, että hänen käsityksensä käytännöllisestä järjestä on sama kuin MacIntyren, ja vieläpä tältä opittu. Silti - tai siksi - Taylor kirjoittaa: ”MacIntyren ’kriteereihin’ kohdistamaa vaatimusta pidän hämmentävänä (”baffling”). Sanan eräässä tavallisessa mielessä, niille ei tässä ole tilaa.” Esitän tulkinnan, ettei MacIntyren kritiikki ole niin hämmentävää kuin Taylor väittää, eikä Taylorin teoria niin huonosti varustettu kuin MacIntyre väittää, mutta silti MacIntyre kykenee osoittamaan heikon kohdan Taylorin teoriassa. Ei ole selvää kuinka Taylor, joka ei halua antaa keskeistä sijaa keskenään yhteismitattomien traditioiden oletukselle, kykenee ottamaan hyvien määrällisen moneuden huomioon tavalla, joka ei heikennä toimijan sitoutumista näihin hyviin. MacIntyren mukaan Taylorin teoria on tässä suhteessa oleellisesti samanlainen kuin teorit, joissa eettiset sitoumukset yksinkertaisesti valitaan. Taylor on erittäin kriittinen tällaisia teorioita kohtaan, joten MacIntyren kritiikki on sitäkin pistävämpää.

Luvussa seitsemän, ”hyvän ja oikean suhteesta” puolustan teesiä, että universaalit normit eivät sellaisenaan voi perustua Taylorin ja MacIntyren kannattamalle, luvussa viisi esitellylle vertailevalle ja historistiselle rationaalisuudelle. Hyväksyn Ricoeurin teesin, että tarvitaan kiertotietä universaalien näkökulman kautta. Ricoeur kuitenkin painottaa, että tämä kantilainen universaali näkökulma tulee

sa on oleellista. Identiteetti välittyy myös eettisten identifikaatioiden kautta, joten arvoneutraalit käsitykset identiteetistä menettävät jotain oleellista. Eettinen orientaatio määrittyy myös itsetulkintojen ja narratiivisen identiteetin kautta, joten etiikkaa ei voi käsittää täysin epähenkilökohtaisesti, vaikei oikeuttaminen universaalista näkökulmasta voikaan vedota tällaisten identiteettien faktisiteettiin. Persoonat ovat myös vahvoja arvostajia, ja persoonien kunnioitus merkitsee myös yksilöiden itsetulkintojen, itsetoteutuksen ja eettisen orientaation kunnioittamista sekä negatiivisen vapauden mielessä että positiivisten edellytysten tarjoamisen mielessä.

Lopuksi voi huomauttaa, että näiden näkökulmien huomioonottaminen täsmentäisi myös MacIntyren projektia, kuten yritän luvussa yhdeksän osoittaa. Kaiken kaikkiaan tässä työssä puolustamani positio on varsin lähellä Ricoeurin kirjassaan *Oneself as another* esittämiä näkemyksiä. Kuitenkin myös Ricoeurin erottelua *ipse/ idem* voi nähdäkseni täydentää ja täsmentää erottelemalla ensimmäisen luvun tapaan ensinnäkin sisäisen ja ulkoisen näkökulman, toiseksi erityisyyden, yksittäisyyden ja yleisyyden, ja kolmanneksi koetun itsetietoisuuden, hermeneuttisen itsetulkinnan ja rationaalisen itsemääräämisen toisistaan². Samoin Ricoeurin puhetta hermeneuttisesta vakuuttumisesta voi kenties täydentää ja täsmentää luvussa viisi esitetyllä historistisella ja vertailevalla näkemyksellä rationaalisuudesta.

Tässä työssä ei oikeastaan vastata kysymykseen universaalista moraalista näkökulmaa koskevasta 'parhaasta teoriasta', mutta pyritään kuitenkin osoittamaan että vahvojen arvostusten lisäksi sellainen tarvitaan. Kenties universaalista näkökulmaa tulee lähestyä kantilaisen, kenties aristoteelisen, kenties hegeliläisen teorian kautta. Myöskään autenttisuuden, eettisen orientaation, itsetulkinnan ja itsetoteutuksen käsitteet, jotka ovat tulkintani mukaan Taylorin hermeneuttisen ihmiskäsityksen kiinnostavinta aluetta, eivät tässä työssä saa yhtä tarkkaa analyysiä osakseen kuin vaikkapa vertailevan rationaalisuuden käsite. Jatkotutkimuksen kannalta olisikin mielenkiintoinen kysymys mitä näistä käsitteistä saataisiin Taylorin tekstien avulla irti, jos niille ei asetettaisi liiallisia vaatimuksia. Tässä työssä pyrin osoittamaan, että aivan niin vaativaan tehtävään kuin Taylor haluaisi, hänen teoriansa ihmisistä vahvoina arvostajina ei sovellu.

² Tätä analyysiä en ole nyt käsillä olevissa teksteissä tehnyt. Nähdäkseni *idem* koskee yksittäisyyttä ulkoisesta näkökulmasta, puhdas *ipse* sisäisestä näkökulmasta koettua yksittäisyyttä itsetietoisuuden ja rationaalisen itsemääräämisen tasolla. "Luonne" sekä "narratiivinen identiteetti" taas ovat hermeneuttisen tason erityisyyttä koskevia ilmiöitä, joissa sisäinen ja ulkoinen näkökulma ovat vuorovaikutuksessa.

1. PERSOONUUS JA IDENTITEETTI

Tässä artikkelissa yritän suhteuttaa toisiinsa kolme erilaista persoonuuden ja identiteetin hahmotustapaa, ja tarkastelen voiko ne yhdistää yhdeksi kattavaksi malliksi. Tämän mallin rakentamisessa motiivini on ollut ymmärtää ja arvioida Charles Taylorin "*Sources of the Selfissä*" esittämiä näkemyksiä modernista identiteetistä. Lisäksi tarkoitus on johdannomaisesti sitoa yhteen lisensiaa-tintyön muissa luvuissa esiin tulevia teemoja.

1.1. TUNNE ITSESI NIIN TUNNET -MITÄ?

"Tunne itsesi, tämä absoluuttinen käsky ei merkitse sinällään eikä sellaisena, kuin se historiallisesti lausuttiin, itsetuntemusta joka koskee yksilön *erityisiä* kykyjä, luonnetta, taipumuksia tai heikkouksia, vaan joka koskee todellista ihmisessä, ... omaa *olemusta* henkenä." (§377). "Itsetuntemus tavallisessa triviaalissa merkityksessään, yksilön omien heikkouksien ja vikojen tutkimisena, on tärkeää vain yksilölle, - ei filosofialle – ja suhteessa yksilöönkin itsetuntemuksen arvo on sitä vähäisempi, mitä vähemmän kiinnitetään huomiota ihmisen yleiseen intellektuaaliseen ja moraaliseen luontoon..." (§377 lisäys)¹

Hegelin (1830) mukaan keskeisintä itsetuntemuksessa on tietää mitä on olla ihminen, tietää oma "laji-identiteettinsä". Oleellisinta on tietää se, mikä on yhteistä kaikille ihmisille, ihmisen "yleinen intellektuaalinen ja moraalinen luonto".

Toisaalta minulle on ensisijaisen tärkeää, että olen juuri minä, en vain "ihminen" tai "persoonaa". Olen minä itse. Paul Ricoeur on erottanut tässä sisäisen yksittäisyyden kokemuksen, jota hän kutsuu *ipse*-identiteetiksi, ja jota voi havainnollistaa esimerkiksi ajatuksella omaa kuolemaa kohti olemisesta, tai ajatuksella itsestään oman maailmansa rajana. Paitsi tällainen perspektiivi maailmaan, olen myös maailmassa oleva yksi ihminen muiden joukossa, ja minut voidaan identifioida toisten toimesta samaksi henkilöksi eri tilanteissa (tätä identifioinnin kohteena olemista Ricoeur kutsuu *idem*-identiteetiksi).² Tämän yksittäisyyden suhteen vallitsee siis epäsymmetria, jota MacIntyre on kuvannut seuraavasti:

¹ Hegel 1830. Käännös AL

² Ricoeur 1992, 27-39, 44-52, 113-168. Ks. myös tämän työn luku 3: "Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti."

”[I]t makes no sense to ask me *how* I know that I am the same human being who did or failed to do so and so. But when others judge that I here and now am one and the same human being whom they remember doing or failing to do so and so then and there, their judgments are and cannot but be criterion-grounded. And it makes unproblematic sense to ask them how they know that I am the same human being who did or failed to do so and so. It is only because criterionless ungrounded self-ascriptions of identity coincide in the overwhelming majority of cases with the criterion-grounded ascriptions of identity by others that we are able to have the concept of human identity that we do. And it is only because of this coincidence of judgments that each of us is able to treat our own self-ascriptions as generally reliable. I can be said truly to know who and what I am, only because there are others who can be said to truly know who and what I am.”(MacIntyre: *Dependent rational animals*, 94-5)

Välittömän läsnäolon lisäksi käsitykseni yksittäisyydestäni, ja varsinkin yksittäisyyteni merkityksestä, on jossain mielessä riippuvainen toisilta saatavasta tunnustuksesta. Sille, että olen sama henkilö, minun yksittäisyydelleni ja korvaamattomuudelleni, voidaan antaa hyvinkin keskeinen merkitys, esimerkiksi vanhempien ja lasten suhteessa sekä ystävyys- ja rakkaussuhteissa.³

Kolmanneksi, itsetuntemukselle on keskeistä tuntea omat erityisyytensä, erityiset piirteensä ja identifikaationsa ja toteuttaa itseään niiden mukaisesti tai ne huomioon ottaen. Ihminen on näitä erityisyyksiään muokkaava eläin. Ihminen luo itseään toiminnan, eettisen orientaation, dialogien ja narratiivien kautta. Kiinnostus narratiiviseen identiteettiin on samalla kiinnostusta näihin erityisyyksiin.⁴

Charles Taylor luonnehtii "ekspressivismiä" ja romantiikkaa perinteenä, joka tulkitsee itsetuntemusta vain ulkoistamisen ja sisäistämisen liikkeen kautta välittyvänä saavutuksena, ei välittömänä tai erehtymättömänä sisäisyytenä:

”This provides a new interpretation of the traditional view of man as a rational animal, a being whose essence is rational awareness. ... [M]an as a conscious being achieves his highest point when he recognizes his own life as an adequate, a true expression of what he potentially is – just as an artist or writer reaches his goal in recognizing his work as a fully adequate expression of what he wanted to say. And in one case as in the other, the 'message' could not have been known before it was expressed.”(Hegel, 17) ”Man comes to know himself by expressing and hence clarifying what he is and recognizing himself in this expression. The specific property of human life is to culminate in self-awareness through expression.”(Hegel, 17)⁵

³ Honneth 1992, luku 5. Paul Ricoeur 1992, 27-39, 180-194.

⁴ Ks. "self-interpreting animals" teoksessa Taylor 1985a, 45-76; *Sources of the Self*, luku 2. Ks. myös tämän työn luku 3: "Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti."

⁵ Taylor käyttää varsinkin vanhemmissa teksteissään usein termejä "man" ja "his" viittaamaan kaikkiin ihmisiin. En ole puuttanut näihin sitaateissa.

Ajatus tässä on siis, että vasta omien potentiaalien realisaatio, itsetoteutus, mahdollistaa omien erityisyyksiensä tuntemisen. Tämä itsetuntemus on välittynyt monin tavoin: ensinnäkin toiminnallisen itsetoteutuksemme kautta, sekä toisilta saatavan tunnustuksen kautta, sekä sellaisten kulttuuristen mallien ja ihanteiden kautta, joita olemme omaksuneet.

Nämä kolme eri tulkintaa siitä, mitä kehoitus "tunne itsesi" voi tarkoittaa, on valittu tähän kolmesta syystä: ensinnäkin, ne kiinnittävät huomiota *identiteetin* kolmeen aspektiin: yhtäältä *yhteiseen laji-identiteettiin*, toisaalta identiteettiin *yksittäisyytenä*, kolmanneksi identiteettiin *erityisyytenä*.⁶ Taylor tuo *Politics of Recognitionissa* esiin, kuinka näiden aspektien keskinäiset suhteet ovat modernisaation myötä muuttuneet.

Toiseksi, ne tuovat esiin 'sisäisen' ja 'ulkoisen' jännitteisen suhteen: vuorovaikutuksen omakohtaisen kokemuksen ja toisilta saatavan tunnustuksen välillä. Taylorin mukaan sisäisyys-ulkoisuus - jaon ilmaantuminen liittyy keskeisesti modernisaatioon.

Kolmanneksi, ne antavat kolme implisiittistä määritelmää ihmisten laji-identiteetille tai *persoonuudelle*: onko keskeistä kyky rationaalisten yleisten rakenteiden tajuamiseen vai kyky välittömästi kokea oma yksittäisyytensä vai kyky kulttuurisesti välittyneeseen itsetoteutukseen ja itsetulkintaan. Tässä on siis kolme erilaista määritelmää tai kriteeriä sille, millä perusteella toimijoita pitäisi tunnustaa persooniksi ja persoonina "päämääräksi sinänsä": rationaalisuus, välitön itsetietoisuus ja itsetulkinnallisuus. Taylor erottelee kolme keskeistä modernia traditiota (joita hieman ongelmallisesti kutsuu kantilaisuudeksi, valistukseksi ja romantiikaksi/ekspressivismiksi) jotka painottavat näitä kriteereitä eri tavalla.

MISSÄ MIELESSÄ ITSEYS ON MODERNI PROBLEMATIIKKA?

Charles Taylorin päätyö, *Sources of the Self*, pyrkii kartoittamaan, kuinka moderni puhe identiteetistä on syntynyt ja kuinka ylipäänsä on alettu puhua "itseystestä" tai "itsestä" substantiivina (*a self, the self*). Mutta missä mielessä "itseys" tai identiteetti ovat erityisesti moderneja ilmiöitä tai käsitteitä?

⁶ Tässä tämä kolmijako on soveltaen lainattu Hegeliltä (1994) ja Honnethilta (1992), ja käytän sitä vain heuristisesti, viittaamaan numeeriseen yksittäisyyteen, laji-identiteettiin ja kvalitatiivisiin erityispiirteisiin. Honneth ei käytä näitä termejä, mutta viittaa kolmeen eri tunnustussuhteeseen. Idean Honnethin teorian ja yleisyys-yksittäisyys-erityisyys-jaottelun yhteydestä, sekä tätä kautta idean "yksittäisyyden" tason lisäämisestä Charles Taylorin tekstien analyysiin sain Heikki Ikäheimolta, joskin käytän erottelua tässä yhteydessä hieman eri lailla kuin Hegel, Honneth tai Ikäheimo. Honneth viittaa *Oikeusfilosofian* sijaan Hegelin Jenan kauden teksteihin, joista ks. Kotkavirta 1993, 1998.

Eräässä mielessä ihmisillä on aina ollut käsitys itseystään tai minuudesta. Taylor sanoo että modernin identiteetin kehitys koskee jotain muuta kuin tätä aina vallinnutta käsitystä. Taylorin esimerkissä muinainen mammutinmetsästäjä A pelkää jäävänsä mammutin alle ja ajattelee että "nyt kuolen", mutta kun mammutti viime hetkellä kurvaakin B:n päälle, A tajuaa ettei kuollutkaan ja huokaisee helpotuksesta⁷. Voisi siis sanoa, että käsitys ihmisten *singulaarisuudesta* on aina ollut olemassa, siis edellä esiin tullut käsitys siitä, että samaan lajiin kuuluvien yksilöiden välillä on ero, ja että ne ovat eri yksilöitä, joilla on eri numeerinen identiteetti. Tätä singulaarisuutta koskien moderni erottelu sisäisen ja ulkoisen välillä on varsin keskeinen: ulkoisin kriteerein todettava "samuus" on eri asia kuin välittömästi koettu "itseys". Käsittelen tätä sisäisen ja ulkoisen suhdetta alla.

Taylor käsittelee modernisaatiota myös muutoksena (ideaalityyppien tasolla) hierarkkisista yhteiskunnista tasa-arvoisiin. Hierarkkisissa yhteiskunnissa ihmisiä arvostettiin heidän sosiaalisen asemansa mukaan, kun taas modernina aikana kaikkia ensinnäkin kunnioitetaan persoonina, saman *universaalien persoonuuden* rakenteen kantajina⁸. Tämä moderni käsitys universaalista persoonuudesta on ei-poliittinen siinä mielessä että se kuuluu kaikille ihmisille riippumatta heidän jäsenyyksistään yhteisöissä. Taylor vertaa tätä Constant'n näkemykseen "antiikin" vapauskäsityksestä, jossa vapauden ehtona oli yhteiskunnan jäsenyys, ja karkoitus yhteisöstä merkitsi ihmisyyden riistämistä.⁹

Lisäksi, modernina aikana ihmisten erityisyyttä, identiteettiä koskeva arvostus on käsitteellisesti irrotettu yksilön sosiaalisia rooleja ja hierarkkista asemaa koskevasta tunnustuksesta. On siis tapahtunut muutos siinä, miten yleisen ihmisyyden ja henkilön erityisen identiteetin tunnustus suh-

⁷ *Sources of the Self*, 112-3.

⁸ Taylor 1995a, 226-9.

⁹ "Kant's theory of freedom" 1985b, 318-9, jossa Taylor keskustelee Benjamin Constant'n "De la liberté des anciens, comparée avec celle des modernes" -tekstistä. Tähän väitteeseen täytyy tehdä varaus "ideaalityyppien tasolla". Taylorin omakin modernin identiteetin historia etenee tämän tyyppisten laajojen kaarien kautta, ja Taylor usein tekee yleistyksiä jotka kirjaimellisesti ottaen eivät pidä paikkaansa, mutta jotka pyrkivät valaisemaan teemoja. Kysyä voi, miten esimerkiksi skeptikot, stoalaiset tai epikurolaiset istuvat tuollaiseen monoliittiseen käsitykseen antiikista. Toisella tavalla voi kysyä, kuinka hyvin Platon, Augustinus, Descartes, Locke *jne.* istuvat niihin tulkintoihin, jotka Taylor heistä tekee tiettyjen ideaalityyppien edustajina. Oleellista on, että tietyt historialliset jatkumot saadaan kärjistettyä esiin, eikä ole mielivaltaista kenet on valittu mitään historiallista jatkumoa edustamaan. Usein yksi filosofi edustaa vain yhtä historiallista jatkumoa (Lockea tosin tarkastellaan sekä pistemäisen itsen että deismin historioiden näkökulmasta), ja Taylor on valinnut heidät "vaikutusvaltaisina varhaisina edustajina", ei niinkään ensimmäisinä alullepanijoina tai käänteen tekijöinä. Taylor kirjoittaa: "Obviously, I was operating in *Sources of the Self* with something like 'ideal types' in Weber's sense, while at the same time I was commenting on historical figures, who never quite fit the types. This has led to some confusion, not all of which is in the minds of readers. I think it casts light on the development of the last four centuries to see it as moving from an epoch in which people could find it plausible to see in the order of cosmos a moral source, to one in which a very common view presents us a universe which is neutral and which finds the moral sources in human

teutuvat toisiinsa. Taylorin mukaan hyväksyntä ja tunnustus omalle identiteetille on ihmisen perustarpeita. Modernina aikana tämä ei ole enää niin itsestäänselvää kuin hierarkkisissa yhteiskunnissa, joissa myös erityisyyden tunnustaminen oli yksiselitteisesti sidottu asemaan yhteiskunnassa. Tämä identiteettiä tai itseyttä erityisyytenä koskeva kysymys on Taylorin analyysin keskiössä.¹⁰

Taylorin mukaan modernina aikana näiden erityisyyksien määrittely tapahtuu enemmän yksilön itsensä toimesta, yksilöllä on enemmän mahdollisuuksia vaikuttaa siihen kuka on ja millaisena toivoo itseään pidettävän. Tästä yksilöllisyyskehityksestä huolimatta toisilta saatavan palautteen ja tunnustuksen merkitys ei ole vähentynyt mihinkään. Itsetulkinnat ovat riippuvaisia dialogisuudesta ja tunnustuksesta, sekä toisaalta yhteisöllisistä ja julkisista merkityshorisonteista. Itsetulkinta on paitsi omien kokemusten ulkoistamista ja artikuloimista, myös jaettujen kulttuuristen mallien ja merkitysten sisäistämistä.

Nämä erityisyydet ovat ontologisesti eri asemassa kuin yleisyys ja yksittäisyys. Ihmisyys on yleinen rakenne, joka todellisuuden luonteesta johtuen realisoituu vain yksittäisissä ihmisissä.¹¹ Identiteetti tässä yleisyyden ja yksittäisyyden mielessä on yksilön kannalta pitkälti annettu, se on oman tahdonalaisen kontrollin tuolla puolen. Tällä tarkoitan sitä, että mitä ihmisyys on yleisellä tasolla (esim. autonomia, itsetulkinnallisuus) ei ole minun päätettävissäni, vaikkakin tulkintani, tahtomiseni ja toimintani vaikuttavat siihen miten toteutan tätä yleisyyttä. Yksittäisyyteni ei ole lainkaan muokattavissa, vain abstraktisti negoitavissa kuoleman kautta.

Sen sijaan erityisyys on ihmisen itsensä luotavissa suuremmassa määrin. Jotkut piirteistä ovat luonnostaan annettuja, mutta kuitenkin ihminen on "erityisiä piirteitään muokkaava eläin." Ihminen muokkaa piirteitään ja tulkitsee ja tahtoo omien piirteidensä olevan tietynlaisia. Tämä muokkaus on aina dialogista, suhteessa toisilta saatuun tunnustukseen.

capacities. Obviously, neither of these views is unanimously held in its time. But each in its time is widely held, and seems to everyone a position to be taken seriously, whereas the other seems strange and far out." (1994b, 215)

¹⁰ "Politics of recognition" 225-9 ja *passim.*; *Autenttisuuden etiikka*; *Sources of the Self* 395-6 ja *passim.* Nicholsonin (1996) mukaan Taylorin luonnehdinta tunnustuksen muotojen muutoksesta on liian skemaattinen ja harhaanjohtava. Nancy Fraserin (1996) mukaan kulttuuriset identiteetin ja eron tunnustamisen politiikat tulee nähdä suhteessa myös sosiaaliseen tasa-arvoisuuteen, ei pelkästään abstraktiin tasa-arvoisuuteen persoonina. Taylorin teesi on nähdäkseni kuitenkin oikeassa sen suhteen, miten ajattelemme, että asioiden tulisi olla: kaikkien tulisi olla tasa-arvoisia ja identiteetin tulisi olla redusoitumaton sosiaaliseen statukseen ja rooliin. Jos sosiaaliset statukset ovatkin yhä järjestyneet hierarkkisesti, niin nähdään ongelmaksi mikäli joku ryhmä on systemaattisesti alempana, tai jos ihmisiä arvostetaan vain sosioekonomisin perustein. Synnynnäinen orjuus osoittaa että näin ei aina ole ajateltu.

¹¹ Joidenkin mukaan "persoonuuden" kohdalla näin ei ole: esim. Carol Rovanen (1998) "persoonan" määritelmän mukaan voi olla ryhmäpersoonia tai jaettuja persoonia.

Muutos näiden erityisten piirteiden osalla "luonnollisista" "konstruktioihin" on Taylorin mukaan eräs keskeinen muutos modernissa itseymmärryksessä. "Konstruoitujen järjestyksien ja tuotteiden uusi keskeisyys mentaalisisessä ja moraalisisessä elämässä" koskee jopa rationaalisuuden määrittelyä proseduurien ja konstruktioiden avulla. Sama koskee identiteettiä erityisyyden mielessä: "luonnon teloksen seuraamisen sijaan meistä tulee oman luonteemme konstruoijia"¹². Taylorin ajatus on, että luonne oli ennen yhtäältä kaikille yhteisen teloksen, inhimillisen hyvän, ja toisaalta erityisten roolien kautta määrittyvä. Modernina aikana tällaista annettua päämäärää identiteetin *erityisyyksien* osalta ei enää samassa mitassa ole. Tällaisena yhteisenä teloksena voi mielestäni nykyisinkin pitää kuitenkin autonomisuutta, joka sekä vaatii tiettyä luonteen muokkausta. Taylor korostaa myös identiteetille keskeisten eettisten sitoumusten pysyvyyden arvoa.

Voi siis sanoa, että modernisaatio on yhtäältä merkinnyt ihmiskäsityksien tai persoonuuden kannalta ensinnäkin *universaaliuden, erityisyyden ja yksittäisyyden* tasojen eriytymistä ja uudelleenjärjestymistä.¹³

1.2. SISÄINEN JA ULKOINEN NÄKÖKULMA SEKÄ NÄKÖKULMA EI-MISTÄÄN

Keskeinen modernisaation mukanaan tuoma muutos koskee Taylorin mukaan itseyden paikallistamista sisäisyys-ulkoisuus -akselilla. Antiikissa ei vielä meille niin itsestäänselvää sisäinen-ulkoinen -erottelua ollut tehty. Taylor korostaa, että on väärin sanoa, että Antiikissa olisi kiinnitetty huomiota vain siihen, mitä me sanoisimme "ulkoiseksi". Sen enempää se, mitä kutsumme sisäiseksi kuin se, mitä kutsumme ulkoiseksi, ei olisi ollut sellaisenaan ymmärrettävää, koska koko sisäisyys-ulkoisuus erottelua ei oltu vielä tehty nykyisessä muodossaan.¹⁴ Nykyisin kuitenkin rutiininomaisesti osaamme erottaa sisäisyyden ja ulkoisuuden, olkoonkin ettei metafora ole erityisen tarkkarajainen, ja voi tarkemmassa analyysissä kyseenalaistua kokonaan.

Modernille tyypillistä on, että identiteetin ja itseyden kysymyksiä lähestytään sisäisyyden, omaehtoisen kokemuksen kautta. Yksilöä ei nähdä pelkästään ihmisenä maailmassa, vaan *näkökulmana maailmaan*, perspektiivinä jolle maailma avautuu. Taylor kirjoittaa, että Augustinuksesta lähtien

¹² 1989, 197. Itsetulkinnassa perustana on jokin luonnollinen tai kulttuurinen annettuus, johon tulkinta perustuu, mutta itsemääräämisessä tai itsekontrollisissa itseyden erityisyydet voivat olla myös konstruktioita.

¹³ Taylor itse erotelee ennen kaikkea yleisyyden ja erityisyyden toisistaan, mutta mielestäni yksittäisyyden erottaminen selventää analyysia. Taylor toisinaan puhuu yksittäisyydestä, mutta ei systemaattisesti käytä kolmijakoa yleisyys-erityisyys-yksittäisyys.

¹⁴ 1989, kappaleet 5-11.

"radikaali refleksiivisyys" ja sisäisyys on tehnyt tuloaan. Siinä missä objektit ovat yhteisiä ja julkisia, niin tietäminen on partikularisoitunutta: jokaisella meistä on oma näkökulmamme.¹⁵

Taylorin heideggerilainen lähtökohta on, että ei-reflektiivisessä kokemisessa tai kehollisessa maailmassaolemisen keskitymme maailmaan sellaisena kuin sen koemme, emme ota etäisyyttä tai abstrahoidu kokemushorisontistamme, mutta emme myöskään nimenomaan tematisoi omaa kokemustamme, vaan keskitymme *maailmaan* ja maailmassa käsilläoleviin kohteisiin. Tällaisessa ei-reflektiivisessä asenteessa sisäisen ja ulkoisen ero ei ole tematisoitunut.¹⁶

LUONNONTIETEELLINEN MAAILMANKUVA, NÄKÖKULMA EI-MISTÄÄN

Tästä Taylor erottaa erilaisia reflektiivisyyden ja asennoitumisen tapoja. Ensinnäkin Taylor viittaa maailmasuhteeseen, jossa tarkastelemme maailmaa esimerkiksi modernien luonnontieteellisten teorioiden tapaan "ei mistään" käsin (*a view from nowhere*).¹⁷ Tällainen asenne on *disengaged*, irrottautunut, koska se irrottautuu meidän kokemuksiimme piirteistä. Tämä "näkyvä ei-mistään" vastaa tieteellistä maailmankuvaa, joka eroaa ilmenevästä maailmankuvasta (*manifest worldview*).¹⁸ Tällaista (ideaalityyppistä) tieteellisen maailmasuhteen perinnettä Taylor tarkastelee Descartesista, Hobbesista ja Lockesta lähtien radikaaliin valistukseen ja meidän aikamme naturalismiin asti. Tieteellisen maailmankuvan näkökulmassa subjekteja ei nk. "perimmäisessä todellisuudessa" ole lainkaan. Ajatus on, että ensin irrottaudutaan oman kokemuksen perspektiivisyydestä, jotta saavutetaan todellisuuden perimmäinen olemus "ilmenevän maailmankuvan" takana, ja sitten selitetään sekä ilmenevä maailmankuva että se subjektiivisuus, jolle tämä maailmankuva ilmenee, tästä tieteellisestä maailmankuvasta käsin. Seurauksena on mekanistisia kuvauksia mielestä ja itseystä sekä mekanistisia kuvauksia elollisesta maailmasta.¹⁹ Tällaista objektivoivaa asennetta Taylor kutsuu myös "radikaaliksi objektiivisuudeksi".²⁰

¹⁵ 1989, 130. Taylor käyttää termiä "partikularisoitunut", eikä ole selvää viittaako hän tässä näkökulman yksittäisyyteen ja omuuteen vai sen kvalitatiiviseen erilaisuuteen muihin näkökulmiin nähden.

¹⁶ Ks. "Overcoming epistemology" sekä "Lichtung or Lebensform: parallels between Heidegger and Wittgenstein", teoksessa Taylor 1995a (1-19, 61-78); sekä "Leibliche Handeln", "Engaged Agency and Background."

¹⁷ Nagel 1986

¹⁸ Sellars 1991, Quante

¹⁹ Käsittelen Taylorin näkemyksiä tällaisesta mekanistisesta lähestymisestä tämän työn luvussa 2 "Embodiment monism". Lukuisat Taylorin tekstit ovat tällaisen naturalismin vastustamista, ks. erit. "Introduction", "Cognitive Psychology", "How is Mechanism Conceivable", "Concept of a Person", teoksessa 1985a, "Preface", "Overcoming epistemology" teoksessa 1995.

²⁰ Taylor 1989, 176

Kaikki reflektiivisyys ei kuitenkaan ole tällaista objektivoivaa omasta perspektiivistä irrottautumista. On refleksiivisyyden tapoja, jotka eivät jätä "manifest worldview"tä. Tämän ilmenevän maailman kuvan puitteissa voimme tehdä sen sisäisyys-ulkoisuus -erottelun, joka persoonuuden ja identiteetin kannalta on oleellista.

SISÄISYYS JA OMAKOHTAINEN REFLEKTIO

Taylor erottaa erilaisia sisäisiä refleksiivisyyden tapoja: eräs näistä on ensimmäisen persoonan näkökulman tematisointia, jossa yritämme "tulla tietoiseksi tietoisuudestamme, kokea sen että koemme, keskittyä siihen miten maailma on *meille*."²¹ Taylor viittaa tähän termillä "*radical reflexivity*" tai "ensimmäisen persoonan näkökulman ottaminen".²²

Taylorin mukaan Augustinuksen ajattelu edustaa tällaista sisäänpäin kääntymisen käännettä. Se, mitä Taylor kirjoittaa Augustinuksesta ja sisäisestä reflektiosta sisältää nähdäkseni sekä yksittäisyyden, erityisyyden että yleisyyden aspekteja. Jos näin on, niin radikaalissa reflektiivisyydessä keskitytään minuun yhtäältä *ihmisenä tai persoonana*, toisaalta minuun tietoisena itsestäni juuri tänä *yksittäisenä* itselleni läsnäolevana minuna, tai kolmanneksi itseäni *erityisten* merkityskokemuksieni näkökulmasta.

"Radical reflexivity brings to the fore a kind of presence to oneself which is inseparable from one's being the agent of experience, something to which access by its very nature is asymmetrical: there is a crucial difference between the way I experience my own activity, thought and feeling, and the way that you or anyone else does. This is what makes me a being that can speak of itself in the first person."²³

Radikaalissa refleksiivisyydessä tuodaan siis etualalle läsnäolo itselleen, se kokemusten piiri johon minulla on etuoikeutettu pääsy. Eletyn elämän virrassa kokemukseni ovat ei-reflektiivisesti läsnä minulle, mutta ennen kaikkea huomioni kiinnittyy maailmaan, ei kokemukseeni maailmasta. Ajatus siis näyttää olevan, että tietoisuus on aina tehtävissä itsetietoiseksi, mutta sen ei tarvitse sitä kaiken

²¹ Taylor 1989,130

²² *Ibid.* Taylor yrittää erottaa "radikaalin refleksiivisyyden" sellaisesta antiikissakin vallinneesta refleksiivisyydestä, jonka Foucault on liittänyt "itsestään huolehtimiseen", "the care of self". Tässä on kyse eri asiasta, moraalista näkemystä, jonka mukaan minun ei kannata tavoitella ulkoisia hyviä kuten vaurautta, valtaa, menestystä ja mielihyvää, jos sieluni ei ole hyvässä kunnossa, tai jos se aiheuttaa minulle sydänkohtauksen. Taylorin mukaan on toki absurdia olla välittämättä omasta sielustaan tai ruumiistaan, mutta sen, mitä omasta sielun- tai ruumiinterveydestään välittäminen pitää sisällään, voi saada selville ilman radikaalia *omakohtaista* reflektiota. Terveystieteiden mittapuu ei ole yksityisiä samassa mielessä kuin minun kokemukseni ovat vain minun. Tällaisessa näkemyksessä siis kriteerit ovat samoja kaikille, ja nähtävästi ulkoisesta näkökulmasta, inhimillisen hyvän käsitteestä, johdettavia (1989, 130-1). Taylorin mukaan siis identiteetin osalla on tapahtunut siirtymä tällaisista julkisista kriteereistä omakohtaisiin identiteettikonstruktiioihin.

²³ Taylor 1989, 131.

aikaa olla. Normaalissa ei-reflektiivisessä maailmasuhteessa olemme tietoisia maailmasta ja vain potentiaalisesti tai epätemaattisesti itsetietoisia: milloin tahansa voisimme reflektiivisesti kääntää huomionsi omaan perspektiivisyyteemme, mutta tällainen itsetietoisuus ei ole jatkuva tila.²⁴

"*Difference between the way I experience...and the way that you or anyone else does*" yllä olevassa sitaatissa on harhaanjohtava ilmaus. Kokemukseni saattavat toki olla laadullisesti samanlaisia, mutta minun kokemukseni ovat *minun*, johon siis asymmetrisyys ja ensimmäisen persoonan näkökulma kiinnittyvät. Tässä siis Taylor näyttää puhuvan yhtäältä yksittäisyydestä ("*asymmetrical access*") ja toisaalta kvalitatiivisesta erityisyydestä ("*the way I experience*"). Näiden erityisyyksien tarkkailu on tärkeää Montaignesta alkavalle "kiinnittyvän reflektion" ja itsetutkiskelun perinteelle, joka Taylorin mukaan johtaa mm. romantiikan traditioon ja romaanitaiteen syntyyn, sekä ajatuksiin narratiivisesta identiteetistä sekä itsetulkinnallisuudesta.²⁵

Taylorin terminologia kaipaa jonkinlaista systematisointia. Käytän jatkossa termiä "yksittäisyyden tematisointi" sellaisesta fokuoinnista, joka kohdistuu yksittäisyyteen, siihen *että* koen *itse* omat kokemukseni. Sen sijaan käytän termiä "kiinnittyvä ajattelu" (engaged reasoning) viittaamaan sellaiseen reflektioon, joka kiinnittyy siihen *mitä* koen tai ajattelen, kaikkiin niihin erityisyyksiin, jotka omakohtaisesti tavoitan. Teen siis terminologisesti eron yksittäisyyteen ja erityisyyteen kohdistuvan sisäisen tematisoinnin välillä.

"Kiinnittyvästä reflektiossa" (*engaged reasoning*) kiinnitytään siis niihin kokemuksen erityisiin sisältöihin joita ei-reflektiivinen maailmassaoleminenkin sisältää. Ajatus narratiivisesta identiteetistä ja itsetulkinnasta on keskeisesti oman kokemuksen erityispiirteisiin kiinnittyvää. Itsetulkinta on yhtäältä sisäisten tuntemusten ulkoistamista, "ekspressiota", ja toisaalta sisäiset tuntemukset ovat tilanteisiin ja olosuhteisiin virittyneitä, "impressiota".²⁶

²⁴ Paradoksaalisesti, Taylorin mukaan tällainen radikaali subjektiivisuuteen keskittyminen on edellämämainitun radikaalin irrottautumisen vastinpari, ne kulkevat luontevasti yhdessä. Molemmista otetaan etäisyyttä ei-reflektiivisestä maailmassaolemisesta ja etsitään jotain varmaa ja epäilyksetöntä lähtökohtaa, toisessa oman kokemushorisontin sisältä, ja toisessa sen ulkopuolelta. Jyrkkä mekanistisen objektiivisuuden postuloiminen on mahdollista Taylorin mukaan vain kun myös subjektiivisuus erotetaan radikaalisti tavallisesta maailmassaolemisesta. Taylor kirjoittaa, että irrottautuvan asenteen radikaali objektiivisuus edellyttää radikaalia subjektiivisuutta (1989, 176). "Radical objectivity is only intelligible and accessible through radical subjectivity". Käsitän tämän niin, että irrottautuva objektiivoinen asenne on aina *subjektin ottama asenne*, ja siis kertoo subjektin "subjektuuteen liittyvistä" kyvyistä objektiivoida maailmaa. Radikaali objektiivointi on osoitus subjektin radikaaleista objektiivointikyvyistä.

²⁵ Taylor, 1989, 177-184

²⁶ Ekspressivismistä, ks. *Hegel*, sivut 3-50, impressioiden roolista ks. "Self-interpreting Animals", s. 45-76 teoksessa Taylor 1985a.

Lisäksi oman sisäisyyden refleksioon kautta voi pyrkiä tavoittamaan yleisiä totuuksia, ja muotoilemaan käsityksen ihmisen yleisestä ”intellektuaalisesta ja moraalisesta luonnosta”, joka siis on Hegelin mukaan ainoa filosofisesti kiinnostava itsetuntemuksen merkitys. Tätä voisi kutsua vaikkapa omakohtaiseksi filosofiseksi antropologiaksi, siinä haetaan vastausta siihen mitä on ihminen, mitä minä olen ihmisenä.

Taylor tuo esiin myös sen, että Augustinus löytää ihmiskäsityksen sisäänpäin kääntymällä: Augustinuksen mukaan ihminen on jumalan kuva. Augustinus itse oli omassa nuoruudessaan ollut väärässä tämän suhteen ja elänyt 'huonoa elämää', mutta löytäessään sisäistä tietä todistuksen Jumalan olemassaolosta, hän tajusi jotain kaikkia ihmisiä koskevaa. Tämä sisäinen todistus ei merkitse ainoastaan että Augustinus itse on jumalan kuva, vaan että ihminen on Jumalan kuva. Tässä mielessä kyse on yleisyydestä, lajijominaisuudesta. Voidaan sanoa, että Kantin tapa löytää "järjen fakta" tai "siveyslaki sisimmästään" on vastaavanlainen sisäänpäin kääntymisellä löydetty totuus ihmisyydestä ylipäättään.²⁷ Ihmisen vapauden ja toimijuuden puolustus naturalistista reduktiota vastaan on Taylorinkin mielestä tällaiseen sisäiseen kokemukseen vetoavaa: olemme kukin varmoja siitä, että me itse kykenemme vapaaseen tai mielekkääseen toimintaan. Taylorin mukaan nykyisin uskottava metafyyminen puhe Jumalasta tai luonnosta tulee myöskin olla sisäiseen kokemukseen, "henkilökohtaiseen resonanssiin" kiinnittyvää.²⁸

Nämä kaikki kolme (yksittäisyyden tematisointi, kiinnittyvä ajattelu sekä omakohtainen filosofinen antropologia) ovat vaihtoehtoisia tapoja ottaa reflektiivinen "ensimmäisen persoonan näkökulma", ja ne ovat siis radikaalin refleksiivisyyden muotoja. Eletty ei-reflektiivinen kehollinen kokemus maailmasta on *de facto* ensimmäisen persoonan näkökulmasta tapahtuvaa, ei-reflektiivistä kokemista, mutta ei tematisoi tätä näkökulmaisuuuttaan.

ULKOISUUS JA KOLMANNEN PERSOONAN PERSPEKTIIVI

Meillä on siis esireflektiivisen maailmassaolemisen lisäksi ensinnäkin irrottautuva reflektio ja siihen liittyvä tieteellinen maailmankuva ja toiseksi erilaisia *sisäisiä* reflektiivisyyden muotoja (yksittäisyyden tematisointi, erityisyyteen kohdistuva kiinnittyvä ajattelu, omakohtainen filosofinen antropologia). Nämä Taylorin tässä yhteydessä esiintuomat erottelut eivät kata kuitenkaan kaikkia mahdollisuuksia: meillä voi olla *manifest worldview*:n sisällä *ulkoinen* lähestymistapa, jota on hel-

²⁷ Kant 1991

²⁸ *Sources of the Self*, passim., 491-2.

pointa kuvailla erotuksena edellisiin: se ei kiinnity sellaiseen sisäisyyteen johon vain yhdellä henkilöllä olisi pääsy, eikä omien kokemusten erityispiirteisiin, vaan siinä keskitytään julkisesti tavoitettaviin, jaettuihin, yhteisiin kohteisiin. Siinä ei siis jätetä ilmenevää ja omaksuta tieteellistä maailmankuvaa, vaan käytetään sellaista jäsenystä maailmasta joka on julkinen, intersubjektiivisesti oikeutettavissa ja objektiiviseen todellisuuteen viittaava. Esimerkiksi kivi voidaan tieteellisestä näkökulmasta tulkita subatomaarisiksi hiukkasiksi tai voimiksi, mutta tällaisesta ulkoisesta näkökulmasta kivi on kivi. "Keskellä lattiaa on kivi" on väite, jonka toteaminen oikeaksi tai vääräksi ei vaadi sen enempää sisäistä omakohtaista reflektiota kuin tieteellistä maailmankuvaakaan. Samoin on esimerkiksi väitteiden "M.M on persoona", "hän on M.M" tai "M.M on tehnyt hyvää työtä" osalta.

Toisten ihmisten kokemuksiin meillä ei ole sisäistä pääsyä, joten lähestymistapamme on tässä mielessä ulkoinen "kolmannen persoonan perspektiivi", keskitymme julkisesti tavoitettaviin ilmauksiin. Kuitenkin toisten ihmisten kokemukset siten kun ne ilmenevät käyttäytymisessä, puheessa ja eleissä ovat ulkoisen maailman kautta toisillekin ymmärrettävissä. Tällaiseen ulkoiseen asenteeseen sisältyy paitsi tietynlainen "*folk psychology*", myöskin eräänlainen "*folk physics*" (kohtaamme maailmassa elottomia kappaleita, elollisia olioita, eläimiä, ihmisiä) sekä "*folk sociology*" (käsitys yhteiskunnallisesta todellisuudesta normeineen, käytäntöineen ja lainalaisuuksineen).²⁹

Tätä ulkoisuutta kuvaa siis julkisuus, intersubjektiivinen oikeutettavuus sekä objektiivisuus, muttei kuitenkaan sellainen radikaali kokemuksesta irrottautuminen kuin tieteellisessä maailmankuvassa. Taylor on kirjoittanut paljon sisäisen, 1. persoonan näkökulman suhteesta tällaisiin 3. persoonan näkökulmasta tapahtuviin selityksiin ihmistieteissä.³⁰ Lisäksi Taylor vetoaa tällaisiin ulkoisiin seikoihin keskustellessaan siitä, miten identiteetti määrittyy dialogissa merkittävien toisten kanssa. Näillä merkittävillä toisilla ei ole pääsyä minun kokemuksiini, eikä heillä ole tieteellistä lähesty-

²⁹ Quante kuvaa Sellarsin erottelua ilmenevän ja tieteellisen maailmankuvan välillä seuraavasti: "Sellars characterises the *manifest* image as "the framework in terms of which man encountered himself" or as "the framework in terms of which man came to be aware of himself as man-in-the-world" (Sellars 1991, p. 6). "For Sellars this manifest image is not in fact the first image of man – he takes it as "a refinement or sophistication of what might be called the 'original' image" (ibid., p. 6). It is a refinement in two senses – empirical and categorical. On the *categorical* level, the manifest image's refinement lies in the distinction that is drawn between persons (or agents) and mere objects in the world. ... On the *empirical* level the manifest image is a refinement of the "original image" in that it uses 'correlational induction' as a method of explaining those parts of the world that are treated as pure objects. In this regard the manifest image shares a common feature with the scientific image. What is missing in the manifest image is the level of imperceptible entities, the postulation of non-observable theoretical entities which are introduced in a theory to explain correlations which can be observed." (Quante, s.2-3, viitaten teokseen Sellars 1991). Tässä tekemäni erottelu ei täsmällisesti noudata Sellarsin eikä Quanten käsitystä ilmenevän ja tieteellisen maailmankuvan välillä.

³⁰ "Interpretation and the sciences of man", "Neutrality in political science", "Social theory as practice", teoksessa Taylor 1985b

mistapaa, vaan he lähestyvät minua tässä mielessä ulkoisesti. Sekaannusta saattaa aiheuttaa, että Taylor viittaa joskus termillä "*disengagement*" siihen, että omaksutaan tieteellinen maailmankuva, joskus puolestaan tällaiseen ulkoiseen näkökulmaan, jossa myöskään ei erityisesti kiinnitytä (*engage*) omiin kokemuksiin, mutta ei kuitenkaan irrottauduta ulkoisesta maailmasta sellaisena kuin se ihmisille ilmenee.

SISÄISEN JA ULKOISEN NÄKÖKULMAN SUHDE

Ei-reflektiivinen maailmassaoleminen sisältää sekä tällaisen ulkoisen näkökulman että sisäisen näkökulman aineksiä ei-differentioituneesti. Kriittiset vetoamiset siihen, että "sisäisen" ja "ulkoisen" erottelu ei ole täysin selvä, ovat mielestäni oikeassa painottaessaan tällaista ei-reflektiivistä kokemusta, jonka näkökulmasta sisäinen ja ulkoinen on vain eräs mahdollinen differentiaatio.³¹ Lisäksi tieteellisen maailmankuvan kehitys vaikuttaa omalla tavallaan (ns. *trickle down* -efekti) meidän ilmenevään maailmankuvaamme, itsestään selviin lähtökohta-olettamuksiimme.³² Taylorille on keskeistä, että nämä erottelut yhtäältä sisäisen ja ulkoisen sekä ilmenevän ja tieteellisen maailmankuvan kesken ovat historiallisesti kehittyneitä tarkastelutapoja. Se, että "keskimääräisessä jokapäiväisyydessämme" lähestymme maailmaa ei-reflektiivisesti, auttaa muistuttamaan näiden erottelujen ei-absoluuttisuudesta. Kuitenkin näiden erottelujen avulla voidaan saavuttaa oleellisia аспектеja persoonuudesta ja identiteetistä, tai siitä miten "itseys" käsitetään modernina aikana.³³

Taylorin kertomukselle on oleellista, että nykyisin lähestymme persoonuutta sekä identiteettiä sisäisen kokemuksen, sisäisen reflektion kautta. Tätä sisäisyyttä vastassa oleva "ulkoinen" ei siis tulkin-

³¹ Habermas (1981) kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan erottaa elämismaailman sekä erilaiset maailmat joihin voimme kommunikaatiossa viitata: sisäinen maailma, luonto sekä sosiaalisten normien maailma.

³² Quante, s.17.

³³ Filosofisen maailmankuvan voi tässä ajatella sijoittuvan ilmenevän ja tieteellisen maailmankuvan väliin, ja filosofia on yhteydessä sekä tieteelliseen maailmankuvaan, omakohtaiseen reflektioon että julkisiin pyrkimyksiin yleispätevyyden saavuttamiseksi. Kaiken kaikkiaan voimme siis erottaa 1) ei-reflektiivisen maailmassaolemisen, 2) tieteellisen maailmankuvan ja irrottautuvan asenteen, 3) ilmenevän maailmankuvan puitteissa tapahtuvan reflektiivisyyden joka voi olla 3.1) sisäistä tai 3.2) ulkoista, sekä 4) filosofisen maailmankuvan. Voin esimerkiksi suhtautua keskusteluun (1) uppoutuen sen aiheeseen, (2) tarkastellen äänihuulten, ilman ja tärykalvojen värähtelyä, (3.1) reflektoiden omia tuntemuksiani tai omia mielipiteitäni, tai (3.2) keskittyen toisten osanottajien tuntemuksiin tai ilmauksiin, antaen tunnustusta heidän hyvälle pointilleen tai suhtautuen myötätuntoisesti heidän kohtaloihinsa tai tunnustaen heidät keskustelijoina rationaalisiksi ihmisiksi jotka tietävät ja tarkoittavat mitä sanovat. Tai (4) voimme pohtia filosofisesti miten esimerkiksi tieteellisen näkökulman mukainen maailma suhteutuu ilmenevässä maailmassa tapahtuvaan vuorovaikutukseen. Tämä reflektiivisyys voi saada alkunsa minusta riippumattomistakin syistä. Keskustelun aiheeseen uppoutuminen voi häiriintyä esim. (1) mikäli aihe ei kiinnosta tai en ymmärrä sitä, (2) mikäli puhe ei kuulu, (3.1) voimakkaiden tai epäsoveliaiden omien tuntemusten takia tai (3.2) mikäli en usko toisten puhuvan rehellisesti, tai tietävän mitä puhuvat, tai (4) jos joku kääntää puheen filosofiselle tasolle. Tässä keskusteluesimerkissä voi olla vaikea

tani mukaan ensisijaisesti ole tieteellinen maailmankuva.³⁴ Persoonuus on riippuvainen toisilta saatavasta tunnustuksesta: persoonia ovat ne, joita persoonina pidetään. Tätä tunnustusta ohjaavat kriteerit ovat julkisia ja intersubjektiviisiä. Kuitenkin ne seikat, joihin nämä kriteerit viittaavat (esim. kyky valita päämääriään) voi myös kukin omakohtaisesti kokea.

Numeerisen identiteetin suhteen vallitsee asymmetria itsen ja muiden välillä: voin olla välittömän varma omasta itsestäni, sen sijaan toisten identifioiminen tapahtuu kriteerien avulla. Kuitenkin toisilta ihmisiltä saatu tunnustus minun yksittäisyydelleni on keskeistä. Sama pätee tietysti symmetrisesti toistenkin kohdalla: voin identifioida toiset kehollisina olentona, voin olettaa heidät vastaavalla tavalla tietoisiksi omasta perspektiivisyydestään ja kuolevaisuudestaan sekä voin tunnustaa heidän korvaamattomuutensa. Se, miten yksittäisyyteeni suhtaudutaan, vaikuttaa sisäiseen elämään pysyvästikin: psykoanalyttisten teorioiden mukaan lapsuudessa saatu ehdoton rakkaus vaikuttaa keskeisesti perusluottamukseen. Itsetietoisuuteni, kehosuhteeni ja perusluottamukseni ovat riippuvaisia toisilta saadusta tunnustuksesta.³⁵

Identiteetti erityisyyksien mielessä on monin tavoin jäsentynyt jaettujen tai jaettavissa olevien merkitysten kautta. Erityisyyksien osalta en välttämättä ole paras asiantuntija itse. Identiteettiä jäsentävät kyvyt ja itsetoteutukseen liittyvät saavutukset ovat yhteisöllisten arvostusten kautta jäsentyneitä, jäsenyydet kulttuurisissa yhteisöissä ja muissa ryhmissä ovat merkityksellisiä identiteetille, ja samoin toisten ihmisten käsitykset vaikuttavat narratiiveihimme. Taylorille on tärkeää, että erityisyyden arvostus tai hyväksyntä perustuu joihinkin jaettuihin horisontteihin, muuten se olisi pelkkä kohteliaisuus. Kuitenkin autenttisuuden ideaalin mukaan ihmisten pitäisi olla kosketuksissa "sisimpäänsä", omaan tunne-elämäänsä ja merkityksellisiin kokemuksiinsa. Tässä suhteessa Taylor ja MacIntyre ovat eri linjoilla: MacIntyre painottaa enemmän ulkoisia ja jaettuja kriteereitä, ja kritisoii "emotivismia", Taylor puolestaan näkee emotiot merkityksiä sisältävinä ja maailmaa avaavina.³⁶

Voisi sanoa, että yksittäisyyden suhteen sisäisen ja ulkoisen välillä on ylittämätön kuilu, joka on yleisyyden, persoonuuden tasolla täysin ylitetty: omakohtaiset ja julkiset käsitykset persoonuudesta ja rationaalisesti perustellut näkemykset ovat (ideaalitapauksessa) yhteneväisiä. Erityisyyksien ta-

vetää rajaa ei-reflektiivisen maailmassaolemisen sekä ulkoisen refleksioinnin välille, koska keskustelu on luonteeltaan varsin reflektiivinen käytäntö.

³⁴ Toki välillisesti tieteellisen näkökulman löydöksillä on merkityksiä esimerkiksi aivokuolematapauksissa, tai identiteetin geneettisen testaamisen yhteydessä (ks. Quante 18-19).

³⁵ Ks. Honneth, luku 5.

³⁶ MacIntyre 1985, 6-35; Taylor 1985a, 45-76. Sisäisen ja ulkoisen suhteesta Taylorilla ja MacIntyrellä, ks. myös Anderson 1996 sekä tämän työn luvut 3, 6, 7, 9 ja 10 *passim*.

solla sisäisen ja ulkoisen suhde on jatkuvassa sisäistämisen ja ulkoistamisen prosessissa ja liikkeessä.

1.3. PERSOONUUDEN TASOT: ITSETIETOISUUS, MERKITYKSELLISYYS, RATIONAALISUUS

Alussa otin esiin kolme käsitystä siitä mitä itsetuntemus voi merkitä, ja sanoin, että ne antavat eri kriteerejä persoonuudelle: itsetietoisuuden, itsetulkinnallisuuden ja rationaalisen itsemääräämisen. Ne ovat keskeiset ehdokkaat filosofiseksi vastineiksi tai uudelleentulkinnoiksi esimoderneille ihmiskäsityksille. Modernisaation myötä ihmisyyden tai persoonuuden *differentia specifican*, lajiominaisuuden, määrittäminen on ongelmallistunut. Antiikin vastaus kysymykseen mikä on ihminen, oli "järkevä eläin", ja tässä järki käsitettiin ihmisen kykynä nähdä kosmostakin jäsentävät ikuiset to- tuudet, ensimmäiset periaatteet tai ikuiset Ideat. Mutta koska tällaisen ontittisen logoksen ja norma- tiivisen kosmoksen ajatuksesta on luovuttu, täytyy ihmisjärki nähdä jollain toisella tavalla.

Kristillinen vastaus liittyi ihmisyyteen jumalan kuvana, kuolemattoman sielun ajatukseen.³⁷ (vaikk- ei siinä ajateltukaan että ihminen on pelkästään sielu). Taylorin mukaan kristillinen vastaus on me- nettänyt julkista uskottavuuttaan siinä missä metafyyminen järjen käsitekin. Monet, kuten Taylor itsekin, uskovat kristilliseen perustaan edelleen, mutta nykyisin sen rinnalle on noussut kilpailevia humanistisia ja koettuun luontoon perustuvia käsityksiä.

Naturalistinen, tieteellinen maailmankuva käsittää ihminen biologisena lajina lajien joukossa, jonka *differentia specifica* kiinnittyy pikemminkin biologiseen syntyperään kuin rationaaliseen olemuk- seen. Siirtymä olemisen suuri ketju -ajatuksesta naturalistiseen käsitykseen lajien synnystä on mer- kinnyt "lajiominaisuus"-käsitteen roolin muuttumista. Taylorin mukaan meillä on nykyisin tyypillisesti jakautunut "split-screen"-suhde luontoon, yhtäältä naturalismi, toisaalta ilmenevä maa- ilmankuva, ja kolmanneksi erilaisia subjektiivisia tulkintoja luonnon merkityksestä. Taylorin mu- kaan nämä jälkimmäiset eivät ole redusoitavissa naturalistiseen näkemykseen.³⁸ Filosofian täytyy

³⁷ Ks. esim. 1989, 5, jossa Taylor antaa esimerkkejä siitä, minkä voi ajatella vaativan meiltä kunnioitusta: "for example, that human beings are creatures of God and made in his image, or that they are immortal souls, or that they are all emanations of divine fire, or that they are all rational agents and thus have a dignity which transcends any other being.". Juutalais-kristilliseen perinteeseen liittyy myös se, että ihmisluonto nähdään perisyntin jäljiltä pahana ja ihminen riippuvaisena jumalan armosta (grace). Tämän jumalan armollisuuden merkitystä ihmisen pyrkimisessä kohti hyvää koskee mielenkiintoinen sivujuonne *Sources of the Selfistä*. Kappaleet 7, 13-16, erit. 245-247, 355-363, 410-2, 447-455.

³⁸ *Sources*, 416-7. Ks. myös viite 18. Käsittelem Taylorin näkemystä naturalismin ja toimijuuden suhteesta tämän työn luvussa 2, "Embodiment monism". Naturalistisesta näkökulmasta ihminen on vain kompleksi olio, joka perimmältään koostuu samoista mikrofysikaalisista hiukkasista ja lainalaisuuksista kuin eloton luontokin. Tällaista käsitystä ihmisestä

tavallaan löytää uskottava vastine kuolemattomalle sielulle tai ikuisia totuuksia käsittävälle intelligenssille kyetäkseen vastustamaan naturalistista reduktiota.

Millaisia moderneja vastauksia Taylorin mukaan on olemassa? Keskeisessä osassa Taylorin *Sources of the Self* ja teoksen *Hegel* aatehistoriallisessa osuudessa on kolme ideaalityyppistä mallia, joita Taylor hieman ongelmallisesti kutsuu valistuksen, romantiikan ja kantilaisuuden perinteiksi, ja jotka vastaavat kysymykseen persoonuudesta eri tavoin. Taylorin "valistus" korostaa instrumentaalista tai "irrottautuvaa" järkeä ja itsetietoisuutta, kantilaisuus yksilöiden autonomista itsemääräämistä ja romantiikan perinne kielen mukanaan tuomaa ilmaisullisuutta, tulkinnallisuutta sekä kykyä kulttuurin luomiseen. Joskus Taylor puhuu vain kahdesta perinteestä, jolloin kantilaisuus samaistuu valistukseen, mutta tämä on varsin valitettava sekaannus ottaen huomioon miten Taylor luonnehtii valistusta. Kuitenkin kantilaisuudella on selvät yhteytensä valistuksen perinteeseen.

"These two big and many-sided cultural transformations, the Enlightenment and Romanticism with its accompanying expressive conception of man, have made us what we are. ... our cultural life, our self-conceptions, our moral outlooks still operate in the wake of these events. We are still visibly working out their implications or exploring possibilities which they opened for us." (*Sources*, 393)

Irrottautuvan järjen perinteen edustajia ovat Taylorin mukaan Descartes, Locke sekä materialistisen, nk "radikaalin valistuksen" edustajat (Bentham, Helvetius, Holbach, Concordet, Diderot) nykypäivän naturalistisiin reduktioihin saakka. Tätä traditiota leimaa Taylorin mukaan yhtäältä radikaali tieteelliseen maailmankuvaan liittyvä objektivismi, toisaalta radikaalin subjektiivinen käsitys piste-mäisestä itsetietoisuudesta. Käsittelen alla vain tätä välittömästi koettua itsetietoisuutta tarkemmin, en tieteelliseen maailmankuvaan liittyvää radikaalin objektiivista käsitystä persoonuudesta.³⁹

Romantiikan "kiinnittyvän itsetutkiskelun" perinteen (jota Taylor itsekin edustaa) edeltäjiksi ja edustajiksi Taylor lukee Montaignen, Shaftesburyn, Hutchesonin, Herderin, Goethen, Rousseauin, Schillerin, Hölderlinin, Schellingin ja Novaliksen, ja keskustelee post-romanttisesta taiteesta, mo-

on verrattu "pyörremyrsky"-kuvaan: pyörremyrsky on jossain mielessä identifioitavissa, mutta primmältään se on selitettävissä fysikaalisten lakien kautta.

³⁹ Taylor vastustaa reduktioita monissa paikoissa, pyrkien usein osoittamaan kuinka ne ovat implisiittisesti sitoutuneet seikkoihin, jotka reduktivistisessä kuvassa jäävät vaille selitystä. Artikkelissa "the concept of person" (1985a, 97-114) Taylor liittyy tällaiseen tieteelliseen maailmankuvan mukaiseen ihmiskäsitykseen (ideaalityyppien tasolla) nk. "representaatio-näkemyksen" persoonuudesta, jossa oleellisena nähdään ihmisen kyky muodostaa representaatioita ulko-maailmasta. Tälle näkemykselle oleellista ei ole eettisyys vaan instrumentaalinen järki: "As long as we think of agents as the subjects of strategic action, then we might be inclined to think that the superiority of persons over animals lies in their ability to envisage a longer time scale, to understand more complex cause-effect relationships, and thus engage in

dernismista ja luonnosta moraalisuuden lähteenä myös tämän romantiikan ideaalityypin valossa. Filosofiasa ennenkaikkea hermeneutiikan perinne Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty sekä Wittgenstein ja Polanyi edustavat kantoja, jotka Taylor liittää tähän romantiikan ideaalityyppiin.⁴⁰ Se korostaa persoonuuden perustana kielellisyyttä pikemminkin kuin järkeä: ihminen on kieli-eläin, kulttuurieläin tai "itseään tulkitseva eläin" ei niinkään järki-eläin. Sen sijaan sekä valistuksen että kantilaisuuden linja korostavat järkeä, mutta edellinen käsittää järjen instrumentaalisesti, vain keinojen valitsemiseen sopivaksi, jälkimmäinen käsittää järjen olevan kykenevä asettamaan ja arvioimaan myös päämäärien universalisoitavuutta. Taylorille "*mattering*", se että asioilla on väliä, on oleellinen osa ihmisyyttä. Ihmiset ovat Taylorin mukaan vahvoja arvostajia, eettisiä orientoitujia.

Kantilainen itsemääräämisen ja moraalisen autonomian perinne erottuu reaktioksi tällaista valistusta kohtaan ja on Taylorilla keskeisemmässä osassa teoksessa *Hegel*.⁴¹ Nykykantilaisista Taylorin tuotannossa figuroi ennenkaikkea Jürgen Habermas.

Käsittelen seuraavassa hieman tarkemmin näitä kolmea käsitystä: koettua itsetietoisuutta, välittyntä itsetulkintaa sekä rationaalista itsemääräämistä. Sitten puolustan kantaa, että mitään niistä ei tule jättää sivuun persoonuuden tai identiteetin määrittelyssä.

KEHOLLISUUS JA ITSETIETOISUUS

Eräs sisäisyyden korostamisen kulminaatiopiste on Lockelainen psykologinen teoria persoonuudesta ja identiteetistä. Tämän lockelaisuuden keskeisin nykyedustaja on Derek Parfit, mutta "koetun yksittäisyyden" teema on keskeinen myös lockelaisen perinteen ulkopuolella, esim. eksistentiaalisissa.⁴² Myös Wittgenstein on tuonut ensimmäisen persoonan ja kolmannen persoonan perspek-

calculations, and the like. These are all capacities in which the power to frame representations is essential." ("The concept of person", 101-2).

⁴⁰ Ks. *Hegel*, 3-50, *Sources of the Self*, erit. 368-390, "Lichtung or Lebensform", "The importance of Herder", "heidegger, Language and Ecology" teoksessa Taylor 1995, "Introduction", "Self-interpreting Animals", "Language and human nature", "Theories of meaning", teoksessa 1985 a, "Interpretation and the Sciences of Man", teoksessa 1985b.

⁴¹ Taylor ei systemaattisesti kirjaa Kantiin johtanutta kehitystä. Kantilaisista nykyteoreetikoista Taylor kommentoi ennenkaikkea Habermasia. Hegel ei saa juurikaan tilaa *Sources of the Self*ssä, mikä jättää auki kysymyksiä teoksen *Hegel* ja teoksen *Sources of the Self* keskinäisistä yhteyksistä: onko näkemys Hegelin keskeisyydestä muuttunut? Onko näkemys Hegelin pyrkimyksestä suhteuttaa materialistisen valistuksen, kantilaisuuden ja romantiikan traditiot toisiinsa edelleen se, että tämä pyrkimys on meidän kaikkien jakama lähtökohta? *Sourcesissa* kantilainen haara uppoaa valistuksen tradition sekaan.

⁴² Ks. myös esim. Frank 1999, Ricoeur 1992, Nagel 1986.

tiivin epäsymmetriaa esiin teksteissään "minästä" yhtäältä maailman rajana ja toisaalta maailmassa olevana erisnimeä kantavana ihmisenä.⁴³

Lockelaisen tulkinnan mukaan itseys on erilainen kuin muut kohteet, koska "sen olemista ei voi erottaa itsetietoisuudesta". Lockella on Taylorin mukaan "pistemäinen" teoria itseystä, jonka ainoa konstitutiivinen ominaisuus on itsetietoisuus. Parfitillekin kyse on oikeanlaisesta psykologisesta jatkuvuudesta tai yhteydestä.⁴⁴

Locke ja Parfit käyttävät kuviteltuja skenaarioita ja identiteetin kannalta hämmentäviä tapauksia tuodakseen esiin, mikä persoonan identiteetille on oleellista. Locken esimerkeissä tietoisuudet vaihtavat kehoista toiseen, Parfit keskustelee persoonien kahtiajakautumisesta⁴⁵. Lockelle persoonan identiteetti on eri kuin "eläimen identiteetti" (animal identity), jonka voi määritellä organismin keskeytyksettömänä jatkuvuutena syntymästä kuolemaan. Oleellista persoonan identiteetille on (itse-) tietoisuus, ei ruumiin samuus (eikä mahdollisen "mentaalisin substanssin" samuus).

Locken teorian voi tiivistää seuraaviin teeseihin: (1) persoona on jokin, jolla on ensimmäisen persoonan näkökulma, (2) persoonan identiteetti koostuu tämän näkökulman jatkuvuudesta ja ykseydestä, (3) ensimmäisen persoonan näkökulma on tietoisuuden fenomenologinen näkökulma, jonka ei tarvitse langeta yhteen yksittäisen sielun tai yksittäisen eläimen kanssa.⁴⁶

En tässä itse pyri tarkemmin argumentoimaan kolmannen teesin puolesta enkä vastaan. "Persoonan identiteetin" käsitteellisessä erottelussa eläimen identiteetistä saattaa olla omat hyötynsä, vaikka kannattaisikin sitä näkemystä, että todellisuudessa itsetietoisuus voi ilmetä vain eläinorganismissa.⁴⁷

Taylorin puolustus sille, että itsetietoisuus liittyy kehollisuuteen, etenee toimijuuden käsitteen kautta. Kehollinen toimijuus on itsetietoisuuden edellytys⁴⁸. Taylor on lähempänä aristotelista aja-

⁴³ Wittgenstein: "By *I* (in 'I see') I did not mean: Ludwig Wittgenstein, although, addressing someone else, I could say: 'it is now L.W. who is actually seeing,' except that this is not what I meant to say'. *Sininen ja ruskea kirja*, siteerannut Ricoeur 1992, 51.

⁴⁴ Taylor 1989, 49

⁴⁵ Taylor 1989, 527, fn29. Eräs motivaatio Locken teorialle, jossa siis itsetietoisuus erotetaan kehollisuudesta, voi olla ajatus ruumiin ylösnousemuksesta. Tuomiopäivänä ruumiimme ei tarvitse olla enää samoja kuin ne olivat maan päällä, tietoisuuden ja muistojen samuus takaa persoonan samuuden.

⁴⁶ Rovane, 19

⁴⁷ Vrt. Rovanen mukaan Locken ajatuskokeet voivat olla tarkoitettut otettavaksi vakavammin kuin puhe Peter Panista: "The experiment could be taken to establish only a mere conceptual possibility. And in that case, the claim that a person's consciousness might be transferable to from one body to another would be no more interesting than the claim that a human being might resist gravity and fly like Peter Pan." (18) Minun nähdäkseni ne vertautuvat Peter Pan -väitteen, mutta voivat silti olla käsitteellisesti selkeyttäviä, kun pohdimme persoonuuden käsitteen tasoja.

tusta sielusta ruumiin "muotona", joka on selvästikin tällaisia ajatuskokeita vastaan, jossa ajatellaan että tietoisuus olisi erotettavissa kehosta. Voisi sanoa ensinnäkin, että sentienssi, tuntoisuus, on tietyn kehitystason saavuttaneiden organismien ominaisuus. Tähän liittyy läheisesti kyky intentionaaliseen toimintaan. Voi siis sanoa, että koetun tietoisuuden näkökulmasta meillä selvästikin on kokemus omasta kehollisuudestamme. Meillä on sisäinen pääsy myös kehon tuntemuksiin ja koemme kehomme omaksemme. Tai vielä vahvemmin, olemme oma kehomme: "En liikuta ruumistani, liikun itse".

Taylor on tässä nähdäkseni oikeassa, edustaessaan mind-body-monismia.⁴⁹ Kuitenkin koettu itsetietoisuus on todellinen ilmiö, voimme tulla välittömässä kokemuksessamme tietoiseksi omasta perspektiivisyydestämme. Voimme jossain määrin erottaa ruumiilliset kokemukset vain *erääksi aspektiksi* koko tietoisuuttamme. Voimme tehdä eron kehollisen tuntoisuuden, jollainen on 'kehitymättömämmilläänkin' eläimillä, ja sellaisen inhimillisen (tai ehkä kehittyneempien eläinten) radikaaliin reflektiivisyyteen perustuvan itsetietoisuuden kesken, joka on fokusoidun tietoinen oman perspektiivinsä yksittäisyydestä.⁵⁰ Vaikka siis olisimmekin sitä mieltä, että kokemuksellisia perspektiivejä voi olla vain kehollisilla olennoilla, ymmärrämme erottelun itsetietoisuuden ja pelkän kehollisen tuntoisuuden kesken. Vaikka kehollisuus onkin tällaisen etäisyydenoton edellytys, niin radikaalin reflektiivisyyden avulla on nähdäkseni saavutettavissa eräs aito aspekti tai "taso" ihmisydessä.

Oleellista tässä ei kuitenkaan ole kehollisuuden ja itsetietoisuuden suhde, vaan itsetietoisuudessa tavoitettava kokemus omasta yksittäisyydestä, puhtaasta itseystä. Hegelin herran ja orjan dialektiikassa orja kokee kuolemanpelon kautta oman yksittäisyytensä (vrt. myös Heideggerin "kuolemaa kohti oleminen"), ja saavuttaa siten jonkinasteisen "välittämän" itsetietoisuuden, vaikka täysi, vääritymätön itsetietoisuus edellyttääkin vastavuoroista tunnustusta. Paul Ricoeurin puhe *ipse-identiteetistä (Oneself as another)*, Thomas Nagelin analyysi kokemuksen subjektiivisesta, perspektiivisestä luonteesta ("What is it like to be a bat?") sekä Manfred Frankin puhe itsetietoisuudesta kaikki lähestyvät jollain tavalla tätä perspektiivin yksittäisyyttä. Nähdäkseni on siis kuitenkin

⁴⁸ Taylor (1985a) "The concept of a person", "Hegel's philosophy of mind".

⁴⁹ Ks. tämän työn luku 2, "embodiment monism". Kuitenkin myös mind-body -dualismille löytyy jonkinlaista kokemuksellista perustaa. Saattaa olla, että mind-body-dualismin kannattamiselle on usein jotain epistemologisia syitä, mutta nähdäkseni sille on myös "esiepistemologista", kokemuksellista evidenssiä.

⁵⁰ Tätä tukee myös kokemus siitä, että kehomme on eräässä mielessä meille "vieras" tai "toinen", erityisesti kivulias tai vaivalloinen keho, joka tarjoaa meille vastusta. Voimme tietyllä tapaa lokaalisesti "etääntyä" tai "vetäytyä" kehostamme jonkin puhtaasti mielellisen aktiiviteetin pariin. Ihminen on siis kehollinen olento, joka kykenee osittain ottamaan etäisyyttä omaan kehollisuuteensa. Tämä on nähdäkseni se kokemuksellinen perusta, joka tekee ajatuksen sielun ja ruumiin erkanemisesta jollain tavalla ymmärrettäväksi.

oikein painottaa, että tämä perspektiivi on samalla kehollinen: keho on paitsi elävä organismi, myös perspektiivimme maailmaan.

Taylor vastustaa koettuun itsetietoisuuteen liittyvää erehtymättömyyden ja välittömyyden oletusta. Taylorin mukaan on mahdollista, että meillä on vähemmän täydellistä tietoa sisäisestä maailmastamme, esimerkiksi toimintamme todellisista motiiveista. Ekspressivistiseen perinteeseen kiinnittyen hän ajattelee, että tunnemme itsemme vasta kun olemme toteuttaneet itseämme, ulkoistaneet itseämme. Tämä kritiikki ei kuitenkaan osu itseyttä koskevan välittömän itsetietoisuuden oletukseen, yksittäisyyden tematisointiin. Taylor puhuu eri asiasta, kvalitatiivisesta identiteetistä ja tietoisuutemme erityisistä sisällöistä, kun tässä on kyse omaa yksittäisyyttä koskevasta välittömästä varmuudesta.

HERMENEUTTINEN ITSETULKINTA JA EKSPRESSIVISTINEN ITSETOTEUTUS

Alussa lainasin Taylorin luonnehdintaa ekspressivismistä: "Man comes to know himself by expressing and hence clarifying what he is and recognizing himself in this expression." Ajatus oli, että vasta omien potentiaalien realisoiminen, itsetoteutus, mahdollistaa oman itsensä erityisyyksien tuntemisen. Tämä itsetuntemus on välittynytä monin tavoin: ensinnäkin toiminnallisen itsetoteutuksemme kautta, sekä toisilta saatavan tunnustuksen kautta, sekä sellaisten kulttuuristen mallien ja ihanteiden kautta, joita olemme omaksuneet. Itsetuntemus syntyy sisäistämisen ja ulkoistamisen prosessissa. Arvoihin, rooleihin, käytäntöihin identifioituminen on aina tulkintaa ja hermeneuttiseen vakuuttumiseen liittyvä asia, ei niinkään eksplisiittisen rationaalinen prosessi.⁵¹

Tässä on siis selkeästi erilainen käsitys persoonuudesta kuin välittömän itsetietoisuuden oletuksessa. Taylorin mukaan ihmiset ovat kielellisiä itseään tulkitsevia eläimiä ja vahvoja arvostajia, eli "ensimmäisen asteen halujaan" joidenkin hyvää koskevien käsitysten valossa arvottavia toimijoita. Tämä on myös persoonuuden kriteeri. Persoonia ovat ne, jotka kielen avulla kykenevät luomaan merkityksiä ja sitä kautta manifestoimaan moraalisen avaruuden piirteitä.⁵²

"[T]o be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of cate-

⁵¹ Ks. vertailevasta rationaalisuudesta kuitenkin luku 5 "Evaluative frameworks and practical reason".

⁵² Nicholas S. Smith (1997) puolustaa Taylorin lähtökohtaa universalismia ja postmodernismia vastaan, samoin Terry Hoy (1990). Taylorin teoriaa kielestä merkitysten luojana ja moraalisuuden perustana puolustaa mm. James B. Sauer (1997). Flanagan (1996) argumentoi, että vahvat arvostukset ovat oleellisia ihmiselle, mutteivät persoonuuden välttämätön piirre. Flanagan tosin käsittää vahvat arvostukset ei-refleksiivisyyden poissulkeväksi, minkä Taylor (1994b, 249) "reply and re-articulation" kiistää.

goric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree or fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency."(1985a, 3)

Taylorin mukaan sellaiset ihmiskäsitykset, joissa ei otetaan huomioon tätä itsetulkinnallisuutta ja eettisyyttä, johtavat vääristyneisiin itsetulkintoihin. Taylorille itseys on olemassa vain moraalisten kysymysten avaruudessa, konstitutiivisessa suhteessa hyvään koskeviin käsityksiin sekä merkityksellisiin toisiin. Neutraali, pistemäinen näkemys itseystä on Taylorin mielestä virheellinen: "What has been left out is precisely the *mattering*. The self is defined in neutral terms, outside of any essential framework of questions."⁵³

Taylor kritisoi lockelaisia näkemyksiä myös narratiivisen identiteetin näkökulmasta: ekspressivistinen näkemys kiinnittää huomiota elämänkokonaisuuteen itsetoteutuksen tuloksena. Elämän "temaattinen" tai narratiivinen ykseys on itsetuntemuksen kannalta oleellista.⁵⁴ Taylorin hermeneuttinen käsitys itsetulkinnallisuudesta ja ekspressivistisestä itsetoteutuksesta on mielestäni erittäin valaiseva painottaessaan identiteetin erityisyyksien merkitystä. Tosin Taylorin hieman "siilimäinen"⁵⁵ tapa määrittää identiteettimme *yksinomaan* tällaisesta hermeneuttisesta ja eettisestä itsetoteutuksen näkökulmasta johtaa kuitenkin ylilyönteihin, Taylor päättyy aliarvioimaan identiteetin koetun yksittäisyyden sekä rationaalisen itsemääräämisen merkitystä.⁵⁶

Taylorin mukaan eettisen kannan ottaminen, *taking a stand*, on oman identiteettinsä ja partikulaarisuutensa määrittämistä.

"To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try

⁵³ Taylor 1989, 49

⁵⁴ Taylor erottaa kaksi ykseyden merkitystä: "Suppose you criticized a movement in someone's symphony as lacking thematic unity, and a philosophical discussion then ensued as to just what the unity of a movement consists in. Someone points out that you can't have a unified piece if half the orchestra plays in Montreal and the other half in Toronto. True enough, we were taking performance in a single hall for granted; but if somebody thought that the unity we were talking about turned simply on such questions of spatial congruity, he or she would have grievously missed the point."(528, n.38). Taylor kritisoi lockelaisia siitä, että he puhuvat ykseydestä vain sellaisessa mielessä, joka vastaa tässä esimerkissä samassa konserttisalissa soittamista (itsetulkintojen *subjektin*, persoonan ykseys), eivätkä puhu elämän temaattisesta yhteydestä tai narratiivisesta elämänkokonaisuudesta lainkaan (itsetulkintojen *objektin*, erityisen identiteetin ykseys).

⁵⁵ Taylor kirjoittaa itsestään: "Despite the appearance of variety in the papers published in this collection, they are the work of a monomaniac; or perhaps better, what Isaiah Berlin has called a hedgehog."(1985a, 1)

⁵⁶ Esim. Beiner 1995. Amelie Oksenberg Rorty (1994) kritisoi, että Taylor painottaa myös erityisen identiteetin osalta kulttuuristen identifikaatioiden merkitystä liikaa, ja näkee vastaavasti kulttuuriset ryhmät liiaksi identiteetin näkökulmasta, ei talouden tai politiikan.

to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand."(1989, 27)

Tämän identifikaation tai sitoutumisen kadotessa ihmiset olisivat Taylorin mukaan pahasti eksyksissä:

"Were they to lose this commitment or identification, they would be at sea, as it were; they wouldn't know anymore, for an important range of questions, what the significance of things was for them."(1989, 27) "And this situation does, of course, arise for some people. It's what we call an 'identity crisis', an acute form of disorientation, which people often express in terms of not knowing who they are, but which can also be seen as a radical uncertainty of where they stand. They lack a frame or horizon within which things can take on a stable significance, within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad and trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined. This is a painful and frightening experience."(1989, 28)

Taylor on epäilemättä oikeassa siinä, että orientaation puute voi olla pelottava kokemus. Mutta se voi olla myös vapauttava kokemus, koska se tuo esiin inhimillisen kyvyn uudelleenorientaatioon ja itsemääräämiseen. Taylorin puhetta identiteetistä voikin kritisoida rationaalisen itsemääräämisen näkökulmasta.

Paul Ricoeur käsittelee Musilin "*Miestä vailla ominaisuuksia*" fiktiona identiteetin katoamisesta, ja kysyy mitä tällä identiteetin katoamisella tarkoitetaan. Ricoeur tulkitsee sen "itseyyden esiintuomiseksi poistamalla samuuden antaman tuen".⁵⁷ Tämä viittaa edellä käsiteltyyn yksittäisyyden kokemukseen itsetietoisuudessa: minä olen sama yksittäinen minä, vaikka ominaisuuteni ja orientaationi muuttuisivat kuinka, ja siis niiden samanlaisuuden tarjoama tuki poistettaisiin. Ricoeurin mukaan identiteettikriisi paljastaa yhden aspektin itseysteni: itsetietoisuuden pysyvyyden ajassa vailla luonteen tai hyvää koskevien käsitysten samana pysyvyyttä.

Toisin kuin autonomian tai itsetietoisuuden kokemuksen näkökulmista seuraisi, Taylor vaikuttaa antavan varsin suuren roolin sisällöllisille kriteereille: "kyky vastata itsestään on sen tietämistä, missä seisoo ja mitä haluaa vastata."⁵⁸ Tämä tuntuu liian vahvalta väitteeltä, sillä voihan henkilö olla vastuullinen itsestään yksittäisenä ja autonomisena henkilönä vaikkei olisikaan varma omasta hyvästä kohdistuvasta orientaatiostaan.

⁵⁷ Ricoeur 1992, 149.

⁵⁸ Taylor 1989, 29.

RATIONAALINEN ITSEMÄÄRÄÄMINEN

Taylorin teoria itseään tulkitsevasta eläimestä ja vahvoista arvostajista on liberalismi-kommunitarismi -debatissa ollut poleemisessa suhteessa kantilaisen ja liberaalin tradition edustajia vastaan.⁵⁹ Nämä ovat korostaneet persoonuuden universaalisuutta sekä moraalin että legaalisuuden tasolla, jättäen identiteetin erityisyydet hermeneuttisen itsetulkinnan asiaksi. Erityisesti habermasilainen erottelu eettisten ja moraalisten diskurssien välillä on pyrkinyt tähän.⁶⁰ Taylorin teoria vahvoista arvostuksista kykenee välttämään mielivaltaisen relativismin, mutta kantilaisen universalismin näkökulmasta se antaa edelleen liian heikkoja perusteluja. Taylor korostaa sellaisia vahvoja arvostuksia, jotka ovat identiteetin tai oman merkityshorisontin näkökulmasta oikeutettuja, tai toisiin merkityshorisontteihin vertailemalla oikeutettuja.⁶¹ Universalistit ovat korostaneet normeja, joiden universaali kategorinen pätevyys ei ole riippuvainen faktuaalisista vahvoista arvostuksista tai itsetulkinnosta.

Tämän kantilaisen tradition mukaan ihmiset ovat siis paitsi itsetietoisia ja itseään tulkitsevia, myös itseään määrääviä autonomisia, järkeviä olentoja. Tämän väitteen myötä voimme ottaa valistuksen ja romantiikan perinteen lisäksi kantilaisen ja sille rakentavan hegeliläisen perinteen huomioon. Taylor polemisoi kantilaisia moraaliteorioita vastaan, mutta toisaalta sisällöllisesti kannattaa universaalia persoonuuden tunnustusta omista teoreettisista lähtökohdistaan käsin.

Kantilaisittain voi sanoa, että ihmisillä on paitsi oma "fenomenologinen" näkökulmansa, ja oma "hermeneuttinen" näkökulmansa, myös oma "rationaalinen" näkökulmansa. Ihmisillä on vapaa tahto, kyky ajatella ja kyky normatiivisuuteen. Siinä, missä hermeneuttisella tasolla ihmistä tarkastellaan kieleen tai partikulaariseen kulttuuriin kietoutuneena, tällä rationaalisella tasolla otetaan huomioon ihmisten kyky antaa ja vaatia periaatteessa universaaleja perusteita. Esimerkiksi Habermasin teoriassa, niin kuin kantilaisessa perinteessä ylipäättään, erottelu kaikkia koskevien normien ja minua tai minun erityistä ryhmääni koskevien hermeneuttisten itsetulkintojen kesken on oleellinen. Hegelin teoria rationaalisuudesta ja vapaasta tahdosta on puolestaan eräs esimerkki siitä, miten rationaalisuus voidaan käsittää fenomenologisen ja hermeneuttisen tason "säilyttävänä".

⁵⁹ Ks. Bell 1993, Mulhall & Swift 1992, Kymlicka, 1991. Ks. Taylorin teksteistä esim. "Justice after virtue"(1994), "What's wrong with negative liberty", "Nature and scope of distributive justice", "Kant's theory of freedom", (1985b), "Politics of recognition", "Cross purposes: liberalism-communitarianism -debate" (1995), *Sources of the Self*.

⁶⁰ Habermas: "On the pragmatic, the ethical and the moral employments of practical reason." (1995, 1-17). Ks. myös Forst 1994, Kymlicka 1989, Rawls 1993 sekä tämän työn luvut 7 "Hyvän ja oikean suhteesta", ja luku 4 "Yhteisöllisyys Charles Taylorin moraaliteoriassa".

⁶¹ Taylor: "Explanation and practical reason" (1995a, 34-60). Ks. myös Rosa 1996 sekä tämän työn luku 5, "Evaluative frameworks and practical reason".

Carol Rovane on lockelaisen perinteen sisällä ehdottanut ”fenomenologisen näkökulman” korvaamista ”rationaalisella näkökulmalla” persoonan identiteetin kriteerinä:

”A rational point of view is the point of view from which a person deliberates. The proper goal of deliberation is to arrive at, and also to act upon, all-things-considered judgments about what it would be best to think and do in the light of everything in the deliberator’s rational point of view.”(21) ”the state of overall rational unity is an ideal of rationality that *defines* what it is for an *individual* person to be fully rational.”(23-24).

Rovane ehdottaa persoonan numeerisen identiteetin kriteeriksi fenomenologisen tietoisuuden tai kehollisen kriteerin sijaan ”normatiivista sitoutumista rationaalisen ykseyden saavuttamisen projektiin.” Tällainen sitoutuminen on Rovane mukaan sama asia kuin yksilön rationaalinen näkökulma. Jälleen, en tässä argumentoi sen puolesta enkä vastaan, että tämä rationaalinen näkökulma nähdään kehollisesta tai itsetietoisesta näkökulmasta erillisenä persoonan identiteetin kriteerina, tyydyn toteamaan että tällainen muotoilu tuo hyvin esiin sen, mitä yksittäisyys voi tarkoittaa rationaalisella tasolla: sitoutumista oman rationaalisen näkökulman ykseyden tavoittelemisen projektiin.

1.4. YHTEENVETO

Edellä on tullut esiin ensinnäkin kolme identiteetin aspektia: identiteetti yksittäisyytenä, identiteetti erityisyytenä ja laji-identiteetti (persoonuus). Toiseksi, on todettu että erottelu sisäisen ja ulkoisen näkökulman välillä suhtautuu näihin aspekteihin eri lailla. Kolmanneksi, on esitetty että persoonat olisivat kehollisia, itsetietoisia, itseään tulkitsevia ja itseään määrääviä olentoja.

Nämä eri erottelut voi alun sitaattien tapaan niputtaa kolmeen paradigmaattiseen yhdistelmään: yhäältä identiteetti yksittäisyytenä, sisäisyys ja koettu itsetietoisuus liittyvät yhteen lockelaisessa traditiossa ja siinä mitä Ricoeur kutsuu *ipse*-identiteetiksi. Toisaalta, identiteetti erityisyytenä ja itsetulkinnallisuus liittyvät toisiinsa Taylorin tavassa puhua identiteetistä. Kolmanneksi, ulkoinen kolmannen persoonan näkökulma ja rationaalisuus liittyvät puolestaan yhteen laji-identiteetin tai persoonuuden kriteeristöissä.

Kuitenkin ilmeiseksi on käynyt myös se, että muutkin yhdistelmät ovat mahdollisia ja relevantteja. Jokaisella tasolla voidaan puhua sisäisyydestä ja ulkoisuudesta, ja yksittäisyys, yleisyys ja erityisyys voidaan erottaa sekä suhteessa kehollisuuteen, itsetietoisuuteen, itsetulkinnallisuuteen että it-

semäärämiseen. Käyn lopuksi lyhyesti läpi, mitä näiden erottelujen valossa voidaan sanoa identiteetistä yksittäisyytenä, identiteetistä erityisyytenä sekä persoonuudesta.

IDENTITEETTI YKSITTÄISYYTENÄ

Numeerinen identiteetti, yksittäisyys, voidaan määrittää millä tahansa näillä tasoilla. Persoonalla on oma keho sekä oma perspektiivi maailmaan ja persoona pysyy missä tahansa muutoksissa yhtenä itsetulkintoihin ja itsemäärämiseen kykenevänä toimijana.

Tämä yksittäisyys on subjektiivisesti elettyä, koettua ja harjoitettua: elän itse kehoani, koen omia kokemuksiani, ja teen tulkintani, ajattelemiseni, tahtomiseni ja tekoni itse. Yksittäisyys tässä mielessä voi olla puhdasta itseyttä siinä mielessä kuin Ricoeur puhuu *ipseystä* ja havainnollistaa Muslimin romaanin avulla. Yksittäisyys voi myös olla hyvinkin konkreettista ja sisällöllistä, pysyvien luonteenpiirteiden ja merkityshorisonttien kautta välittyntä. Vaikka luonteeni ja eettisen orientaationi sisällöt ovatkin kenties samoja kuin muilla, niin ”elämänorientaationi täytyy olla *minun*.”⁶² Edelleen, rationaalisuuteen liittyvät vakuuttumiset ja kyky arvioida argumenttien pätevyyttä ovat, vaikkakin yleispätevyyteen pyrkiviä, niin omakohtaisia: kukin ajattelee itse. Hegelin mukaan tämä yksittäisyys tulee tunnustaa myös ulkoisesta näkökulmasta: subjektilla on oikeus pidättyä hyväksymästä sellaista mitä ei itse ajattelemalla kykene perustelemaan.⁶³

Tämä yksittäisyys on myös objektiivisesti tavoitettavissa: ruumiillinen erillisuus toimii perustana, jonka kautta kykenemme suhtautumaan toisiin ihmisiin erillisinä tietoisuuksina, erillisinä tulkintojen ja rationaalisen tahdon subjekteina. Ulkoisesta näkökulmasta lähestyttävä yksittäisyys ei rajoitu kehollisuuteen, vaikka keho toimisikin ensisijaisena identifikaation kriteerinä. Oletamme ulkoisesta näkökulmasta rutiininomaisesti kanssaihmistemme tietoisuuden jatkuvuuden, ja oletamme heidän välittävän omasta elämästään ja tulkitsevan merkityksiä, sekä suhtaudumme heihin rationaalisina ja autonomisina olentoina. Tunnustamme kunkin yksilön erikseen kokevana, merkityksellistävänä ja autonomisena. Emme siis pidä tätä erillisyyttä yhdentekevänä: monissa konteksteissa sillä on merkitystä, että kyseessä on *juuri tämä* yksilö.

Voisi sanoa, että Taylor kautta linjan ei tarpeeksi selkeästi ja johdonmukaisesti erota yksittäisyyttä erilliseksi erityisyydestä. Tämä on nähdäkseni puute Taylorin teoriassa.

⁶² Taylor, *Ethics of Authenticity*, 82

⁶³ Hegel, *Oikeusfilosofia*, §107

IDENTITEETTI ERITYISYYTENÄ

Entä sitten erityisyys, kvalitatiivinen identiteetti? Erityisyys on ontologisilta ehdoiltaan erilaisessa asemassa: erityisyyden osalta identiteetti on konstruktioita, merkityshorisonttien ja narratiivien kautta tulkittua ja tahdottua. Yksittäisyys ja yleisyys koskevat sitä *että* on itsetulkintoja, sen sijaan erityisyys koskee sitä *mitä* nämä itsetulkinnat ovat.

Käytännön kielenkäytössä persoonallista identiteettiä, itseiden erityisyyttä, millaisuutta, voi lähestyä kysymyksen "*kuka minä olen?*" tai "*keitä me olemme?*" kautta. Tällöin ei pelkän henkilöllisyysnumeron antaminen, numeeriseen identiteettiin viittaaminen, ole riittävä vastaus. Vastaukseksi haetaan tiettyjä merkityksellisiä erityisyyksiä ja sisältöjä. Koska näissä merkityksellistyksissä voi kuitenkin tapahtua muutoksia, tällainen vastaus on luontevaa antaa narratiivin kautta, joka sitoo nämä muutokset merkitykselliseksi kokonaisuudeksi.

Taylorin mukaan "itseyttä" ei voi määritellä tulkinnoista riippumattomasti. Nähdäkseni yksittäisyyden, numeerisen identiteetin määrittely onnistuu itsetulkinnoista riippumatta, koska ovatpa itsetulkinnat mitä tahansa ja sisältääpä niitä koskeva narratiivi millaisia käännteitä tahansa, niin numeerisessa mielessä kyseessä on sama henkilö. (Kollektiivisen identiteetin osalta myös ryhmän numeerinen identiteetti voi konstituoitua tulkinnoissa). Kuitenkin, jos itseydellä tai identiteetillä tarkoitetaan nimenomaan itseiden *erityisyyttä*, niin itsetulkinnat ja autobiografiat ovat mitä keskeisimpiä.

Taylor keskittyy ennen kaikkea erityisyyden ja hermeneuttisuuden tasolle: autenttisuuden, itsetulkinnallisuuden, itsetoteutuksen, elämän temaattisen ykseyden, vahvojen arvostusten, eettisyyden, merkityshorisonttien ja "moderniin identiteettiin" kuuluvan "tavallisen elämän affirmaation" teemat ovat nähdäkseni kontribuutioita tällä tasolla: *hermeneuttisella* (erotuksena kehollisesta, kokemuksellisesta tai striktin rationaalista) ja *erityisellä* (erotuksena yleisestä tai yksittäisestä) tasolla.

Mitä erityisyys voisi tarkoittaa rationaalisuuden tasolla? Rationaalisen ja hermeneuttisen tason ero on nähdäkseni, että rationaalinen taso asettaa kovemmat normatiiviset vaatimukset: hyväksytyjen sisältöjen tulee *periaatteessa* olla kaikkien hyväksyttävissä. Sisältöjen eroavaisuudesta tulisi ideaalitapauksessa päästä eroon. Se, mikä on perusteltua rationaalisesti, on perusteltua kenelle tahansa.

MacIntyren (1988) mukaan erilaisilla yhteismitattomilla maailmankatsomuksellis-filosofis-tieteellisillä traditioilla on erilaisia rationaalisesti perusteltuja sisällöllisiä näkemyksiä. Dialogit näi-

den traditioiden välillä voivat johtaa perusteltuihin erimielisyyksiin. MacIntyre siis korostaa rationaalistenkin sisältöjen erityisyyttä, traditiorelatiivisuutta. Kuitenkin myös MacIntyre pyrkii ottamaan huomioon, että on olemassa vain yksi totuus, mutta eri traditioiden näkökulmasta eri näkemyksiä voi pitää oikeutettuina, niillä on erilainen "warranted assertability".⁶⁴ Perustellussa erimielisyydessä on kyse siitä, että jotain erityistapausta lähestytään yhteismitattomista näkökulmista, ja vaikka vallitsisi yhteisymmärrys siitä, miten ilmiö mistäkin näkökulmasta jäsentyy, voivat henkilöt pitää toistensa näkökulmia karkean väärinä, vedoten oman traditionsa premisseihin. Traditiot kokonaisuudessaan taas saattavat olla suurin piirtein yhtä oikeutettuja. Jos näin on, kyseisestä erityistapauksesta vallitsee perusteltu erimielisyys. Myös Rovanan mukaan "when I deliberate, I ought to resolve all of the contradictions and conflicts within my own point of view, but I need not resolve all of my disagreements with you."(24)

Kantilaisesta näkökulmasta järjen universalisoitavuuden tarkoitus on estää tämänkaltaiset traditiokohtaiset tai henkilökohtaiset erot oikeutetuissa sisällöissä. Eroja voi olla legitimiä vain "hermeneuttisella" tasolla, kunkin oman maailmankatsomuksen sisältöjen suhteen, ei niinkään universaalilla tasolla. Kantin moraaliteoriassa kaikkien ihmisten maksimien ei tarvitse olla samoja, vaan kunkin omaan itsesuhteeseen liittyviä. Niiden tulee kuitenkin olla universalisoitavissa: jos maksimin mukainen toiminta on sallittua minulle, se voi olla sitä kenelle tahansa. Muilla ihmisillä voi kuitenkin olla muita syitä olla kannattamatta tiettyä maksimiam, vaikka se periaatteessa olisikin moraalien näkökulmasta sallittu. Kantilaisesta näkökulmasta yleisellä tasolla tulee tarjota sisällöllisessä mielessä vain yleiset puitteet, joiden täyttäminen sisällöllä jää sitten hermeneuttisen tason asiaksi. Hegelin mukaan yleisestä näkökulmasta voidaan puhua myös universaaleista sisällöllisistä totuuksista, riittävän yleisellä tasolla. Hegeliin pätee sama mikä Aristoteleeseen:

"[V]aikka Aristoteleen hyvän elämän kuvaus on syvä eli ihmiselämän kaikkia aspekteja ja kaikkia inhimillisiä toimintoja koskeva, se on samalla sumea eli runsaasti yksilöllisille ja paikallisille täsmennyksille tilaa jättävä."⁶⁵

Nämä täsmennykset ovat hermeneuttisten tulkintojen sekä henkilökohtaisen rationaalisen näkökulman sisäisen koherenssin asioita, kun taas yleisellä tasolla rationaalisuus pyrkii kaikkia koskeviin perusteisiin. Tällä yleisellä tasolla rationaalisten näkökulmien tulisi olla siis sisällöltään yhteneväisiä.

⁶⁴ Ks. tämän työn luku 5 "Evaluative frameworks and practical reason."

⁶⁵ Sihvola 1998, 48

LAJI-IDENTITEETTI JA PERSOONUUDEN KUNNIOITUS

Mikä on kehollisuuden, itsetietoisuuden, itsetulkinnallisuuden ja itsemääräämiskyvyn suhde laji-identiteetin ja persoonuuden kriteereinä? Ne kaikki kontribuoivat siihen, mitä Hegel piti tärkeänä itsetuntemuksen suhteen: ihmisen yleisten piirteiden tuntemusta. Minkä tahansa pois jättäminen vi-
nouttaa nähdäkseni käsitystämme ihmisestä ja sitä kautta käsitystämme itsestämme.

Kuten edellä on tullut esiin, kaikkia ihmisyyden keskeisiäkään aspekteja ei tarvitse pitää persoonuuden aspekteina. Nähdäkseni kyky rationaaliseen itsemääräämiseen, kyky itsetulkinnalliseen itsetoteutukseen tai kyky välittömään itsetietoisuuteen voisivat kukin olla persoonuuden riittäviä ehtoja ilman että persoonien ekstensiossa tapahtuisi muutoksia. Näin on ainakin, jos otetaan huomioon, kuten Taylor ehdottaa, että universaali persoonuuden ja ihmisarvon tunnustaminen kohdistuu ennen kaikkea universaaleihin *potentiaaleihin*: kaikilla ihmisillä on periaatteellinen *kyky* moraalisiin valintoihin ja autonomiaan, itsetulkintaan ja itsetietoisuuteen. Se, ettei tämä kyky ole aktualisoitunut, ja vaikka aktualisoituminen olisi pysyvästi estynyt vammaisuuden tai muun seikan takia, ei poista tätä ihmisarvon ja persoonuuden kunnioittamisen vaatimusta.⁶⁶

Persoonuuden intension määrittämisellä on merkitystä itsetulkinnolle sekä persoonuuden kunnioittamisen sisällölle. On siis käytännön merkitystä sillä nähdäänkö persoonat sekä kehollisina ja itsetietoisina perspektiiveinä että itseäntoteuttavina ja –määrävinä toimijoina. Ajatukseni on, että moraalinen persoonien kunnioituksen vaatimus voi ilmetä kaikilla näillä tasoilla.⁶⁷ Persoonuuden kunnioitus implikoi välillisesti myös erilaista suhtautumista kehollisuuteen ja itsetietoisuuteen, ovatpa persoonat kehollisia ja itsetietoisia käsitteellisen välttämättömyyden tai (kontingentisti) todellisuuden rakenteen ansiosta. Persoonuuden kunnioitus merkitsee tavallaan kaksoisstandardia esimerkiksi elollisiin olentoihin suhtautumisessa: elollisilla olennoilla, jotka lisäksi ovat persoonia, on *oikeus* elämään.⁶⁸

Ajatukseni siis on, että persoonien kehollisten tarpeiden huomioonottamisen eettinen vaatimus koostuu kahdesta asiasta: keskeisten tarpeiden tyydytyksen itseisarvoisuudesta *sekä* persoonuuden kunnioittamisesta.⁶⁹ Persoonille myönnetään oikeus elämään, toisin kuin muille elollisille olennoil-

⁶⁶ Atomism, teoksessa 1985a, 196.

⁶⁷ Ks. Atomism, 191- 196. "Our conception of the specifically human is not at all irrelevant to our ascription of rights to people."(1985a, 193)

⁶⁸ Vrt. Gewirth 1984, 95.

⁶⁹ Jos kehollisuuden sijaan halutaan tarkastella persoonia myös "kappaleina", voisi spekuloida, että suhtaudumme komplekseihin kappaleisiin, jotka eivät ole persoonia, eri tavalla kuin kappaleisiin, jotka ovat myös persoonia. Esi-

le. Elämää voi kunnioittaa laajemminkin kuin persoonien osalta, mutta vain persoonilla on siihen oikeus. Myös hyvinvointiyhteiskunnan tehtäväksi luetaan ennen kaikkea persoonien materiaalisesta hyvinvoinnista ja terveydestä huolehtiminen, ei kaikkien eläimien. Kaiken elämän kukoistamiseen liittyy jonkinlaista eettistä arvostusta, mutta lähinnä vain persoonia tuetaan tässä kukoistamisessa. Näin ollen, "kehollisten persoonien" kohteluun liittyy sellaisia persoonuuden kunnioittamisen muotoja, jota ei kohdistettaisi yhtäältä kehottomiin persooneihin, ja jota toisaalta pelkät kehollisuuteen liittyvät arvot eivät selitä.

Itsetietoinen perspektiivisyys ja yksittäisyyden kokemisen mahdollisuus tuo mukaan uusia eettisesti relevantteja tarpeita sekä myös uusia haavoittuvuuden tapoja (tieto omasta kuolevaisuudesta, oman perspektiivin ainutkertaisuus itselle mutta sen häviävän pieni merkitys ikuisuuden näkökulmasta, toisten yksittäisten ihmisten korvaamaton arvo minulle ja siihen liittyvä menettämisen pelko). Yksilöllä on tarve tuntea olevansa rakastettu tai ainutkertainen myös muiden kannalta. Näiden tarpeiden täyttäminen tai kärsimysten välttäminen on sinänsä merkittävää hyvän elämän kannalta, mutta ne ovat merkittäviä myös persoonuuden muiden aspektien kannalta: omasta singulaarisuudesta ahdistunut ihminen ei kykene itsensä toteuttamiseen eikä rationaaliseen itsemääräämiseen. Tästä jälkimmäisestä syystä persoonien perusturvallisuudesta huolehtiminen voidaan välillisesti nähdä myös poliittisen yhteisön tehtäväksi, eikä pelkästään "merkittävien toisten".⁷⁰

Hermeneuttisella tasolla saavutamme inhimillisen kyvyn kielelliseen merkityksenantoon, joka tuo esiin lisää inhimillisen haavoittuvuuden tasoja, liittyen mielettömyyteen, merkityksettömyyteen, häpeään, identiteettikriiseihin, arvostuksen puutteeseen ja arvokkaiden asioiden menettämiseen jne. Näiden seikkojen valossa voi ymmärtää sen näkemyksen, että vaikka eläimet voivat tuntea kipua ja tuskaa, ne eivät varsinaisesti voi kärsiä. Positiiviselta kannalta, itsensä toteuttaminen on varsin keskeinen tarve inhimillisen hyvän kannalta.⁷¹ Inhimillisen hyvän arvostus koostuu yhtäältä ylipäätään kukoistamisen itseisarvoisuudesta, mutta toisaalta persoonuus kykenee selittämään sen, miksi kaikkien lajien kukoistamista ei pidetä yhtä tärkeänä. Itsetulkinnallisuuteen ja itsetoteutukseen liittyy kulttuuristen oikeuksien viimeaikainen esiintulo. Yhteiskunnan tehtävä on paitsi huolehtia ihmisten vapaudesta ja materiaalisista tarpeista, myös tarjota riittävät kulttuuriset puitteet persoonien itseto-

merkkinä voisi olla vaikkapa suhtautuminen kuolleen ihmisen ruumiiseen, joka ei siis ole enää elossa, saati sitten itsetietoinen, itseään toteuttava tai rationaalinen. Kuolleen ihmisen ruumiin kunnioittaminen ei siis suoranaisesti kohdistu näihin tasoihin, se ei ole elämän tai autonomian kunnioittamista. Vaikka saatamme ylipäätäänkin paheksua kompleksien kappaleiden hajottamista, niin kuolleen ruumiin kohtelemisen on aivan eri asia. Kenties siihen ajatellaan jollain tavalla liittyvän yhä persoonuuden kunnioittamisen vaatimus.

⁷⁰ Ks. MacIntyre 1999, sekä tämän työn luku 9: "MacIntyre rationaalisista, riippuvaisista eläimistä."

⁷¹ Ks. tämän työn luku 8: "Hyvä elämä ja elämän tarkoitus."

teutukselle. Tällaisia oikeuksia ei annettaisi, jos persoonat eivät olisi myös kulttuurisen välittymisen kautta itseään toteuttavia tai tulkitsevia.

Ja lopuksi, keskeistä persoonuudelle on rationaalinen itsemäärääminen. Persoonille annetaan oikeus määrätä itseään koskevissa asioissa. Persoonuuden kunnioittamisen taustalla on ennenkaikkea rationaalisen itsemääräämisen ja autonomian ajatus: jokaisella persoonalla on erityisvastuu omista teoistaan ja omasta rationaalisesta näkökulmastaan. Persoonat ovat myös monin tavoin riippuvaisia ja tätä kautta vastuussa toisistaan: meistä kustakin tulee autonomisia persoonia vain huolenpidon ja auttamisen ansiosta, josta syystä meillä vuorostamme on velvollisuus pitää huolta ja auttaa toisia.⁷²

Tämä vaikuttaa myös siihen, että persoonia tulee muidenkin tasojen osalta kohdella tavalla, joka ottaa tämän autonomian huomioon. Persoonia ei saa pakottaa minkään kulttuuriyhteisön jäseniksi edes tämän kulttuurin katoamisen uhalla⁷³. Persoonien materiaalisista tarpeista huolehtimisen suhteen tietty eettinen rajakohta on materiaalisista tarpeista huolehtiminen siihen mittaan asti, mitä autonomian harjoittaminen edellyttää. Esimerkiksi Habermasin mukaan perustuslaillisesti tulee turvata tällainen taso, kun taas se, kuinka kattavasti hyvinvointijärjestelmä suhtautuu tämän ylittävään materiaaliin tarpeisiin, tulee jättää asianosaisten autonomisesti ja demokraattisesti päätettäväksi.⁷⁴

Kaiken kaikkiaan siis ihminen on kehollinen, itsetietoisuuteen kykenevä, itseään tulkitseva ja toteuttava sekä itseään määräävä olento, jonka kohtelemisen persoonana, päämääränä sinänsä, vaatii ottamaan kaikki nämä puolet huomioon.

⁷² Ks. MacIntyre 1999, sekä luku 9: "MacIntyre rationaalisista, riippuvaisista eläimistä."

⁷³ Vrt. Habermasin (1994b) vastaus Taylorin esseeseen "Politics of recognition."

⁷⁴ Ks. Habermas 1996

LÄHTEET

- Anderson, Joel (1996): "The personal lives of strong evaluators: Identity, pluralism and ontology in Charles Taylor's value theory". *Constellations* vol 3, no 1, 17-38.
- Beiner, Ronald (1995): "Hermeneutical generosity and social criticism". *Critical Review*; 9(4), 447-464.
- Bell, Daniel (1993): *Communitarianism and its critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Flanagan, Owen (1996): *Self-expressions: Mind, morals and meaning of life*. Oxford: Oxford U.P.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frank, Manfred (1999): "Self-consciousness and self-knowledge". Julkaisematon käsikirjoitus.
- Fraser, Nancy (1996): "Multiculturalism and gender equity: The U.S. 'difference' debates revisited. *Constellations*, 3(1). 61-72.
- Gewirth, Alan (1984): "Are there any absolute rights?", teoksessa Waldron (ed.), 91-109
- Gutmann, Amy (ed.) (1994): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton (N.J.) : Princeton U.P.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*
(1993): *Justification and application. Remarks on discourse ethics*. Cambridge Polity Press
(1994a): *Järki ja kommunikaatio*. tekstejä 1981-1989 2. uud. p. Helsinki: Gaudeamus
(1994b): "Struggles for recognition in the democratic constitutional state". Teoksessa Gutmann, Amy (ed.)
(1996): *Between facts and norms : contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge (Mass.) MIT Press
- Hegel, G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Berlin Akademie Verlag
(1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 3. Aufl. 1995
(1994): *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Oulu: Pohjoinen.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horton, John & Mendus, Susan (eds.) (1994): *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hoy, Terry (1990): "The moral ontology of Charles Taylor: contra deconstructivism." *Philosophy and social criticism*; 207-225.
- Kant, Immanuel (1991): *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaunismaa, Pekka ja Laitinen, Arto (1998): "Paul Ricoeur narratiivisesta identiteetistä". Teoksessa Kuhmonen & Sillman (toim.).
- Kuhmonen Petri & Sillman Seppo (toim.) (1998): *Jaettu jana, ääretön raja*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 65.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *The Sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kotkavirta, Jussi (1993): *Practical philosophy and modernity. A study on the formation of Hegel's thought*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Kotkavirta, Jussi (1998): *Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys*. Teoksessa Kotkavirta & Laitinen (toim.)
- Kotkavirta, Jussi & Laitinen, Arto (toim.) (1998): *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*. Jyväskylä: SoPhi
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
(1991): "The Ethics of Inarticulacy". *Inquiry* 34, 155-82.
- Laitinen Arto (toim.) (1998): *Normatiivisuuden lähteet. filosofisia kirjoituksia kritiikin mahdollisuuksista*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 64.
- MacIntyre, Alasdair (1985): *After virtue. a study in moral theory 2.*, corr. ed. London Duckworth.
(1988): *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
(1999): *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.
- Metraux, Alexandre & Waldenfels, Bernhard (toim.) (1986): *Leibhaftige Vernunft*. München: Fink.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam (1992): *Liberals and Communitarians*. Oxford: Oxford UP.
- Nagel, Thomas (1979): *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1986): *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nicholson, Linda (1996): "To be or not to be: Charles Taylor and the politics of recognition." *Constellations*, 3(1), 1-16.
- Quante, Michael: "Manifest versus scientific worldview: uniting the perspectives." *Ilmestyy jornaalissa "Epistemologia"*(Italy).
- Ricoeur, Paul (1992): *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, Amelie Oksenberg (1994): "The Hidden politics of cultural identification". *Political theory* vol. 22 No.1, 152-166.
- Hartmut Rosa (1996): "Cultural relativism and social criticism". *Constellations* vol . 3, No 1.
- Rovane, Carol (1998): *The Bounds of Agency. An essay in revisionary metaphysics*. Princeton, New Jersey: Princeton UP.
- Sauer, James B. (1997): "Language, meaning, and ethics: A phenomenological correlation of morality and self-conscious signification". *Philosophy-in-the-Contemporary-World*. 1997; 4 (1-2), 48-55.
- Sellars, Wilfried (1991): *Science, Perception and Reality*. Atascadero (California): Ridgeview Publishing Company.
- Sihvola, Juha (1994): *Hyvän elämän politiikka : näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Helsinki: Tutkijaliitto
- (1995): "Suomalaisen laitoksen esipuhe", teoksessa Taylor 1995b.
- (1998): "Aristoteelinen yhteisö ja liberalismi", teoksessa Kotkavirta & Laitinen (toim.)
- Smith, Nicholas H. (1997): *Strong hermeneutics : contingency and moral identity*. London Routledge.
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge U.P.
- (1985a): *Philosophical papers 1. Human agency and language*. Cambridge: Cambridge U.P.
- (1985b): *Philosophical papers 2. Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge U.P.
- (1986): "Leibliches Handeln". Teoksessa Metraux, Alexandre & Waldenfels, Bernhard (toim.)
- (1989): *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge Cambridge U.P.
- (1992): *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard U.P.
- (1993): "Engaged Agency and Background in Heidegger" teoksessa *The Cambridge Companion to Heidegger*, Guignon, Charles (toim.) New York: Cambridge U.P.
- (1994a): "Justice After Virtue" teoksessa Horton & Mendus (toim.).
- (1994b): "Reply and Re-articulation" teoksessa Tully (toim.).
- (1995a): *Philosophical arguments*. Cambridge, Mass. Harvard U.P.
- (1995b): *Autenttisuuden etiikka*. Helsinki: Gaudeamus. Suomentanut Timo Soukola, esipuhe Juha Sihvola.
- Tully, James (toim.) (1994): *Philosophy in the age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Waldron, Jeremy (toim.) (1984): *Theories of rights*. Oxford: Oxford U.P.

2. EMBODIMENT MONISM:

CHARLES TAYLOR ON MECHANISM, ACTION AND FREE WILL¹

In an early article *Ontology* Taylor discusses two approaches to the ontology of humans, one with a naturalist bent (Ryle) and one which tries to save our everyday views about agency (Merleau-Ponty). He concludes his article:

“We might sum up the foregoing paragraphs in this way: no-one can say “Man is...” in a philosophical tone of voice, and finish up with anything but a bit of platitude or a bit of nonsense.”(*Ontology*, 141).

Taylor’s sympathies lie clearly on the side of ‘nonsense’, a theoretical or phenomenological language that can disclose aspects of human existence:

“But this is over simple. The nonsense in question is only nonsense from the standpoint of ordinary language or languages of science. It is itself part of a language stratum of its own, which we can learn, as we have the others, and it may enable us to see and understand things about human beings that we wouldn’t otherwise.”(141)²

Taylor’s subsequent career has been more or less devoted to filling in the sentence “Man is...”. He developed his views about humans as purposive agents in *Explanation of Behaviour* (1964). In *Philosophical Papers* (1985) Taylor calls his own project ‘philosophical anthropology’, and continues to struggle with the dichotomy of ‘naturalists’ and what can maybe be called ‘anthropocentrists’. The same is true of later works as well, *Sources of the Self* (1989) and *Philosophical Arguments* (1995).

¹ An earlier version of this chapter was written as an essay for Philip Pettit, who gave a seminar on free will in Columbia University, New York, spring 1999.

² Taylor’s view can perhaps be contrasted to Sellars’s (1991) distinction between “manifest images” and “scientific images”. This corresponds to “ordinary language” and “languages of science” in Taylor’s usage. Taylor suggests that an additional philosophical language (or image) can be created, which tries to unify and tries to bring together the insights of these two conflicting views. It is not reducible to the scientific image nor to the “manifest” image of everyday life. Like there are different everyday views, and different scientific views, there are also different philosophical languages: “There may be others which will teach us more”. Thus there is a threefold distinction: manifest worldview, scientific worldview, philosophical worldview. The first consists of “folk psychology” and what I’d like to call “folk physics” (objects are hard

Some aspects of Taylor's work are very well known: humans as self-interpreting animals and strong evaluators. In this chapter, I will discuss some less well-known aspects of Charles Taylor's work: What is purposive agency as opposed to impersonal events? What is the relation of freedom and determinism? How is the natural scientific worldview linked to our manifest worldview?³

In the first section, I will do some stage setting by presenting the antinomy of mechanism and freedom. In the second section I will discuss the difference between events and actions, and in the third the possibility of a neurophysiological view, which would be sensitive to that difference. In the fourth and fifth, I will discuss, referring to Philip Pettit's microphysicalism, the claim that this view of actions leads to viewing humans as exceptions to general laws of nature, and Taylor's answer to it. In the sixth section, I will compare this view of mind-body –identity to Davidson's anomalous monism and also to nomological monism, which they both reject.

2.1. THE ANTINOMY OF MECHANISM

Discussions about compatibility of free will and determinism focus either on *determinism* as a general theory of the universe (see e.g. van Inwagen) or its' special application to human beings, neurophysiological *mechanism*. Taylor and Malcolm focus on this more specific level⁴. Malcolm defines mechanism as follows:

“By ‘mechanism’ I am going to understand a special application of physical determinism – namely, to all organisms with neurological systems, including human beings. The version of mechanism I wish to study assumes a neurophysiological theory which is adequate to explain and predict all movements of human bodies except those caused by outside forces. The human body is assumed to be as complete a causal system as is a gasoline engine. Neurological states and processes are conceived to be correlated by general laws with the mechanisms that produce movements.”(Malcolm, 126)

and coloured, they move when pushed, we have know-how of their use), the scientific worldview has theoretical entities and regularities and the philosophical worldview tries to combine the two.

³ “Explanation of behaviour” was quite widely discussed, and it influenced among others G.H. von Wright's account in “Explanation and understanding”.

⁴ One section in *Explanation of Behaviour* is titled “Is mechanism conceivable?”. Norman Malcolm wrote later an article “Conceivability of mechanism” and later Taylor continued with “How is mechanism conceivable?”, which he presented in the Study group on the unity of knowledge.

In this sense mechanism can be opposed to living organisms, which (according to some) are not fully determined in the same sense that machines are. I will use 'mechanism' in this deterministic sense. Non-deterministic neurophysiological systems are not 'mechanisms' in this sense; they are either 'organisms' with a degree of self-determination or indeterministic systems of some kind.

The antinomy of mechanism is that it appears at the same time plausible and threatening. It seems plausible to assume that we can "account for the functioning of ourselves and other animate organisms in terms of body chemistry and neurophysiology" in mechanistic terms. On the other hand, there is a fear that "somehow a complete mechanistic explanation would radically undermine our whole complex of notions which centre around freedom and moral responsibility." (Taylor 1985a, 164).

Taylor's way out of this dilemma is to deny the assumption that the accounts of our body chemistry and neurophysiology must be mechanistic or deterministic. A full neurophysiological theory should be sensitive to the purposes our action embodies, it should "save the phenomena" of our everyday views of ourselves as agents. Taylor proceeds by taking up the differences between actions and events and between agents and mere impersonal arenas of events.

Thus Taylor escapes the usual way of arguing for the compatibility or incompatibility of determinism and freedom. The garden-variety determinism often tries to show how freedom is compatible with it, and it seems that this can be done only by deflating freedom in one way or another.

It has been established that in some version of it, determinism is compatible with *the conditional account of freedom*: Agent A could have done otherwise if agent A chose to (Watson 1982a, 2-3). Such a version of determinism can account for the fact that A's behaviour depends on A's choices (or will, intentions, beliefs or desires). Initially, it may seem that this is all we mean by freedom: being free to do what one chooses. There is an impressive list of philosophers, from Hobbes to Davidson, who think that compatibility and the conditional account of freedom in some of its versions suffices. (Davidson, *Freedom to Act*, 63).

Chisholm has argued that this is not full-fledged freedom, because if determinism is true, agent A could not have *chosen* otherwise, and thus in fact could not have *done* otherwise. The fact that she could have

done otherwise, if she had chosen to, changes nothing if she could not have chosen otherwise. A crucial premise is missing, which would state that “Agent A could have chosen to do otherwise”. And that premise is not compatible with determinism. (Chisholm 26-7)

van Inwagen has made a somewhat different argument, claiming that if determinism is true, the laws of physics, together with a statement of the conditions of the universe before my birth, entail every true statement about my physical movements. And because altering the laws of physics and the conditions of the universe before my birth are clearly out of my control, altering the way I act is out of my control. (Watson, 2-3, van Inwagen, 46-53). This too is compatible with me being able to do what I choose to. It is just that my choices are predetermined.

Here, Taylor would probably be on Chisholm's and van Inwagen's side and argue for the incompatibility of free will and determinism, but as Taylor argues that determinism is in the end a false assumption, the compatibility of freedom with it is not Taylor's main concern. Taylor approaches the freedom – determinism –issue by criticizing “determinism” as a possible picture of humans. If Taylor is right, living beings are purposive organisms not exclusively governed by mechanistic causal laws.

2.2. ACTIONS AND EVENTS, PURPOSES AND CAUSES

Taylor's *Explanation of Behaviour* is a lengthy argument against behaviourism. Behaviourism tried to do without 'purpose' and 'intentionality' in explaining action. Taylor tries to show how intentional or teleological explanations of action cannot be reduced to mechanistic, causal explanations of movements.⁵ Subsequently behaviourism has more or less faded away, but some of its ontological

⁵ This distinction, and the different uses Taylor makes of it, have been heavily criticized. See e.g. Audi (1971, 250): “The difference between the logical status of purposive principles and that of lawlike propositions, ..., appears not to exist, and certainly not to be demonstrated by the arguments of Taylor and Malcolm.” Landesman (1965, 345) writes: “We have interpreted the theses extracted from Taylor's book as part of the defence of the view that the principles of ordinary discourse are incompatible with physicalistic principles and assumptions. To the extent that physicalism entails that there can be a causal explanation of behaviour, then, ... there is no incompatibility here.” Sher in “Charles Taylor on purpose and causation” (1975, 38) concludes that “the possibility that all actions may be caused (and, hence, that determinism may be true) is not ruled out by the purposive element of action as analyzed by Taylor”. James D. Wallace writes: “It does not follow from the fact that the behaviour of a certain system is explained by a non-teleological causal theory that the behaviour of the system is not action. Whether or not the behaviour of such a system is action will depend upon whether or not certain of the causal antecedents of the behaviour happen to be intentions”(92) See also D.H.Mellor: “Two fallacies in

presuppositions still live for example in philosophy of mind and the debate about determinism and free will. In this section, I will discuss these ontological presuppositions.

In later articles, Taylor has argued against the computer-influenced theories of mind⁶. According to Taylor, they cannot make sense of the significance of things to agents. The crucial difference between humans (or any agents) and machines is that actions “embody” purposes, whereas action-terms and purposes can be attributed to computers only “derivatively”⁷. The attribution of action-terms to computers is relative to the interests or purposes of the manufacturer or user. Computer computes, but it “also hums, heats up the room, keeps George awake, increases our electricity bill”(1985a, 193). We are not primarily interested in these and that’s why we think “it is a computer, dammit, not a room-heater”(193).

Taylor gives a somewhat fanciful example to illustrate this:

“Indeed, we could imagine two groups, with quite different demands, sharing time on the same device for quite different purposes. The computer also makes clicks in strange patterns, very much valued by some eccentric group of meditation adepts. For them, the machine is a ‘mantric clicker’, while for us it is computing payrolls or chi-squares. But what is it *really* doing? There is no answer to the question for a machine.”(1985a, 193).

Taylor calls this user-relative purpose *a derivative purpose*. A human action can also bear a number of descriptions from users’ and observers’ point of view, but they cannot replace the first-person intention or “original purpose” of the action.

“Thus there are descriptions of things which get done when I act which I can repudiate as action-descriptions: for example, that I move molecules of air when I talk, or even give clicks with my teeth which are highly prized by the eccentric meditation circle. We can imagine that they hire me to come and give lectures in philosophy, and I am puzzled why they keep inviting me back, because they do not seem interested in what I say, and indeed, sink into a deep trance when I talk. There is some sense in which ‘putting them to sleep’ is an action-description applying to me; but we recognize that this applies in a quite different way than, for instance, the description ‘lecturing on philosophy’; and hence we have

Taylor’s Explanation of Behaviour”. As a response to these kinds of criticism, Taylor tries (in “How is mechanism conceivable?”, see below) to clarify his position by asking under what conditions intentional and purposeful action can be seen from the viewpoint of general causal laws. For more sympathetic reviews and further developments of Taylor’s views, see Larry Wright 1972, Arthur J. Minton 1973, and David B. Hausman 1985.

⁶ “Cognitive psychology”, pp. 187-211 in Taylor 1985a.

⁷ In “The concept of a person” (1985a, 97-114) Taylor states that “animals and human beings are subjects of original purpose. That the cat is stalking the bird is not a derivative, or observer-relative fact about it.” (1985a, 99).

a barrage of reservation terms, like 'unwittingly', 'inadvertently', 'by accident', 'by mistake' and so on."(1985a, 195)

Thus action is essentially constituted by its *original purpose*. (This thing does not change from the fact that we can describe this purpose in different, nested, ways: I am writing one letter, a word, a sentence and a monograph.)

Taylor further contrasts explanation by intention and explanation by causal antecedents. Explanation by intention

"requires that we be able to identify as intention or purpose something which is not a causal antecedent in that it is not contingently linked with the behaviour it brings about, and yet is like an antecedent in that it excludes other ones i.e., excludes all explanation by antecedents in normal causal laws."(1964, 43-44).

Taylor draws a distinction between laws governing action and laws governing movement. He claims that if a being's behaviour could be fully explained with the latter, our action-terminology in its present meaning would be idle (see below, section three). In this case, something else would take the place of the distinction between action and movement:

"In fact we would still be able to, and presumably want to, distinguish falling off a cliff, and blinking, from earning our living or running for president, and the first class would be accounted for by the law of gravity or some reflex laws, and the second by our basic laws of programming."(*Ibid.* 43)

Were we to find this kind of laws, the distinction between action and non-action would turn out to be as futile as the Aristotelian distinction between "natural" and "violent" movement. Taylor thinks there are no *a priori* reasons why this could not be the case.⁸ But should this happen, we would have to drop the whole network of action-concepts, including "responsibility", "intentionality" *etc.* Dropping the whole network of action-concepts would be, according to Taylor, "just too preposterous to swallow"(1985a, 169).⁹

⁸ "The fact that 'action' can't be applied in its present sense to beings whose behaviour could be accounted for by non-teleological laws does not itself prove that we are not such beings. The issue remains open."(1964, 48)

⁹ Taylor writes: "We are often wrong in our action-descriptions, but we cannot claim that all our action-descriptions are misplaced ... This 'cannot' does not repose on any argument, but simply on the impossibility of believing that we have been talking nonsense all these millennia"(1985a, 170). Malcolm wants to make a stronger argument: "The speech of human beings is, for the most part, intentional behaviour. In particular, stating, asserting, or saying that so-and-so is true requires the intentional uttering of some sentence. If mechanism is true, therefore, no one can state or assert anything. In a sense, no

Taylor contrasts this “qualitative” view about the difference of actions and events to a “causal” view, which distinguishes actions by the kind of cause, which brings them about, not by any qualitative differences from events.¹⁰

“Actions are events which are peculiar in that they are brought about by desires, or intentions, or combinations of desires and beliefs. As events, actions may be described among other ways as physical movements.”(1985a, 78)

This seems intuitively easy to accept: actions clearly seem to be physical movements and if they were caused by our intentions, it seems that they qualify as action. But Taylor’s “qualitative theory” sees actions as intrinsically directed, as qualitatively different from non-action. “Actions are in a sense inhabited by the purposes which direct them, so that action and purpose are ontologically inseparable.”(1985a, 78). I will take two quotes from Taylor:

“This view involves a clear negation of the first: we cannot understand action in terms of the notions of undiscriminated event and a particular kind of cause; this is to explain it in terms of other primitive concepts. But for the second view, action itself is a primitive: there is a basic qualitative distinction between action and non-action. To the extent that action can be further explicated in terms of a concept like ‘purpose’, this turns out not to be independently understandable. For the purpose is not ontologically separable from the action, and this means something like: it can only exist in animating this action; or its only articulation as a purpose is in animating the action; or perhaps a fundamental articulation of this purpose, on which all others depend, lies in this action.”(1985a, 78-9)

“We cannot understand action by first identifying it as an undifferentiated event (because it is qualitatively distinct), and then distinguishing it by some separably identifiable cause (because the only thing which would fill this function, the purpose, is not separably identifiable). One of the roots of this doctrine is plainly Aristotle’s thesis of the inseparability of form and matter.”(*Ibid.*)

Thus the distinction between an impersonal event and action is that the latter has an internal relation to a purpose. We can empirically compare two explanations by asking whether in the whole succession of events we find a contingent sum of “separably identifiable events” and “separably identifiable causes”

one can say anything. Specifically, no one can assert or state that mechanism is true. If anyone were to assert this, the occurrence of his intentional ‘speech act’ would imply that mechanism is false”(145)

Thus, “the mere proposition that mechanism is true is not self-contradictory. But the conjunctive proposition ‘mechanism is true and someone asserts it to be true’ is self-contradictory”(146). In addition, Malcolm has a different criticism stating that no-one can hold “mechanism” for a *reason* (148). These arguments do indeed show that intentionality is not eliminable, and there seems to be a growing consensus on this point. For example, Dennett (1982, 171) admits that in an earlier work he did not see this, but he has changed his mind. Then he draws into view similar conclusions from Strawson, Hampshire, Sellars and Llewelyn.

or a *whole* whose inseparable aspects are the event and its purpose. “The claim that ‘the purposes’ of a system are of such and such a kind affects the laws which hold at the most basic level” (Taylor 1964, 21).

Taylor contrasts the qualitative view to a causal view, but the qualitative view, too, is concerned with the causal history of the action. “That something is an action in the strong sense means not just that the man who displayed the behaviour had framed the relevant intention or had this purpose, but also that his intending it brought it about.”(*Ibid.*33). “Thus, I may decide, for a joke, to jump as if startled when something occurs, and when it does I may really be startled and jump involuntarily. Or I may decide to stab someone, and, before I can execute my intention, my arm may be pushed.”(*Ibid.*)¹¹

In addition to the role that the qualitative difference between actions and events is supposed to play in relation to the issues of determinism and freedom, Taylor points out two further consequences:

First, the qualitative theory allows for a better account of *agent’s knowledge* (80). In the “qualitative view”, action is directed by the purposes it embodies. The agent is one who is responsible for this direction. Our knowledge of this direction is different from our knowledge of observed objects. “As agents, we will already have some sense, however dim, inarticulate or subliminal, of what we are doing; otherwise we could not speak of directing at all.”(80) Thus there is a distinction between agent’s knowledge and observer’s knowledge.

The causal view cannot draw this contrast between observer’s and agent’s knowledge. Despite this, the causal view can say that we have an immediate, privileged access to our desires or intentions which are the causes of our actions, but of the actions themselves we have only observer’s knowledge, like that of any other external event. (81) Thus the distinction between two kinds of knowledge in the causal view is between “inner” and “outer” reality. “The contrast will be something like that between immediate and inferential knowledge, or the incorrigible and the revisable.”(81)

¹⁰ “Hegel’s philosophy of mind”, “The concept of a person” and “How is mechanism conceivable?” in Taylor 1985a.

¹¹ These have come later to be known as deviant causal chains, see Davidson: Freedom to Act 78-79.

Neither immediacy nor incorrigibility are features of agent's knowledge: "we are never without some sense of what we are doing, but coming to have knowledge is coming to formulate that correctly, and we may only do this in a partial or distorted fashion."(81)

Second, the two views disagree about the relation of consciousness and action. According to the qualitative view, action may be totally unreflecting; "it may be something we carry out without awareness"(84), which here means without conscious awareness, because we have to have some sense of what we are doing. But "following a conscious desire or intention is not an inescapable feature of action. On the contrary, this degree of awareness in our action is something we come to achieve"(84).

This awareness of our action transforms our action, "when we move from unreflecting response, where we act in much the same manner as animals do, to conscious formulation of our purposes. Our action becomes directed in a different and stronger sense. To become conscious is to be able to act in a new way."(84)

Thus the qualitative view holds that "action is not essentially or originally conscious, that to make it so is an achievement and that this achievement transforms it"(84)

According to causal view, actions were distinguished to begin with from events by their mental or intentional causes. It takes for granted what according to the other view is an achievement. This achievement amounts to the transformation, which differentiates humans from animals. The causal view has no room for this transformation: "awareness may allow us to intervene more effectively to control what comes about, but action remains essentially an undifferentiated external event with a certain kind of cause."(84)

To sum up, the "qualitative" differences that the qualitative view takes into account are the intrinsic relation between a purpose and an action and the intrinsic relation of the action to the agent's knowledge. Qualitative differences in these relations are qualitative differences of the action. When it comes to purposefulness or directedness, "the scale runs from blinking, shivering and sneezing, through yawning and laughing, to fidgeting and doodling, then to walking, writing, speaking, where we come to behaviour which is virtually always directed."(1964, 28-29) The agent's knowledge of the action can

be dim, inchoate, unreflected or fully explicit and done in full awareness, and these are qualitative differences of the action itself.

Taylor does not discuss the “interconnection” of ‘external causality’ and ‘directedness’ in any detail, but talking about a scale from sneezing to speaking suggests that there must be some interplay between what is in my control and what is not. Take yawning for an example: some mechanistic causes may make me yawn but to some extent I can control the yawning. I think we must say that many events are *potentially directed*, i.e. they are potentially transformed into actions, potentially governed by laws of action. Thus there must be an internal connection between the laws of movement and the laws of action. Or maybe better, the laws of movement are sublated (*aufgehoben*) in human behaviour, where different levels of external causality and directedness are co-present. “External causation” would thus be an abstraction from a full picture of causal relations. A complete theory of causation would have to account for these internal relations as well. It would have to relate conscious control to routine action and these both to mechanistic causality. Taylor does not provide any detailed analysis of this.

2.3. WHAT KIND OF NEUROPHYSIOLOGICAL ACCOUNT IS POSSIBLE?

Above, I quoted Taylor saying that we would have to drop the network of action-concepts if we found a mechanistic causal law of movements. Why should this be so?

The reason is the conflict between a deterministic causal explanation and a teleological explanation. Even if they can explain the same stretch of behaviour, they differ in the counterfactuals they generate. Taylor argues, quite rightly, that the easy way of denying the conflict between mechanistic and intentional explanations does not succeed. The easy way would be to claim that intentional explanations concern our behaviour as “action” and mechanistic explanations concern our behaviour as “movement”, and thus they concern different things and thus there cannot be any conflict. But there is a potential conflict between an explanation of our behaviour as “action” and as “movement”. The reason why these two accounts are rivals is that (a) they are causal accounts of the same thing and (b) they generate subjunctive and counter-factual conditionals, which are potentially conflicting. The easy solution would deny (a), but according to Taylor, that cannot be justified.

“The fact that the two accounts use different descriptive languages, that of action and movement respectively, does not allow us to conclude that they are talking about different things in any relevant sense, for identity-relations can easily be mapped between the two things described”(1985a, 167)

‘Identity-relations’ may seem an unnecessarily strong word here, but it is clear that performing any intentional action has implications to what my movements are: at least my walking home cannot be compatible with my legs not moving at all.

What about (b)? Let’s assume that we give two explanations to “a given stretch of behaviour” both as action and as mechanistically governed movement. “*Ex hypothesi*, the *explicanda* in these two accounts are compatible, since these represent two descriptions of the same behaviour which has in fact occurred.”(167)

Thus one explanation explains my behaviour as my walking home; the other explains it as mechanistically caused movements. “But this does not mean that the two accounts are compatible, for both generate conditionals, and these have to be compatible at every point if the two explanations are to be judged so.”(167) Thus the mechanistic explanation would have to give an account of what *would have happened* if my intentions would have changed (if I would have seen someone I know, if I would have remembered something and turned back etc.).¹²

Thus, a *harder way* of making the two kinds of law compatible involves finding a systematic relationship between the two accounts and the infinite number of conditionals they create. Is this harder way possible? Taylor believes that *in principle* it might be. “All arguments against the conceivability of mechanism fail because they cannot rule out this possibility of systematic coordination” (171).¹³

¹² David Scarrow (1981) surveys the development from the 50’s dominated by a double-aspect theory, which was defended by “followers of Ryle; interpreters of Wittgenstein; and legions of self-proclaimed philosophers of ordinary language” to different attempts to see reasons as causes: Davidson’s “Actions, Reasons and Causes”(1963), Taylor’s “How is mechanism conceivable?” and Alvin Goldman’s *A theory of Human Action* (1970). Scarrow seems to approve of Taylor’s view that “One can hold, without invoking any objectionable “interference” with natural laws, that in some complex material systems principles are at work which are not manifest in simple parts of nature, principles which are teleological and intentional in form”(Scarrow 1981, 19). He continues, that “if this were the case physicalism might be true, that is, all mental events might be physically embodied, even though mechanism were false. Such a version of the identity theory is evidently quite different from the one which Davidson favored.” In the last subsection of this paper, I try to spell out the difference between the identity-theories of Davidson and Taylor.

¹³ At another point, Taylor points out also the possibility of anomalous identity of the physical and the mental, which escapes systematic coordination. Davidson has subsequently developed “anomalous monism” which saves the causal

Thus Taylor does not accept *a priori* claims that mechanism is inconceivable. Nevertheless, Taylor claims that mechanism must accept some (major) restrictions: it must be modified so that it does not conflict with the intentional explanations. “Any acceptable such account must in fact be coordinated with our everyday account so as to ‘save the phenomena’”(174)

“Saving the phenomena” does not mean that all the explanations we accept in everyday life would be accepted. “On the contrary, we would expect that many of the ideas of our present conventional wisdom would be upset.”(174) Yet, in general it would have to preserve the counterfactuals of the intentional explanations. That this is complicated can be seen from the following example:

“Imagine we are accounting for the following event: a vassal remains covered in the presence of the king, and this he does deliberately as an incitement to revolt, or even perhaps as a signal to his confederates to rise. Now any explanation of this event must support counterfactuals which involve reference to kingship, revolt, the symbolism of uncovering oneself before majesty, and so on.”(1985a, 177-8)

Thus, those kinds of neurophysiological accounts are conceivable, which take the qualitative difference between actions and events into account.

“We can only explain behaviour in terms of what goes on ‘under-the-skin’ if we incorporate ‘under-the-skin’ state-descriptions corresponding to all the wide range of furniture of the human agent’s intentional environment, the inventory of which requires that one explore the entire range of his culture.”(1985a, 178)

This demand should make us less optimistic concerning the possibility of such a theory, but Taylor does not want to rule it out *a priori*.¹⁴ Taylor proposes a prospect of “a future neurophysiological theory”, which would be sensitive to the embodied purposes of actions. This sensitivity would mean that “certain patterns of excitation in the brain and nervous system could be adequately understood in their functioning, conditions and consequences only if we identified them partly in terms of or *in relation to the psychological processes or states they mediate*.”(1985a, 179, italics mine)

relevance of the mental while denying this systematic coordination (Mind-body –identity, 207; Davidson: “Mental Events” in Davidson 1980). I will return to this in section 6.

¹⁴ See also Landesman, 345: “There is, however, no logical impossibility in the supposition that there are laws of a very complex sort which link brain-processes, desires, beliefs, hand movements, mail boxes, and letters with the mailing of the letter. Whether there are such laws is beyond the power of philosophical speculation to determine, just as it cannot determine that there exists a class of events that cannot be causally explained.”

Thus, Taylor's thesis is that a future non-deterministic neurophysiological account could in principle be compatible with human intentional action, by being sensitive to the purposes embodied in them. Other neurophysiological theories cannot explain human behaviour because they create false counterfactuals.

2.4. A NATURALISTIC OBJECTION: HUMAN EXCEPTIONALISM

The problems of Taylor's view can be brought to focus by an objection from the naturalist position.

One proponent of this view is Philip Pettit, who describes his 'microphysicalism' as follows:

"It holds that the empirical world is organised in a hierarchy of levels and that the lower, decidedly material levels - the microphysical levels - are more fundamental."(1996, postscript, 342)

"The distinctive physicalist or microphysicalist postulate - a sort of supervenience thesis - says that if you were to construct a particle-for-particle, law-for-law replica of the actual world from the atomic level down, and do nothing else - not introduce any Cartesian souls, for example - then you would also have constructed a replica in every other respect too: a macrophysical replica, a psychological replica, a sociological replica, and so on." (Ibid.)

Pettit names two intuitions behind this approach:

"The first is that everything in the empirical world - every particular in that world - is composed in some sense out of subatomic materials. And second is that everything that happens in the empirical world happens, ultimately, under the controlling influence of subatomic forces and laws. *There are higher level laws but they do not represent forces independent of those associated with the subatomic.* Thus the higher level laws do not come into conflict with the subatomic, they do not reinforce the subatomic in the fashion of another shoulder at the wheel, and they do not take up any indeterminacy or slack that the subatomic laws leave. If the empirical world is composed and controlled in this microphysical fashion, then we have to think that replicating the microphysical means replicating everything else as well."(342-343, Italics mine)

Taylor agrees with the first intuition, that everything can be seen to consist of subatomic materials, but he denies the second intuition. Not everything happens under the controlling influence of subatomic forces and laws, because 'intentional laws' are in a way independent of these. The microphysicalist would object that this leads to exceptionalism. In Taylor's terms the objection is the following:

"Human beings are after all physical objects; they must therefore obey the laws of physics and chemistry, those which have been found true of all physical objects. It follows that some form of

reductivism must hold, that is, that higher level explanations, like the psychological or the sociological, must be ultimately explicable on a more basic level, in terms of physics and chemistry; on the way down this reductivist road, we would obviously pass a neurophysiological stage.”(1985a, 181)

So if “intentional laws” really do make exceptions to more basic subatomic laws, it seems that we can avoid exceptionalism only with some kind of mind-body –dualism. The exceptionalist claim is that “the laws of neurophysiology (and hence at lower stages those of physics and chemistry) have exceptions at those points where there is conflict with our psychological explanations”(181). In dualism, the interference between mind and matter would become a problem.¹⁵

Taylor argues that this objection may be powerful within the fixed alternatives. Taylor’s strategy is to accept some kind of exceptionalism, and show that it sounds ‘vicious’ merely only because of two equivocations. First, the meaning of “the laws” is ambiguous in expressions like “the laws of physics and chemistry” and “the laws of neurophysiology”. Second, it is unclear what it means for something to “be governed by” these laws or that these laws “apply to” something. In both of these, a general and a specific sense can be differentiated.

First, Taylor’s hypothesis would accept that all behaviour can be accounted for in neurophysiological terms, “only the neurophysiological theory adequate to this purpose will be an enriched one relative to what we know at present” (182-3). Thus in a *general* sense “the laws of neurophysiology” would apply. The more *specific* sense in which “the laws of neurophysiology” can be used means roughly an “account in terms of the presently accepted concepts of neurophysiology and extensions of them”(183). In this specific mechanistic sense the laws of neurophysiology are incompatible with Taylor’s view, but it is the general sense that matters.

¹⁵ “If there were true explanations of behaviour on the psychological level which were not reducible to a neurophysiological account (as a first step, of course, but all the questions of principle can be posed about this first step) and hence were not coordinated with this more basic explanation, then it follows ... either that *the neurophysiological account is inadequate*, that is, that on its own it goes astray at certain points (the points of conflict), *or* else that the psychological account applies to something which the neurophysiological account cannot encompass. But the latter conclusion amounts to some form or other of *mind-body dualism*, for it entails that there is a level of reality accessible to psychological description and explanation, description of which cannot be formulated in neurophysiological terms.”(181, italics mine) Taylor clearly wants to avoid dualism. Charles Landesman (1965) is clearly wrong in seeing the distinction between actions and events as “the new dualism in the philosophy of mind”.

Conflating these two senses must not be done arbitrarily, if there are no good grounds for doing it. And doing this would need an *a priori* argument that the kind of conceptual enrichment Taylor envisages is impossible. But it does not look like such arguments are available. In a similar vein “it would have been as absurd for nineteenth-century mechanist physics to have denied that any conceptual enrichment would be necessary in order to account for physical phenomena.”(183)

I think Taylor is right in pointing out that reductivism, exceptionalism and dualism are not the only alternatives. This may be a very important point, because many “soft determinists” remain determinists mainly because they can accept neither exceptionalism nor dualism.

Nevertheless, it may be worth pointing out, that this need not be the only reason for some people to remain “soft determinists”. I think Taylor is right in insisting that his hypothesis is *one possible* direction that future neurophysiology may take, after a paradigm change. But of course, there are other possibilities as well, and determinists or physicalists have a different view about the best science. They place their bets on the present paradigm or something very much like it. Many of them are well aware of the distinction Taylor makes, but still find it a more promising approach to go with a mechanistic science and a physicalist ontology. For example Ayer:

“A determinist would say that we should be able to account for [someone’s action] if we had more knowledge of the circumstances, and had been able to discover the appropriate natural laws. But until these discoveries are made, this remains only a pious hope.”(Ayer, 17).

Nevertheless, Ayer remains a determinist. Of course, one can remark that Taylor’s hypothesis remains an equally ‘pious hope’ as the determinists’ dream, although it is not clear whether it is actually anyone’s dream.¹⁶

The second equivocation, which Taylor attacks, concerns the meaning of “being governed by”. Taylor scrutinizes what “governed by” or “apply” means in sentences like the following. “If the principles of [physico-chemical] explanations as we know them now are not adequate to account for the behaviour

¹⁶ Before the future science arrives at the scene (and arguably even when it has arrived), getting clear on the alternatives and questioning the relation of scientific assumptions and the philosophically favoured ontological assumptions remains a philosophical task. The philosophical commitment to the ontology of the best science (of the time) remains a non-scientific, philosophical, choice. From this philosophical point of view it is a valuable contribution to show that exceptionalism,

of animate beings, or of men, while remaining generally appropriate for the rest of nature, then surely there must be something very odd about animate beings. For those laws of physics and chemistry which apply to nature in general will somehow not apply, or will at least admit of exceptions, in the case of animals.”(1985a, 184)

Here, too, there is a general and a specific meaning being conflated. In the specific meaning to be governed by a law is *to obey that law, and that law only*. In this sense the law is sufficient to explain all the behaviour of the thing. In contrast, in the general meaning,

“to say that a range of things is governed by a certain set of laws, defining, say, a given force, is not to say that these laws can account for all the behaviour of things of this range; we may have to invoke laws defining some other force to explain what occurs. Moreover, both forces may operate on the same behaviour, so that we have to invoke both together to explain certain events. Such is the case with gravity and electromagnetics, for instance, in physics. To put it crudely, one can lift things with a magnet that otherwise would fall to or remain on the ground”(184).

On Taylor’s view, embodied teleology would be one of the laws that govern behaviour. But this would not mean that gravity and electromagnetics no longer govern the behaviour. Neither electromagnetics nor gravity would be the *only* laws governing the behaviour of humans.

On Taylor’s hypothesis,

“the present principles of neurophysiology, and *a fortiori* those of physics and chemistry, would be supplemented by concepts of quite a different kind, in which, for instance, relations of meaning might become relevant to neurophysiological process. If this turned out to be of explanatory value, then, we could conclude that these new principles also govern the phenomena.”(185)

“In this sense, the new ‘forces’ can be said to ‘interfere’. But it would be absurd to say that our hypothesis entails that the original principles no longer govern the phenomena, that we have found ‘exceptions’ to them.”(185).

Of course, these would be exceptions in the specific sense, but in this sense also the laws of electromagnetics are exceptions to the law of gravity. But in the general sense ‘exception’ would be only the force which “could not be understood in terms of *any* principles”(185). Thus, the exceptionalism-objection is based on a view, which conflates the specific with the general, and Taylor

reductivism and dualism are not the only possibilities. Of course, it would be even more valuable to argue in detail why the embodiment-view ought to be philosophically favoured, and not just one of the possibilities.

identifies here “the deep-seated prejudice that scientific explanation is impossible on other than mechanistic principles.”(185)

I think this is to some extent illuminating, but it leaves some crucial issues open: First, it leaves it open whether some ‘particular’ laws can be by their nature ‘general’ laws. Second, it does not specify the co-operation of the specific laws.

2.5. EVALUATING TAYLOR'S CLAIMS

First, we must ask, whether some physical laws are so general that they must apply to all movement and behaviour, including intentionally governed ones. Assume, for example, that the conservation of matter and energy is such a law: whether it is gravity or electromagnetics, which pulls an object, the total amount of matter and energy is preserved. Even if the functioning of intentional systems is not explicable merely in terms of gravity and electromagnetics, it seems that the intentional systems, too, must obey the general law of conservation of matter and energy. We cannot simply posit “intentional forces” and interpret them as having a material aspect without thus saying that they are part of the sum total of matter and energy. And if we do not interpret them as having a material aspect, it seems we have slid into dualism. We must not deny the possibility of there being general laws like this, and if there are, the intentional laws of action must not make exceptions to them.

Secondly, the co-operation of the specific laws needs some discussing. Above I wrote that there must be an internal connection between the laws of movement and laws of action.

Assume that every force has a scope where it seems to make a difference, where it has effects. For example, electromagnetic forces seem to effect iron bars but not wooden balls. Instead of talking about the “exceptionalism” of iron bars, it seems we must assume that all the different kinds of forces (electromagnetic, gravity, the “intentional forces” etc.) are all affecting all the objects all the time, but sometimes the forces (or the fields) are so weak (or zero) that we can ignore them.

From this point of view it is always the mutual working of gravity and electromagnetics that causes any object (a wooden ball for example), say, drop. There is an electromagnetic field, but the near-to-zero

“pull”, which it has on a wooden ball, does not make a difference in its movements. A wooden ball is not the kind of system, which is visibly affected by electromagnetic fields. Differences in the molecular level fully explain this “exceptionality”, and thus there is no real exception. (In contrast, a truly exceptionalist law would claim something like: an electromagnetic field exists anywhere but not where there are wooden objects). There is an electromagnetic field in this case as well but a near-to-zero force.

The lack of exceptionalism in this case can be further explained by the universal qualitative identity of the constituent protons, electrons and neutrons. Any electron or proton which is part of this molecular system can in principle later become a part of some other molecular system (say, an iron stick) and there electromagnetic forces visibly affect its movements. Thus the total history of the movements of the proton can be explained only if we take both of these forces (or actually the totality of forces) into account. The question “what molecular structure is this proton a part of?” is most crucial in explaining the movement of a proton. “Internally” similar protons act differently when they are parts of different structures.

In the same vein, the same electrons can become parts of a neurophysiological system capable of intentional action¹⁷. And here it may be possible that a new kind of interaction emerges which gives us reasons to postulate a new force. (Alternatively, it may be that this interaction can be explained in terms of the previously existing forces.) Such an emergent force is to be seen as no more “exceptional” than electromagnetics. Any proton can be potentially part of this system as much as it can be a part of an iron stick or a wooden ball. Thus also this “force” must be taken into account globally. Its absence gives “free hands” to other kinds of forces in non-living mechanical world, but whenever such a neurophysiological system is present, this new “force” must be accounted for.

The reservation I made above, that there may be general laws (like preservation of matter and energy) which prevent us from positing new extra forces can now be specified. These “intentional forces” must be part of the general “stack” of forces which are potentially existing all the time, although they actualize only when a suitable neurophysiological system exists. And the general laws (like preservation of matter and energy) must be true of every specific force in this general “stack”.

¹⁷ See “Panpsychism” in Nagel 1979

Thus Taylor's suggestion as to how intentional and mechanic forces or laws can co-operate in 'governing' a thing or a phenomenon is an analogue to the co-operation of gravity and electromagnetism, and I do think this illuminates the issue. It suggests that all the laws (including intentionality) govern all matter, given that it is organized in a suitable way. The fact that a wooden ball is not governed by intentionality isn't any more exceptional than the fact that electromagnetic forces do not govern it. And that electromagnetics, gravity and intentionality jointly govern human movements may be mysterious but it is no more mysterious than the joint effect of electromagnetics and gravity on an iron rod.

If it can be shown that the general laws (like preservation of matter and energy) preclude any new forces like the "intentional force" suggested by Taylor's examples, then Taylor has not escaped the charge of exceptionalism.

The second reservation I wish to express here is that we need a more specific picture of the interdependence of the different kinds of causes, especially the co-operation of the fully conscious, 'merely' intentional (as opposed to fully conscious) and non-intentional factors in governing human behaviour. It seems that some behaviour takes place routinely, we are accustomed or disposed to act in a certain way. We differ from animals in that these dispositions are acquired ones and they can be consciously controlled, we can decide at any time to do something else than our disposed way to act would be. There also seem to be several routines on the run simultaneously and we can control only some of them at the time. Taylor insists that routine action is governed by purposes in the same way that animal action is.¹⁸ Taylor's account leaves the problem of the interconnection between mechanical impulses, routines and conscious decisions unanswered.

¹⁸ I think this can to some extent be illustrated with a railroad-analogue: a pulling of a switch causes a train to take track B instead of the track A, which the train would have taken if no intervention, no causal impulse, had occurred. This is of course only an analogy, but I think something like that might be a model to approach the interplay of a) conscious control, b) "mere" intentionality and c) causality in human action. Forming routines and dispositions is like building the tracks, and the usual movement of the train (say, along the track A) is "merely" intentional or causal ("merely intentional" meaning not consciously controlled at the moment but performed routinely), and conscious control is like pulling the switch, choosing another existing track (track B here) or doing something new, building new tracks. I'm not sure though whether this analogue of "railroad tracks" is illuminating of Taylor's stress on "agent's knowledge" or whether it is in fact closer to the causal view. My suggestion above was that causal and purposive causality must be somehow connected, and the causal relevance of purposiveness must be clarified. In the railroad-analogue a train moves forward on its track, and if no intervention takes place, it will continue to track A. If there is a voluntary intervention, it may change to track B, or stop. I think there are three equally 'mysterious' possibilities: 1) The antecedent events cause A instead of B to happen, 2) The

2.6. NOMOLOGICAL, ANOMALOUS AND "EMBODIMENT" MONISM

Above I have discussed Taylor's attempts to avoid reductivism, exceptionalism and dualism, and made two reservations to it. Still, I think Taylor's suggestion makes a lot of sense, and is worth studying further. It is superior to any anthropocentric claims, which dismiss the idea of neurophysiological explanations of humans straight off, and it is superior to any mechanistic claims, which refuse to see the problem.

In this section I will briefly compare Taylor's "embodiment view" to the two kinds of monism, which Donald Davidson discusses in "Mental events": nomological and anomalous monism. All three are strong on some points and pay the price in accepting some less comfortable views on some other points.

These can all be seen as different responses to the "apparent contradiction about mental events", which stems from the following three principles: (1) The principle of causal interaction: at least some mental events interact causally with physical events.¹⁹ (2) The principle of the nomological character of causality: "events related as cause and effect fall under strict deterministic laws". (3) The anomalism of the mental²⁰: "there are no strict deterministic laws on the basis of which mental events can be predicted and explained" (1980, 208).²¹

antecedent events leave it open whether A or B happens, and one of them "just happens" 3) The agent decides whether A or B happens. Now in the first case there is presumably a group of external causes, which co-determines the case. The tracks and the switch co-determine which track a train takes. In the second case, the totality of causes does not co-determine whether A or B happens. Now what then determines whether A or B happens? Nothing. If it would be something, it would belong to the totality of causes. There is indeed something slightly mysterious about indeterminacy. In the third case, the totality of antecedent causes under-determines whether A or B or ... or X will happen, and the choices of the agent determine which one of these happens. There is something mysterious in agent causation as well. Perhaps one can however agree with Chisholm and Reid that the first case, event causation (or "transeunt causation" in Chisholm's language), is not any less mysterious.

¹⁹ "Thus for example if someone sank the *Bismarck*, then various mental events such as perceivings, notings, calculations, judgements, decisions, intentional actions, and changes of belief played a causal role in the sinking of the *Bismarck*". And further, perception illustrates causality from physical to the mental: "if a man perceives that a ship is approaching, then a ship approaching must have caused him to come to believe that a ship is approaching."(Davidson 1980, 208).

²⁰ Davidson defines mental events as those, which are *describable* in mental verbs.(Davidson 1980, 211) "We may call those verbs mental that express propositional attitudes like believing, intending, desiring, hoping, knowing, perceiving, noticing, remembering, and so on."(210) Taylor's ontological distinction between original and derivative purpose is importantly different. Davidson proceeds in a sense from the observer viewpoint. As Davidson points out this is a rather "generous" class of events. Even the collision of two distant stars can be described so that the description includes some mental terms, for example as occurring at the same time as Jones noticed that a pen started rolling (211). But we can leave aside the difference, because it suffices discuss the overlapping area of what Davidson holds as mental events and what

Davidson suggests that all these three principles can be defended with a specific version of identity theory. Identity theories hold (4) “identity thesis”, i.e. they hold that mental events are identical with physical events, only the description is different. This thesis separates monists from dualists.

Davidson differentiates the token-identity between a particular mental event and a particular physical event from type-identity, the general correlation of kinds of mental events with kinds of physical events. Davidson points out that identity theory has usually been both attacked and defended without making this distinction. “Charles Taylor, for example, agrees with protagonists of identity theories that the sole ‘ground’ for accepting such theories is the supposition that correlations or laws can be established linking events described as mental with events described as physical.”(1980, 212)²²

Thus we have a distinction between two kinds of monism, according to whether they affirm (5) “the principle of correlation”: there are correlations between types of mental and physical events.

That distinction divides monists into those who say mental events are identical with the physical into two camps: *nomological monism*, “which affirms that there are correlating laws and that the events correlated are one”; *anomalous monism*, which “rejects the thesis ... that mental phenomena can be given purely physical explanations.”(213-214)²³

Nomological monists are reductive materialists in holding that mental phenomena can be given purely physical explanations. They drop the idea of the anomalism of the mental, but hold on to the principle of nomological character of causality. The causal relevance of mental events can be preserved in the sense discussed above: someone could have done otherwise if she would have believed/desired/chosen

Taylor holds as mental events. At least some events describable by mental verbs embody, according to Taylor, original purposes.

²¹ Principles 2&3 are later clarified as follows: “There are no strict psychophysical laws because of the disparate commitments of the mental and physical schemes. It is a feature of physical reality that physical change can be explained by laws that connect it with other changes and conditions physically described. It is a feature of mental that the attribution of mental phenomena must be responsible to the background of reasons, beliefs, and intentions of the individual. There cannot be tight connections between the realms if each is to retain allegiance to its proper source of evidence.”(1980, 222).

²² Here Davidson refers to Taylor’s “Mind-Body Identity, a Side Issue?”. I think it’s right to describe Taylor as attacking identity-theories, although according to my interpretation Taylor proposes a version of identity-theory himself. But Taylor criticises fiercely the reductivist “nomological” monism, which has been the main referent of the term identity-theory. And that is why Taylor claims that the relevant issue concerns explanation, not mind-body-identity.

²³ It also separates anomalous dualists from nomological dualists (Davidson 1980, 213).

otherwise. Because of the nomological character, she could not have desired/believed/chosen otherwise, but still the mental events have a causal role of some kind.

I think Davidson is right in arguing that all the three principles, including anomalism of the mental, can be preserved with anomalous monism. The principle of nomological character of causality seems to imply however that the conditional analysis of freedom is the best one can have with anomalous monism. (And Davidson is happy with that, 1980, 63) As we have seen, Taylor's embodiment view can account for a fuller view of freedom of the will.

Taylor's embodiment view gives us a new possibility alongside anomalous and nomological monism, and we can call it embodiment monism. As we have seen, Taylor thinks action embodies purposes, and what is often discussed as "supervenience", Taylor discusses in terms of "embodiment":

"If we describe this relation between the mental event and the physical event on which it depends in terms of the concept of "embodiment", we can say that no mental event can occur without the corresponding physical embodiment: for example, there cannot be thinking without a corresponding pattern of excitation in the brain, pain without some corresponding pattern of excitation in nerves and brain, and so on. Of course, as we have seen above, this embodiment may differ from case to case, but it must always be present." (MBI, 208)²⁴

Taylor drops the requirement of nomological character, but holds on to the correlation view, which Davidson drops. According to my interpretation of Taylor, those events, which are actions, need not be any more lawlike *qua* physical events than *qua* mental events. They are governed by intentions both *qua* physical and *qua* mental. There is a correlation between certain kinds of physical events and certain kinds of mental events, which Taylor tries to capture with the notion of embodiment. Mental events are thus causally relevant in a stronger sense than either anomalous or nomological monism can allow. Thus they are anomalous in the sense that there are no strict deterministic laws governing them, although there are laws that govern mental events: intentional laws. They are anomalous only in comparison to strict determinism, but they are *not anomalous* in comparison to the purposive, meaningful laws that agents freely obey.

²⁴ In Taylor's view the dependence is not one-sided, as supervenience normally implies. My interpretation of Taylor's view is that we can say that also the physical is supervenient on the mental: the pattern of excitation in the brain cannot occur without thinking. It can only be thinking that causes *that* exact pattern of excitation. If the excitation were not governed by intentionality and thinking, the physical events would not be able to follow each other in exactly that sequence they did. If

Thus we can compare anomalous, nomological and embodiment monisms as follows: nomological monism drops the anomalism of the mental, anomalous monism drops correlation and embodiment monism drops the nomological character of causality. Instead of anomalism of the mental, embodiment-view talks about intentionality of the mental. Through actions, intentionality makes a difference in the physical realm as well, and thus the regularity in the physical realm is partly understandable and detectable in terms of intentional regularities.

	ANOMALOUS MONISM	NOMOLOGICAL MONISM	EMBODIMENT MONISM
CAUSAL INTERACTION	Yes	Yes	Yes
NOMOLOGICAL CHARACTER	Yes	Yes	No. Intentionality and embodied purposes make a difference.
ANOMALISM	Yes	No. Mental, too, is nomological	No. Not necessarily any anomaly between intentional regularities of the body and of the mind.
IDENTITY	Yes	Yes	Yes
CORRELATION	No	Yes	Yes
FREEDOM	A could have done otherwise if chose to	A could have done otherwise if chose to	A could have chosen otherwise.

Thus, whatever Taylor achieves, it is achieved at the cost of dropping the premise of strict lawlikeness of physical nature. Should it turn out that agent's behaviour as movements can be explained without dropping the strict lawlikeness of physical nature, the ontological view suggested here would be unmotivated and false. Things are different if the strict lawlikeness of physical nature is "an abstraction". As we have seen, to say that lawlikeness of physical nature is an abstraction is not to deny that for example laws of gravity or laws of electromagnetics are strictly lawlike, or that all the events

the physical events of excitation were governed only by the kind of physical laws, which can be described independently of

fully (or in a relevant way) governed by these laws are lawlike. It is to suggest that *actions* are governed by other, intentional, regularities as well.

There are two senses in which the laws can be taken for abstractions. First, they are abstractions if they are not true of the actual world but only of the ideal world of the scientific postulates. Second, they are abstractions if they are true of only those aspects of physical world, where they have not been “sublated” by “higher” laws. There are hints towards both of these in Taylor’s writings. The argument above concerning the double sense of “laws” and “being governed by” suggests the latter, “abstraction from some aspects”-interpretation. But Taylor also writes:

“Causal relations hold between the particulars, the things and events spoken of in our everyday language. ... By contrast, the “constant conjunctions” or “uniformities of nature” with which scientific laws deal, hold between, one might almost say, abstracted aspects of these things and events.”(Ontology, 133) “The most famous example of a scientific concept which is neither the particular of ordinary language nor the symbol of the mathematical system is the Newtonian “body”. This entity is not really in the same “world” as chairs, tables, houses, and so on, but nor is it in a class with the Euclidian point, line and plane.”(Ontology, 134)

Taylor reminds us of the ontological “gaps” between the ontological commitments of different languages. “It is clear that causal relation on one hand, and law-like uniformities on the other, hold between quite different kinds of thing. This results from the fact that scientific language is a “purged” language.” (134). But Taylor thinks that the world decides how useful the different ontologies to which different conceptual schemes are committed, can be. For example, “This purge has been tremendously useful in extending our knowledge of, and power to change our environment.”(134).

As we have seen, Taylor does think that the different languages can and do conflict when applied to the same world at least in the counterfactuals they generate. Taylor does not support ‘the ostrich strategy’ of denying the conflict. His embodiment view tries to solve the difficulties posed by a combination of the neurophysiological and everyday view of actions, by interpreting ontologically the embodiment of purposes in actions.

‘thinking’, they would have been different. Thus, co-dependence may be a better term for Taylor than supervenience.

This may of course be nonsense both from the standpoint of ordinary life or from that of science, but it seems to solve the problem, or remove the worry, that the ontologies of ordinary language and science, taken together, create. This was the worry of the relevance of the network of action-concepts and the relevance of our notions of our freedom.

Taylor's suggestion has implications to physical theories, and it contradicts the idea that human action is just a complex mechanism in principle (although not yet in practice) explainable in physical theories of today. This implication I find acceptable. But if it could be shown that Taylor's view contradicts also some most fundamental assumptions of our physical worldview (say, conservation of energy and matter), then I think we would have a sufficient reason not to endorse Taylor's suggested solution.

Bibliography

- Audi, Robert (1971): "Intentionalistic explanations of action", *Metaphilosophy* vol.2, No 3, pp. 241-250.
- Ayer, A.J. (1982): "Freedom and necessity", pp.15-23. In Watson (ed.)
- Chisholm, Roderick M. (1982): "Human Freedom and the Self", pp. 24-35 in Watson (ed.)
- Davidson, Donald (1980): *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, Daniel C. (1982): "Mechanism and responsibility", pp. 150-173 in Watson (ed.)
- Hausman, David B. (1985): "The explanation of goal-directed behaviour", *Synthese* 65, 327-346.
- Landesman, Charles (1965): "The new dualism in the philosophy of mind". *Rev. metaph.* 19, 329-345.
- Malcolm, Norman (1982): "The conceivability of mechanism", pp.127-149 in Watson (ed.)
- Mellor, D.H (1968): "Two fallacies in Charles Taylor's Explanation of Behaviour", *Mind*, January 1968, pp. 124-126.
- Minton, Arthur J. (1975): "Wright and Taylor: Empiricist teleology", *Phil. Sci.* 42, pp. 299-306.
- Nagel, Thomas (1979): *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Pettit, Philip (1996): *The Common Mind. An essay on Psychology, Society and Politics*. Paperback ed. with a new postscript. Oxford: Oxford U.P.
- Quante, Michael: "Manifest versus scientific worldview: uniting the perspectives". Appears in *Epistemologia* (Italy).
- Scarrow, David (1981): "The causality of reasons: A survey of some recent developments in the mind-body – problem." *Metaphilosophy* vol.12, No.1, pp. 13-30.
- Sellars, Wilfried (1991): *Science, Perception and Reality*, Atascadero (California): Ridgeview Publishing Company.
- Sher, George (1975): "Charles Taylor on purpose and causation". *Theory and Decision*; 6, 27-38
- Taylor, Charles (1959): "Ontology". *Philosophy* 34, 125-141.
- (1964): *Explanation of Behaviour*. London : Routledge & Kegan Paul
- (1967): "Mind-body –identity: a side issue". *Philosophical review*; 76, 201-213
- (1985a): *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge U.P.
- (1985b): *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*. Cambridge: Cambridge U.P.
- (1989): *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge Cambridge U.P.
- (1995): *Philosophical arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.
- van Inwagen, Peter (1982): "The incompatibility of free will and determinism". In Watson (ed.)
- von Wright, Georg Henrik (1971): *Explanation and understanding*. London Routledge & Kegan Paul
- Wallace, James D. (1968): "Mechanism and Action", *Philosophical Studies* 19, pp. 88-92.

⇒ Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti

Persoonaalisen identiteetin narratiivinen rakentuminen on nykyään yhä useammin esillä identiteetin käsitettä määriteltäessä. Ranskalainen hermeneuttinen filosofi Paul Ricoeur on keskeisimpiä niistä teoreetikoista, jotka tämän käsityksen ovat tuoneet esille. Hän tiivistää identiteettiteoriaansa suuntaviivoja seuraavasti: "Itseymmärrys on tulkintaa; tulkinta itsestä puolestaan löytää, muiden merkkien ja symbolien joukossa, kertomukset ja ensisijaisen välityksen muodon" (Ricoeur 1992, 114). Kertomus on tämän mukaan ensisijainen tapa tulkita itseä eli muodostaa persoona (tai yhteisöä) koskevaa identiteettiä. Ensisijainen se on juuri suhteessa muihin merkkeihin ja symboleihin, jotka kuitenkin voivat myös toimia sopivina välineinä itsetulkinnan muotoutumisessa. Itsetulkintaa ei tässä ymmärrettä kartsiolaisen subjektin välittömäksi itsereflektioksi, vaan kertomusten, merkkien ja symbolien kautta välityneeksi. Näistä kertomukset ovat kuningastie identiteettiin.

1. Identiteetin kaksi merkitystä

Narratiivisuuden teeman keskeisyyttä Ricoeur perustelee sillä, ettei persoonallinen identiteetti ole samuutta. Itseys ja samuus on käsitteellisesti erotettava toisistaan ja itseyyden tematiikan ydin on itsestä kerrottavien kertomuksien välittämä itseymmärrys.

Persoonaalinen identiteetti koskee kysymystä 'kuka?': 'kuka minä olen? keitä me olemme?'. Identtisyys käsitteen yleisemmässä merkityksessä sen sijaan koskee samuutta, samanlaisuutta, samana pysymistä vähittäisten muutosten kautta tai suuristakin muutoksista huolimatta. Nämä vastaavat kysymyksiin 'mikä?' ja 'minkälainen?'. Ricoeur huomauttaa, että erottelu persoonallisen identiteetin ja yleisen identtisyys-

välillä löytyy monista kielistä: identtisyys samuutena (*sameness, idem, Gleichheit, mênête*) ja identiteetti itseytensä (*selfhood, ipse, Selbstheit, ipséité*). Ricoeur käyttää pääasiassa latinankielisiä termejä *idem* ja *ipse*, ja tässä käytämme näitä termejä suomenkielisten (samuus, itseys, identiteetti, identtisyys) rinnalla.

Ricoeurin mukaan näitä ei tule sekoittaa toisiinsa, koska määritelmällä *ipse*-identiteetti pelkästään *idem*-identtisuuden avulla hukataan itseyyden omaavien olentojen erityinen olemisen tapa.

Ricoeurin perustelut narratiivisuuden mukaantuumiseksi persoonallista identiteettiä koskevaan keskusteluun voi jakaa seuraaviksi väitteiksi, joita jatkossa tarkastelemme lähemmin:

1) *Idem*in ja *ipser*in erottamatta jättäminen häiritsee persoonallisesta identiteetistä käytävää keskustelua; silloin sekoitetaan keskenään 'kuka?' ja 'mikä?'-kysymykset (luvat 1.1.-1.3.).

2) Näiden erottaminen tuo esiin sen, että *ipse*-identiteetti on sisäisesti aporeettinen eli sisältää ratkeamattomalta vaikuttavan toisaalta-toisaalta-asetelman. Yhtäältä se on päällekkäinen *idem*-identiteetin kanssa ja toisaalta on *idem*-identiteetin kanssa vastakkainen. Aporeettisuus juontuu ristiriidasta ihmisen kulttuurisen 'toisen luonnon' ja vapaan tahdon välillä (luku 2.).

3) Produktiivinen ratkaisu *ipse*-identiteettiä koskevaan aporeettisuuteen on identiteetin välittyminen tekstien ja erityisesti kertomusten kautta: narratiivinen identiteetti (luvat 3. ja 4.).

1.1. *Iipse*: identiteetti vastauksena kysymykseen 'kuka?'

Persoonaalinen identiteetti määritellään vastaukseksi kysymykseen 'kuka minä olen?':

Kysymykseen voidaan vastata lukemattomilla erilaisilla tavoilla. Vastaus voi olla esimerkiksi luettelo luonteenpiirteitä, fyysisiä ja psyykkisiä ominaisuuksia, elämäntapoja, tietoja sukutaustasta ja elinympäristöstä. Tämän tyyppiset vastaukset kysymykseen persoonallisesta identiteetistä eivät eroa olennaisesti minkä tahansa elävän tai elottoman olion *kuvauksesta*. Ne ovat samuuksia – todellisia, oletettuja tai kuvitteellisia – jotka koskevat persoona.

Iipse-identiteetti tulee kuitenkin erottaa kuvauksesta. Kaikki se, mitä olen tai mitä minusta voidaan sanoa, ei kuulu persoonallisen identiteetin

piiriin. Siihen kuuluvat vain itseni määrittelyyn kannalta merkitykselliset seikat. Charles Taylor (1995, 64–65) havainnollistaa tätä seuraavasti:

Saatan olla ainoa ihmisolento, jolla on tasan 3732 hiusta tai joka on yhtä pitkä kuin jokin tietty Siperian taigassa nököttävä puu, mutta entä sitten? Jos sen sijaan ilmoitan itsemäärittelyni perustaksi kykyni puuke sanoiksi olennaisia totuuksia tai soittaa vasaraklaveeria kaikkia muita etevämmin tai elvyttää esivanhempieni perinteet, sürryn tunnustettavien itsemääritelmien alueelle.

Huomaamme, että silloinkin kun ajattelemme identiteetin kuvauksesta itsestä, koskee se vain merkityksellisiä asioita. Identiteetin merkityksellisyttä ja relevanssia ei voida luonnehtia totuutena korrespondenssimielessä, vaan pikemminkin totuutena hermeneuttisen vakuuttumisen tai 'vahvistamisen' (*attestation*) mielessä. Identiteetin kannalta olennaista on se, minkä voin kokea ja vahvistaa merkitykselliseksi omasta näkökulmastani (Ricoeur 1992, 21–23). Taylorin esimerkkinä palataksemme, jos luku 3732 on jossain yhteisössä pyhitetty, saattaa täsmälleen tuo määrä hiuksia merkitä paljonkin henkilön identiteetin kannalta.

Kun identiteettiä ei määritellä korrespondenssteorian mukaan vaan hermeneuttisena itsensä ymmärtämisenä, voidaan käsittää myös miksi identiteettiin sisältyy niin usein jopa virheellisenä pidettäviä seikkoja. Identiteetin kannalta saattaa olla tärkeää, että pidän itseäni jonakin tai jonkinlaisena, vaikka sitä itse asiassa olisikaan. Sen sijaan että ajattelaa identiteetin olevan oikeaan tai väärään osuva kuvaus itsestä, identiteetti onkin produktiivinen itsen ymmärtämisen keino. Se, että ymmärrän itseni jonkinlaisena, voi myös tehdä minut sellaiseksi. Jos pidän itseäni tavana keskustelemaan sosiologisista teorioista, saattaa tämä identiteettini kannalta tärkeäksi arvioimani seikka auttaa minua opintopyrkimyksissääni. Toisaalta tärkeäksi arvioitu piirre saattaa peittää muita piirteitäni ja hillitä muita kykyjä ja pyrkimyksiäni.

1.2. *Idem*: samuus vastauksena kysymykseen 'mikä?'

Identisyys yleisesti ottaen, *idem*-identiteetti, voidaan jakaa neljään aspektiin. Se merkitsee ensinnäkin *samuutta*, toiseksi *samanlaisuutta*, kolmanneksi samana pysymistä vähittäisten muutosten kautta eli *keskeytymä-*

töntä jätkevyyttä ja neljänneksi *pysyvyyttä ajassa* eli samana säilymistä suuristakin muutoksista huolimatta (Ricoeur 1992, 115–118). Käymme seuraavassa lyhyesti läpi nämä eri merkitykset sekä syitä siihen, etteivät ne riitä persoonallisen identiteetin määrittelyssä.

Samuus merkitsee ensinnäkin *numeerista identtisyttä*: jos havaitsemme esineen kaksi kertaa, emme sano että havaitsemme kaksi esinettä vaan identifioimme sen yhdeksi ja samaksi esineeksi. Numeerinen identiteetti on ykseyttä ja sen vastakohta on moneus. Kysymyksessä on *identifioiminen* eli samaksi tunnistaminen. Numeerinen identiteetti voidaan määrittää eri näkökulmista: jos kirjasta otetaan kahdensadan kappaleen painos, niin kukin näistä kirjoista on materiaalisina objekteina eri yksilö. Kulttuurisena objektina kuitenkin kukin näistä materiaalisista objekteista pitää sisällään yhden ja saman teoksen.

Toiseksi, identtisyys merkitsee *samanlaisuutta* eli *laadullista identtisyttä*: jos vaihdamme kaksi esinettä toisiinsa minkään muun muuttamatta, ovat nämä esineet samanlaisia. Tämän vastakohta ei ole moneus vaan erilaisuus. Laadullinen samanlaisuus on riippuvainen tarkastelun näkökulmasta, joka määrää mikä on riittävä tai keskeinen samanlaisuus: kaksi pesukonetta, joilla ei ole muuta eroa kuin valmistusnumero, ovat samanlaisia pesukoneina, joten naapurukset saattaisivat hyvinkin vaihtaa ne keskenään havaitsematta mitään eroa. Kuitenkin jos niihin tulisi jotain vikaa, niin valmistusnumero on ratkaiseva erottava ominaisuus taakun kannalta.

Laadullinen ja numeerinen identtisyys liittyvät toisiinsa: tunnistamme jonkin asian numeerisesti samaksi sen samanlaisuuden avulla, sen ominaisuuksien perusteella. Tämä ei kuitenkaan riitä, koska yhdellä ja samalla asialla voi olla ajan myötä tapahtuvien laadullisten muutosten myötä erilaisia ominaisuuksia.

Kolmanneksi tarvitaan siis sellainen samuuden kriteeri, jonka avulla kyetään ottamaan nämä muutokset huomioon. Tällainen kriteeri on *keskeytymätön jatkuvuus* yhden yksilön kehityksessä: tammien kehitys siemenestä puuksi, eläimen kehitys syntymästä kuolemaan tai eliölajin sopeutuminen muuttuvaan ympäristöön siten että lajin ominaisuudet muuttuvat. Tämä keskeytymätön jatkuvuus ei siis ole puhdasta samanlaisuutta vaan muutosten vähittäisyyttä.

Kolmannessa samuuden kriteerissä aika tematisoi identtisyuden käsitteeseen muutoksen ja erilaisuuden. Herää siis kysymys siitä, mikä esimerkiksi kasvavassa tammessa pysyy ajan myötä samana. Tämä kysy-

mys avaa näkökulman neljänteen identtisyuden aspektiin: *pysyvyyteen ajassa*, joka on identtisyuden merkityksistä keskeisin ja kattavin (Ricoeur 1992, 2). Pysyvyys ajassa tulee esiin, kun valitsemme kärjistetyin esi-merkin ja tarkastelemme työkalua, jonka kaikki osat vaihdetaan. Työkalun rakenne on tässä esimerkiksi se, mikä säilyy samana ja edustaa ajallista pysyvyyttä muutoksista huolimatta. Kyse ei ole enää keskeyttämättömästä jatkuvuudesta vaan rakenteen pysyvyydestä ajallisesta muuttumisesta huolimatta. (Ricoeur 1992, 117–118)

1.3. *Idem*-identtisyuden riittämättömyys

Persoonaalista identiteettiä tuodaan usein esiin kuvauksena henkilön iästään, sukupuolesta, tavoista ja tottumuksista tai luonteenpiirteistä – seikoista jotka ovat ymmärrettävissä yllä mainittujen identtisyuden aspektien valossa. Mikseivät nämä neljä *idem*-identtisyuden aspektia kuitenkaan tarjota riittävää näkökulmaa persoonalliseen identiteettiin?

Henkilön numeerinen samuus on luonnollisesti edellytys itseydelle ja persoonallisen identiteetille. Numeeriseen samuuteen liittyviä ongelmia on tuottanut Locken aloittamassa traditiossa esille erilaisten scifi-fantasioiden kuren teletransportaation ja muiden hämmentävien tapausten (*puzzling cases*) avulla. Mitä tapahtuu identiteetilleni, jos minusta otetaan täydellinen kopio tai minun kehoni siirretään sähköisesti toiselle planeetalle? Ongelmat ovat ehkä ratkeamattomia ja mielenkiintoisia,kin mutta eivät kuitenkaan kovin merkityksellisiä identiteetin kannalta. Persoonallista identiteettiä käsitellessä voidaan olettaa puhuttavan kehollisista olennoista, jotka asuvat maan pinnalla ja toimivat ihmisolennolle ominaisilla tavoilla. (Ricoeur 1992, 150–151) Samuuden tunnistaminen ei riitä pitkälle henkilön identiteetin käsittelyssä. Henkilön tunnus tai jokin pysyvä fyysinen tuntomerkki saattaa olla riittävä henkilön yksilöimiseen, mutta näillä ei henkilön itseymmärryksen kannalta ole välttämättä lainkaan merkitystä. Henkilötunnukseni pysyy samana, muutunpa ihmisenä identiteetiltäni tai persoonallisuudeltani millaiseksi tahansa, vaikkapa skitsofreeniseksi henkilöksi, jolla on useita rinnakkaisia persoonallisuuksia.

Toiseksi, henkilöitä koskevat yleiset 'kolmannen persoonan' näkökulmasta tehdyt kuvaukset ovat indifferentejä kohteidensa persoonallisuuden suhteen, niiden näkökulmasta eri yksilöt ovat riittävän sa-

manlaisia ollakseen vaihdettavissa toisiinsa. Esimerkiksi lääkärille on tärkeää potilaan terveydentila eikä se, kuka potilas on. Lääketieteen näkökulmasta ei ole merkitystä sillä, kuka taudinkantaja on, mutta potilaalle itselleen on erittäin merkityksellistä, että sairaus on iskenyt juuri häneen.

Samaan tapaan kuin numeerinen identtisyys, myös laadullinen identtisyys on tarpeen persoonallisen identiteetin määrittelyssä: käsitämme itsemme jonkinlaisiksi ja erilaisten samanlaisuuksien kautta hahmotuu se, mikä meille on merkityksellistä. Yleisesti 'kolmannen persoonan' näkökulmasta voidaan kuvailla henkilöiden samanlaisuutta, mutta sitä ei rällaisesta näkökulmasta voida sanoa, onko jokin tietty ominaisuus (esim. luonteenpiirre tai sairaus) keskeistä henkilön identiteetille vai ei. Lisäksi henkilön itsetulkinnan kannalta tärkeäksi voivat muodostua käsitteet, jotka kuvauksina eivät pidä kirjaimellisesti ottaen paikkaansa.

Kolmanneksi, vanhus ei enää monessakaan mielessä ole samanlainen kuin se lapsi, joka joskus oli, mutta on silti sama yksilö. Ja jälleen, kuvattut jatkumot (esim. muutokset hiusten määrässä) voivat olla keskeisiä identiteetille tai saattavat olla täysin epärelevanttejä.

Neljänneksi, vaikka *idem*-identtisyuden keskeisin määre on pysyvyys ajassa, identiteetti *ipsen* merkityksessä ei Ricoeurin mukaan implikoi mitään persoonallisuuden muuttumatonta ydintä koskevia väitteitä. (Ricoeur 1992, 2). Vaikka olisi esimerkiksi niin, että ne atomit ja molekyylit, joista ihminen luonnontieteen näkökulmasta koostuu, vaihtuisivat ihmisen elämän aikana biologisten prosessien kautta samaan tapaan kuin työkalun osat, ei ihmisen fyysilöginen rakenteen pysyvyys riitä havainnollistamaan itseydelle ominaista pysyvyyttä ajassa.

Idem-identtisyys ei siis riitä persoonallisen identiteetin perustaksi. Heideggeria lainaten ongelma asetuu *Daseinin* ja esilläolevien olioiden ontologiseksi eroiksi: siinä missä olioiden maailmaa jäsentävät tietty kategoriat, niin *Daseinille* erityistä olemisen tapaa jäsentävät eksistentiaaliat, joiden tasolle itseys kuuluu.

Itseyden ontologinen status (...) perustuu künteästi kahden olemisen muodon, *Daseinin* ja *Vorhandenheitin*, väliselle erottelulle. Tässä katsannossa omien analyysieni samuuden kategorioita ja Heideggerin *Vorhandenheitin* käsite vastaavat toisiaan samalla tavalla kuin itseys ja *Daseinin* olemisen muoto. (Ricoeur 1992, 309)

Ihmisen olemisen tapa on erilainen kuin esilläolevien 'olioiden'. Oliot sijaitsevat maailmassa, mutta itseään tulkitsevalla *Daseinilla* on oma maailmansa, jonka konstituutioon ihmisen sille antamat tulkinnat vaikuttavat. Vastaavasti 'itsen' pysyminen ajassa on erilaista kuin 'olion'. Heidegger (1962, 351) erottaa substanssin pysyvyyden itsepysyvyydestä (*Selbst-Ständigkeit*):

Ontologisesti, Dasein eroaa periaatteessa kaikesta, joka on esilläolevaa tai reaalista. Sen substanssi [*Bestand*] ei perustu substanssin substantiaalisuuteen vaan eksistoiivan itsen itsepysyvyyteen [*Selbst-Ständigkeit*], jonka oleminen on ymmärretty huoleksi.

Dasein-rakenteen kantajana ihmiselle asiat ovat huolen kohteina merkityksellisiä ja omia. Ihminen on itseään tulkitseva olento, ja ihmisen itsetulkinnat konstituivat sitä, mitä ihminen on. Objektivoiva tarkastelu pelkkänä oliona muiden joukossa hukkaa nämä aspektit kokonaan.

2. Itseyden ajallisen pysyvyyden aporia

Edellä olemme perustelleet Ricoeurin ensimmäistä väitettä, että *idem* ja *ipse* tulee huolellisesti erottaa toisistaan. Ricoeurin toinen väite on, että *idem* ja *ipsum* erottaminen toisistaan paljastaa *ipsum* sisäisen kaksijakoisuuden. Kun tarkastellaan ihmistä itseään tulkitsevana *Dasein*-rakenteen kantajana itseyden merkityksellisuuden näkökulmasta, huomataan että yhdessä ääripäässä itseyden sisällä vallitsee samuutta ja samanlaisuutta: *ipse* ja *idem* kietoutuvat toisiinsa. Ricoeur havainnollistaa tätä ihmisen luonteen pysyvyydellä. Toisessa ääripäässä sen sijaan *ipse* on täysin vapaa *idem*-identiteetistä. Tätä ääripäätä Ricoeur havainnollistaa lupauksen antamiseen ja pitämiseen liittyvällä itsepysyvyydellä. (Ricoeur 1992, 119)

Näiden kahden persoonia koskevan pysyvyyden mallin kaksinaisuus johtuu siitä, että luonteen pysyvyys ilmaisee *idem*in ja *ipsum*in lähes täydellistä päällekkäisyyttä, kun taas uskollisuus itselleen sanansa pitämässä merkitsee äärimmäistä kuulua itsenä ja samana pysyvyyden välillä ja siten vahvistaa näiden kahden redusoitumattomuutta toisiinsa. (Ricoeur 1992, 119)

Itseyden ajallisen pysyvyyden aporeettisuutta koskeva väite perustuu siis yhtäältä siihen, että vaikka kaikki ominaisuuteni muuttuisivat, pysyisin silti itsenäni. Toisaalta ominaisuuteni ovat kuitenkin sitä, mitä olen, enkä voi niihin viittaamatta vastata kysymykseen 'kuka olen?'. Kulttuurisesti ja psyykkisesti ne ovat kerrostuneet osaksi itseäni, 'toiseksi luonnoksi'. Yhtäältä siis ainoa tosi vastaus kysymykseen 'kuka olen?' on väittää kaikki *idem*-tyyliset luokittelut ja vastata vain että 'olen itseni' tai 'tässä olen', toisaalta ainoa tosi vastaus on kertoa kaikki tärkeänä pidettävät *idem*-tyyliset luokittelut. Yhtäältä voin siis vastata kysymykseen 'kuka olen?' vain vastaamalla mitä olen, toisaalta vastaamalla mitä olen, en vastaa kysymykseen 'kuka olen?'.

2.1. Itseys ja lupauksen pitäminen

Lupauksen pitämisessä persooniin liittyvä *itseys* ja *samuuks* ovat jyrkästi erossa toisistaan. Kun lupaan jotakin, kun annan sanani, teen sen tiettyssä mielentilassa, tiettyistä syistä ja tietyissä olosuhteissa. Velvollisuus lupaukseen pitämiseen sitoo minua, vaikka jäljellä ei olisi mitään samaa siitä mielentilasta, niistä olosuhteista, niistä perusteista tai niistä haluista, jotka saivat minut antamaan sanani. Kyse on voluntaarisesta pysyvyydestä ajassa.

Tärkeää ei tässä yhteydessä ole lupauksen pitämisen velvoite vaan lupauksen edellyttämä tai demonstroima itseyden ajallinen pysyvyys. Lupaus ei ole toiminnan ohjelmointia tai käyttäytymiskoodia, jota olisi mahdoron rikkoa. Se on ihmisen tahdon vapauteen liittyvä mahdollisuus määrittää itsensä: vaikka olisin katsomuksiltani ja tottumuksiltani muuttunut täysin erilaiseksi, niin voin yhä pitää lupaukseni.

Lupauksen pitämiseen liittyvä itseyden ajallinen pysyvyys on täysin 'vapauden valtakuntaan' ja ihmisen aktiiviseen puoleen kuuluva asia: olen päättänyt, antanut sanani ja vaikka mikä tahansa muuttuisi, lupaukseni sisältämä velvoite ei tule muuttumaan. Lupauksen antamisen ja pitämisen määrittävät itseyttä tietyllä tavalla, tuovat ajallista pysyvyyttä, jota 'luonnostaan' ei puhtaaseen itseyteen liity. Toisin kuin luonnonoloiden, 'vapauteen tuomitun' itsen täytyy tuottaa tämä pysyvyys itse.

2.2. Itseys ja luonne

Toisessa ääripäässä identiteettiin liittyvä pysyvyys ajassa muistuttaa esillä-olevien olioiden substantiaalista pysyvyyttä. Lupausten pitämisen 'itsepintaisuuden' vastakohtaa edustaa luonteen pysyvyys, jossa *ipse* ja *idem* kietoutuvat toisiinsa.

Ricoeur tarkoittaa luonteella sellaista "kestävien dispositioiden joukkoa, jonka avulla persoona tunnustetaan." (Ricoeur 1992, 121). Kestävillä dispositioilla tarkoitetaan 'hankittuja tottumuksia' ja 'samastumisen' myötä omaksuttuja piirteitä. Luonne siis yhdistää itseyden samuuteen, samaksi tunnistamiseen ja identifikaatioon, keskeytymättömään jatkuvuuteen sekä pysyvyyteen ajassa. (Ricoeur 1992, 122-123)

Ricoeur määrittelee luonnetta ensinnäkin 'tottumuksen' käsitteen avulla. Tottumus muodostuu jonkin toimintamallin sedimentoituessa persoonallisuuden kerrokseksi. Muodostuneiden tottumusten avulla ymmärrämme itseämme (*ipse*) jonkinlaisena (*idem*). Voidaan sanoa itseyden ja samuuden olevan tässä tapauksessa päällekkäisiä. Jokainen toimintamalli on kuitenkin aluksi innovaatio. Vasta muodostuessaan itsepintaiseksi tavaksi eli kerrostuessaan tottumuksiksi toimintatapa peittää siihen alunperin liittyneen innovatiivisuuden aspektin. Rutiinien, tapojen ja tottumusten muodostuminen jähmettää innovaatioiden sisällöt 'toiseksi luonnoksi', taipumuksiksi jotka kuuluvat erottamattomana osana persoonaani ja jotka myös vaikuttavat käyttäytymiseeni kuten luonnolliset tosiasiat vaikuttavat. Toimintamallit eivät ole osa identiteettiä sellaisenaan, vaan vasta toiseksi luonnoksi sedimentoituneina. Ne ovat konkreettisia ja ajallisesti pysyviä vastauksia kysymykseen 'kuka olen?'

Tottumuksen lisäksi identifioitumisesta arvoihin, normeihin, ihanteisiin, esikuviin ja sankareihin määrittävät luonteelle ominaista samuutta. Tunnistaessamme arvostamiamme asioita tunnistamme itsemme silloin kun olemme sisäistäneet identifikaatiot osaksi itseämme. Identifikaatioita voidaan kuvata esimerkiksi freudilaisen ylimmän rakenteella, jolloin identiteettiä kestävä osa on juuri samastumiset. Nämä ovat seikkoja, joiden perusteella henkilö on tunnistettavissa luonteensa perusteella ja samalla itseyden ajallisen pysyvyyden muoto.

Arvoihin samastumisen myötä huomataan, että identiteettiin kuuluu eettinen aspekti. Kysymys on eri asiasta kuin arvojen tai normien pitäminen päteväenä: voin pitää joitain arvoja, normeja tai ihanteita pätevinä

sinänsä tai pätevinä joidenkin toisten näkökulmasta, mutta en silti identifioitu niihin itse: ne eivät ole oleellisia siitä näkökulmasta, mitä minä itse olen.

Uusaristoteliset tai kommunitaristiset kirjoittajat ovat painottaneet näiden identifioitumisen merkitystä identiteetin kannalta. He kritisoivat sellaisia käsityksiä, joiden mukaan ihminen voi täysin vapaasti valita tai tahdonalaisesti määrittellä itsensä, eli käsityksiä jotka painottavat yllä esiteltyä identiteetin ääripäätä, jossa *ipse* ja *idem* ovat täysin erillisiä toistaan. Uusaristotelisesta näkökulmasta kasvamme sisään joihinkin tapoihin ajatella, joihinkin tapoihin arvostaa ja identifioidumme niihin. Näiden arvojen ja normien loukkaukset loukkaavat meitä. Ilman tällaista identifikaatiota arvot ja normit jäisivät ulko-kohtaisiksi ja tehottomiksi vaatimuksiksi, lisäksi identiteettimme jäisi määrittymättä.

Charles Taylor (1989, 27) kirjoittaa:

Sen tietäminen, kuka olen, on osa sen tietämistä, missä seison. Identiteettini määrittelevät sitoumukset ja identifikaatiot, jotka tarjoavat kehyksen tai horisonnin jonka sisällä voin yrittää määrittellä ta-pauskohtaisesti mikä on hyvää tai arvostettavaa tai mitä tulisi tehdä tai mitä ihailen tai vastustan. Toisin sanoen, se on horisontti jonka sisällä kykenen määrittämään oman paikkani.

Tottumusten muodostumisen ja eettisten samastumisten myötä Ricoeurin mukaan *ipse* ja *idem* lankeavat yhteen. Luonteen avulla voidaan vastata kysymykseen 'kuka minä olen' vastaamalla kysymykseen 'mikä minä olen': "Character is truly the 'what' of the 'who'" (Ricoeur 1992, 122).

2.3. Muuttuuko ihminen (ja mihin suuntaan)?

Ricoeurin mukaan sekä lupausten pitämisen että luonteen pysyvyyden havainnollistamat ääripäät kuuluvat persoonalliseen identiteettiin. Ricoeur on samaa mieltä kommunitaristien kanssa siitä, että jälkimmäistä tarvitaan, mutta ei kuitenkaan yhryisi Charles Taylorin yksipuoliseen näkemykseen sitoutumisen ja identifikaatioiden keskeisyydestä:

Jos he menettäisivät tämän sitoutumisen tai identifikaation, he olisivat ikään kuin ulapalla; monien tärkeiden kysymyksien osalta he eivät enää tietäisi asioiden merkitystä heille itselleen. Tämä tilanne tietyistä herää joillekin ihmisille. Kutsumme sitä 'identiteettikriisiksi', akuutiksi suunnan kadottamiseksi, jonka ihmiset usein ilmaisevat sanomalla etteivät tiedä keitä ovat, mutta joka voidaan nähdä myös radikaalina epävarmuutena siitä, missä heidän paikkansa on. Heitä puuttuu kehys tai horisontti, jonka puitteissa asiat voivat saada staabiin merkityksen, jossa elämän mahdollisuudet voivat näyttäytyä hyvinä tai merkityksellisinä tai huonoina ja triviaaleina. Kaikkien näiden mahdollisuuksien merkitys on kiinnittymätön, epävakaa tai määrittymätön. Tämä on kipeä ja pelottava kokemus." (Taylor 1989, 27–28).

Jos tällainen 'luonteeksi' ja 'luonteenpiirteiksi' käsitetty stabiilius nähdään itseyyden ja merkityksellisen elämän ehtona, niin arvojen, normien ja identifikaatioiden epävakaus epäilemättä vaikuttaa "kipeältä ja pelottavalta". Mutta kipeys ja pelottavuus hälvenee mikäli nähdään, että luonteen samuus koskee puhtaassa muodossaan vain itseyyden toista ääripäätä. Itseyyden pysyvyys ajassa on tämän lisäksi myös tahdonalaisesti tuotettava.

Stabiiliuden vaatimus voidaan kyseenalaistaa luonteen muuttumisen näkökulmasta: eikö syntyneiden tottumusten ja identifioitumisten tulisi olla aina kyseenalaistettavissa, eikö muutoksen tulisi aina olla mahdollista? Lisäksi voidaan kyseenalaistaa romanttinen näkökanta, jonka mukaan muutoksen autenttinen suunta olisi jo determiinoitunut jonkin sisäisen 'muotin' avulla.

Ricoeur hahmottaa itseyydessä kaksi ääripäätä ja välttää nämä kommunitaristien ongelmat.

Ratkaisu tuntuu lupaavalta: se välttää sekä voluntaristien että kommunitaristien yksipuolisuuden, se ei painota tulevaisuutta eikä menneisyyttä, aktiivisuutta eikä passiivisuutta.

Ratkaisu kuitenkin vaatii käsityksen siitä, miten nämä kaksi aporetista ääripäätä ovat liitettävissä toisiinsa: mikä on niitä välittävä tekijä? Seuraavaksi siirrymme käsittelemään Ricoeurin kolmatta teesiä, jonka mukaan tekstit, erityisesti kertomukset tarjoavat produktiivisen välityksen *ipsei* kahden ääripään välille.

3. Ricoeurin teoria kertomuksesta

Esittelemme tässä luvussa narratiivisen tekstin ja kertomuksellisen ymmärtämisen muodon yleisiä piirteitä niitä osin kuin on välttämätöntä identiteetin teeman kannalta. Ricoeurin huomio identiteetin narratiivisuudesta nojaa vahvasti hänen kertomusteoriaansa. Narratiiviseen identiteettiin palaamme seikkaperäisemmin kirjoituksen neljännessä luvussa.

3.1. Välittyminen ja teksti

Kertomuksen teoria on erityistapaus yleisemmästä hermeneuttisesta tekstiteoriasta, jota Ricoeur on kehitellyt useissa kirjoituksissa (esim. Ricoeur 1991a). Ricoeurilla kertomus on tekstuaalinen käsite; kertomus on kirjallinen muoto. Ricoeur ei painota tietoisuuden käsitettä tai kertomuksellisuutta 'päänsisäisen' reflektion muotona, vaan ratkaisevaa on tekstin suhde elämiseen.

Subjektin ja tekstin suhdetta ei suinkaan tule käsittää itseensä sulkeutuvan 'cogito-subjektin' ja itseensä sulkeutuvan teksti-objektin suhteena. Ricoeurin mukaan tulee painottaa yhtäläisesti kirjoittamista, tekstiä ja lukemista. Kertomus ei siten ole pelkästään tapahtumien kirjaamista, esimerkiksi kirjoittajan kokemuksen maailman dokumentaatiota tai tapahtumien kirjaamista sinä järjestyksessä ja niissä merkityksissä, joissa ne tapahtuvat. Toisaalta Ricoeurin esittämä kertomuksen teoria ei tarkastele narratiivista pelkästään tekstinä. Kertomuksen analyysi ei tyhjene koko laajuudessaan narratologian, dekonstruktioismin tai muun tekstiä eksplikoivan tutkimusmenetelmän avulla. Vaikka tällaiset tutkimussuuntaukset ovat omilla rajoillaan täysin oikeutettuja ja hyödyllisiä, ne eivät avaa kertomusten ymmärtämiseen liittyviä kysymyksiä. Ricoeurin kertomuksen teoria ei liioin ole pelkästään lukemisen kokemusta eksplikoivaa teoriaa. Ricoeurin tarkoituksena on syntetisoida nämä kolme kertomuksen osaa yhden kokonaisteorian piiriin.

Ricoeur painottaa välittymisen, välittämisen tai mediaation käsitettä. Välittäminen tarkoittaa joidenkin asioiden välissä, siltana tai yhdyssiteenä olemista. *Terraps et Recitissä* Ricoeur esimerkiksi päätyy siihen, että narratiivinen aika välittää subjektiivisen kokemuksen ajan ja objektiivisen tapahtumisen ajan välillä. Ajan käsitteessä on kolmas aspekti,

joka toimii sekä itsenäisenä ajan kolmikantaisen käsitteen edustajana että kahden muun yhdyssiteenä.

Kertomuksellinen teksti on myös tällainen välittäjä. Tekstin maailma on toiminnan maailman ja lukijan maailman välissä, niiden välittäjänä ja ymmärryksen avittajana. Tapahtumisen ja toiminnan ajallinen maailma tulee uudella tavalla käsitettäväksi, kun se välittyy narratiivisen esityksen kautta. Ytimekkäästi Ricoeur toteaa tekstin luonteesta: "se on välitymistä ihmisen ja maailman, ihmisen ja ihmisen ja hänen it-sensä välillä." (Ricoeur 1991b, 27)

Kertomuksen tarkasteleminen tekstin kautta välittyneenä toiminnan maailman ymmärtämisenä tuo esiin etäisyyden, joka ymmärtämisen ja toiminnan välissä on. Ymmärrämme toisin kun ymmärrämme asioita etäältä. Hermeneuttisesta näkökulmasta kysymys on etäännyttämisen momentista. Gadamerin *Verfremdung*-käsitettä soveltaen Ricoeur käsittää tekstin vieraantuneena alkuperästään, tapahtumisen ja elämisen maailmasta. Vieraantuminen ei kuitenkaan ole traagista alkuperän kadottamista, vaan päinvastoin produktiivista etäisyyden saavuttamista. Tekstin sallima etäisyys tekee mahdolliseksi tarkastella tapahtumia ja kokemuksia toisin. Teksti on produktiivisen imaginaation (mielikuvituksen) paradigmatiivinen muoto. Juuri tekstin etäisyys toiminnan ja elämisen maailmasta tekee mahdolliseksi sanoa jotakin uutta, jotakin muutakin kuin vain sen, mikä toiminnan tilanteessa on ollut mahdollista. Kevin J. Vanhooser (1991, 49) toteaa:

Tekstuaalisen kokonaisuuden projisoima maailma sallii toiminnan mahdollisuuksien tutkimisen ja siten 'fiktiiviset kokemukset'. 'Fiktiivisillä kokemuksilla' Ricoeur ymmärtää virtuaalisen tavan asuttaa esitettyä maailmaa. Ricoeurin mukaan *fiktiivisen kertomuksen erityyinen tarkoituks on sen tarjoama uusi maailma*, uusi tapa nähdä asioita ja mahdollisuuksia.

On yksinkertaistava ja harhaanjohtava kanta, että tekstin maailman pitäisi kuvastaa toiminnan maailmaa sellaisena kuin se on tai on ollut. Tekstin maailma voi, kuten Vanhooser esittää, tuoda esiin mahdollisuuksia, tarjota uuden maailman. Kysymys on silloin tekstin maailman ymmärtämisestä, ei kirjoittajan intentioiden. Kirjoittajan intentiot samoin kuin toiminnan maailman alkuperäinen konteksti ovat tekstin kautta yksinkertaisesti saavuttamattomissa. Niinpä tekstin maailma on

fiktiivinen uusi maailma, joka ilmaisee olemisen mahdollisuuksia pikemminkin kuin toistaa elämisen faktuaalisuutta.

Tekstiin liittyy kaksinkertainen poissaolo. Toisaalta tekstin syntymissä eli kirjoittamisen tapahtumassa lukija on poissaoleva. Teksti tuotetaan määrättyissä olosuhteissa, kirjoittajalla on intentioita ja tarkoituksia, joiden perusteella hän luo tekstistä juuri sellaisen kuin hän luo. Mutta sitä kirjoittaja ei voi koskaan tietää, missä olosuhteissa ja merkityssuhteissa lukija kohtaa tekstin. Vastaavasti lukemisen tapahtumassa tekstin kirjoittamisen olosuhteet ja kirjoittajan intentiot ovat tavoittamattomissa. Lukijan edessä on teksti, eivätkä alkuperäiset olosuhteet tai kirjoittajan elämykset ja intentiot. Tekstin ymmärtämisessä on kyse näin ollen toisenlaisesta ymmärtämisestä kuin keskustelutilanteessa, jossa voimme aina kysyä keskustelukumppaniltamme mitä hän sanoillaan tarkoittaa. Tekstitäkin voimme kysyä, mutta teksti ei koskaan vastaa täsmäntäviillä vastauksilla kuten dialogikumppanimme, vaan meidän tulee itse tulkita tekstin merkitys. (Ricoeur 1991a, 105–124)

3.2. Kolmivaiheinen mimesis

Narratiivinen teksti on erityinen tekstin laji. Narratiivinen teksti on kokonaisuus kuten muutkin tekstit. Sille ominainen ja muista teksteistä erottelava piirre on tapahtumien ajallinen organisointi. Kertomuksessa on alkukohta, keskikohta ja loppu, kuten Aristoteleen runousopista lähtien on oivallettu.

Narratiivisen tekstin ajallinen organisaatio muodostetaan toimenpiteellä, jota Ricoeur kutsuu Aristotelesta seuraten termillä *mythos*; termi on suomennettavissa *juonellistamiseksi*. Toiminnan maailma juonellistetaan seurattavissa olevaksi ja ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi. Narratiivisessa tekstissä on kysymys toiminnan maailman jäljittelystä mutta ei kuitenkaan sen toistamisesta sellaisenaan. Jäljittelyä aspektia Ricoeur kutsuu jälleen Aristotelesta seuraten käsitteellä *mimesis*.

Mimesis ja *mythos* kietoutuvat kertomuksessa yhteen. "Mimesis on toiminnan *mimesistä* ja mikä tekee tällaisesta jäljittelystä (...) tuottavaa aktiveettia on tapahtumien järjestäminen juoneksi: toiminta, jota Aristoteles kutsuu *mythokseksi*." (Ricoeur 1991c, 138) Juonellistaminen, *mythos*, on tuottavaa – ei suinkaan sen vuoksi, että kertomuksessa sepitettäisiin kirjoittajan vapaasti leijuvaan mielikuvitukseen perustu-

en jotakin mitä ei oikeastaan tapahtunut – vaan siksi, että siinä toiminnan maailman heterogeenisia elementtejä syntetisoidaan yhdeksi tekstiksi. Tapahtumien maailma on ymmärrettävissä narratiivisen tekstin välittämänä toisella tavalla kuin alkuperäisissä olosuhteissa juuri siksi, että tekstin maailmassa heterogeeniset elementit syntetisoituvat yhdeksi tekstin kokonaisuudeksi.

Mimesis-käsitteen ilmeisin merkitys on, että jokin kuvitteellinen tai todellinen tapahtumajoukko kuvataan tekstuaalisen muodon saavana kertomuksena, narratiivisena tekstinä. Narratiivinen teksti on toiminnallisen tapahtumajoukon kokonaisuudeksi integroitu esitys. ”Se mitä kerrotaan on erityinen tarina, yksi ja kokonainen itsessään.” (Ricoeur 1991b, 21)

Mimesis-käsitteen merkitys ei rajaudu pelkästään tekstin tuottamiseen. *Mimesis* viittaa kolmivaiheiseen prosessiin, joista narratiivisen tekstin tuottaminen on vain yksi osa. Esiymmärrys, juonellistaminen ja uudelleenymmärtäminen muodostavat yhdessä narratiivisen prosessin. Näistä käytetään nimityksiä *mimesis*, *mimesis* ja *mimesis*.

Toiminnan maailma ei ole kertomuksen hermeneutiikan näkökulmasta merkityksiltään tyhjiö vaan aina jo symbolisesti välitynyt ja merkityksinä ymmärretty. Juuri tämän vuoksi siitä voidaankin kertoa merkityksellisiä kertomuksia. Toiminnan maailman alkuperäistä ymmärtämistä voidaan kutsua esiymmärryksi ja siihen viitataan *mimesis*:llä. Kertomus järjestyy tekstin maailmaksi ja se kertoo esiymmärrettystä maailmasta yhtenä poeettisena kokonaisuutena. Tätä tekstuaalista kertomusta koskevaa aktiviteettia kutsutaan *mimesis*:ksi. Kertomus ei kuitenkaan jää tekstin imaginaariseen maailmaan, vaan tulee luetuksi ja omaksetuksi. Kun tekstin maailman ja lukijan maailman horisonit kohtaavat, teksti tuottaa lukijalle uuden ymmärryksen tapahtumisen maailmasta. Tätä soveltavaa omaksumista kutsutaan *mimesis*:ksi.

Seuraavassa kolmivaiheisen *mimesiksen* teoria esitellään seikkaperäisemmin (Ricoeur 1984, 52–87; 1991c).

Mimesis. Toiminta, johon kertomukset viittaavat, ei koskaan tapahdu merkitykseltään tyhjiössä, vaan on aina vähintään jollakin tasolla esiymmärretty. Esiymmärryksen Ricoeur jakaa kolmeen alueeseen: toiminnan rakenteeseen, symbolisesti välittyneisiin merkityksiin ja käsitykseen ajallisuudesta. Toiminnan rakenne, symboliset käytännöt ja ajallisuus ovat kertomisen edellytyksiä yhtä suurena määrin kuin sen tuotoksiakin. ”Juonen sepittäminen perustuu toiminnan maailman esiymmär-

rykseen, jossa on merkityksellisiä rakenteita, symbolisia resursseja sekä temporaalinen luonne.” (Ricoeur 1984, 54)

Ensinnäkin, toiminta eroaa rakenteeltaan pelkästä fysikaalisen maailman tapahtumisesta. Toisin kuin ’pelkkään’ tapahtumiseen, toimintaan voidaan soveltaa toimintakäsitteiden verkostoa: toiminnassa on erilaisia elementtejä, kuten päämääriä, motiiveja, intentioita, toimijoita ja interaktiivinen rakenne. Kertomus viittaa aina näihin jo olemassa oleviin toiminnan sisäisiin rakenteisiin. Mutta narratiivi ei pelkästään viittaa niihin tai representoi niitä, vaan antaa niille narratiivisen muodon, joka yhdistää näitä toiminnan rakenteeseen kuuluvia heterogeenisia elementtejä.

Toiseksi, toiminta ei tapahdu merkityksenannon kannalta koskaan tyhjiössä. Toiminta on aina jo symbolisesti välitynyt. ”Jos inhimillistä toimintaa voidaan kertoa ja poetisoida, on tämä sen ansiota, että se on aina artikuloitu merkein, säännöin ja normein.” (Ricoeur 1991c, 141). Symbolisella välityksellä tarkoitetaan siis tapahtumiin liittyviä merkityslatauksia, jotka ovat merkkiin, symbolien, kertomusten, normien ja muiden diskursiivisten merkitsemistapojen läpitunkemia.

Kolmanneksi, toiminnalla on ajallinen luonne. Toiminnan sisäinen temporaalisuus on järjestäytyneenä muuksikin kuin pelkiksi nyt-hetkien peräkkäisyysiksi, se rakentuu ymmärrykselle menneestä, nykyisestä ja tulevasta. Toiminnan ymmärtäminen tuskin koskaan tapahtuu ilman ajantajua ja ajallisuuteen ladattuja merkityksiä.

Näissä kolmessa toiminnan esinarratiivisessa ymmärtämisen muodossa on Ricoeurin mukaan ensimmäinen *mimesis*, johon tekstuaalinen ja kirjallinen toinen *mimesis* viittaa. Huomattakoon, että ensimmäistä *mimesistä* ei aseteta Ricoeurin teoriassa ensisijaiseen tai autenttiseen asemaan, kuten joissakin fenomenologisissa teorioissa (esim. David Carrin myöhemmin esiteltävässä). (Ricoeur 1984, 54–64)

Mimesis. Narratiivisuuden ilmeisen ytimen muodostaa narratiivinen konfiguraatio, tekstiksi kiinnittäminen. Narratiivi konfiguroituu *myöskosen*, juonellistamisen kautta tekstiksi, jossa integroituvat toiminta ja esitetyt tapahtumat. Kertomus saa juonellistamisen kautta kokonaisvaltaisen luonteen alkuineen ja loppuineen; tapahtumat eivät ole siinä toistaan erillisiä sattumuksia, vaan kertomuksen esittämässä merkityksellisessä suhteessa toisiinsa.

Kuten esiymmärtämisesäkkin, Ricoeur näkee juonellisessa integroitumisessa ja välittämisesä kolme puolta. Juoni integroi toiminnan heterogeeniset elementit kokonaisuudeksi, tapahtumat toistensa yhteyteen

sekä syntetisoi toiminnan ajan yhdeksi narratiiviseksi ajallisuudeksi. (Ricoeur 1984, 64–70; 1991d, 21–22)

Juonellistamisessa tehdään ensinnäkin synteesi toiminnan rakenteissa esiymmärryksen tasolla erotettavissa olevista elementeistä. Juoni organisoii olosuhteet, syyt ja tarkoitetut tai tarkoittamattomat seuraukset, toimijat ja kärsijät, yhteistyön ja konfliktit yhdeksi kertomukselliseksi kokonaisuudeksi. Tämä tekee juonesta kokonaisuuden, joka on sopusointuisesti riitasointuinen tai riitasointuisesti sopusointuinen (*discordant concordance*). Sopusointuisen riitasointuisuuden huomio on tässä hyvin keskeinen ja tarkoittaa, että juoni tekee kompleksisesta ja moninaisesta aineksesta (riitasointuinen) yhden kokonaisvaltaisen juonellisen synteessin (sopusointuinen). Keskeinen elementti teoriassa on myös se, ettei tällaista synteesiä elävässä elämässä eli esiymmärryksen tasolla useinkaan ole. Käsitämme esimerkiksi tiettyjen persoonallisuuteemme kuuluvien piirteiden liittyvän toisiinsa vasta kertomuksellisesti, vaikkapa sitoessamme kertomalla toisiinsa persoonallisuuden piirteitämme ja sosiaalisia suhteita.

Toiseksi, juoni syntetisoi eri tapahtumia yhtenäiseksi kertomukseksi. Tapahtuma ei juonellisessa kertomuksessa enää ole satunnainen, vaan sillä on asemansa kertomuksen kuluksa. Kerrottu kertomus on siten enemmän kuin pelkästään lista merkityksellisistä tapahtumista; se on tapahtumien keskinäiselle yhteydelle perustuva ymmärrettävä kokonaisuus. Tässäkin mielessä kertomus yhdistää ja välittää; se välittää toistensa yhteyteen heterogeenisia, esiymmärryksen tasolla ehkäpä toisiinsa täysin liittymättömiä tapahtumia. Esimerkiksi koulussa opetetavan historian kautta voimme ymmärtää, mikä yhteys ensimmäisen ja toisen maailmansodan välillä on ollut. Tämän yhteyden käsitäminen vaatii taakseen historiankirjoitukselle ominaisia kertomuksellisia muotoja. Emme ymmärrä tapahtumien välisiä yhteyksiä kertomuksen välittämänä esimerkiksi kausaalisten selitysmallien mukaisesti, vaan yhteys niiden välillä on kertomuksen juonen seuraamisen mallin mukainen.

Kolmanneksi, juonellistaminen tekee synteessin tapahtumien ajallisuudesta. Ricoeur toteaa eräässä artikkelissaan (1991b, 22) jokaisessa kertomuksessa olevan kahdenlaista aikaa: toisaalta pelkkä tapahtumien esitetty peräkkäisyys ja toisaalta ajan organisointi kertomukselle ominaisteen integroituneeseen tapaan. Jos voimme puhua kertomuksen ajallista kokonaisvaltaisuudesta, on se juuri tämän jälkimmäisen ajallisuuden ansiota. Sen ytimenä on se, että kaiken kerrotun muuttuessa jokin säilyy kautta kertomuksen muuttumattomana. Esimerkiksi romaanien henki-

löhahmot voivat kaikin puolin muuttua kertomuksen edetessä alusta loppuun, mutta tunnistamme kuitenkin sankarin samaksi henkilöksi muutoksesta huolimatta. Vastaavasti kansallisissa historioissa tapahtumat muovaavat kansaa perinpohjaisesti vuosisatojen ja -tuhsienien kuluksa, mutta tunnistamme kansan kuitenkin samaksi kansaksi. Tämä on kertomukselle ominaisen syntetisoivan ajan ansiota.

Juonellistamisen syntetisoivan puolen lisäksi on tuotava esiin kertomuksen valikoiva aspekti. Jokaiseen juonelliseen esitykseen, olkoon kyseessä kuinka pitkä kertomus tahansa, on valittava mahdollisista tapahtumista ja toiminnan elementeistä vain tiettyjä, tärkeiksi katsottuja. Mikään kertomus ei ole tyhjentävä kuvaus todellisuudesta vaan perustuu valinnalle, jossa tärkeät seikat otetaan mukaan ja epäolennaisuudet unohdetaan. Kuten David Carr (Carr, Taylor & Ricoeur 1991, 165) huomauttaa, selektiivisyyden teeman kautta huomaamme kertomukseen liittyvän auktoriteetin ja vallan. Asioiden muistaminen ja unohtaminen ei ole yhdenkään vää niille, jotka soveltavat kertomuksen maailmaa elämäänsä.

Mimesis. Narratiivisuuden ydin on siis siinä, että jokin juonellistetaan ja muutetaan tekstiksi. Toiminnalle annetaan tässä aktiviteetissa luonne, jossa se käsitetään kuin se olisi narratiivisen tekstin välittävien ja integroivien piirteiden kaltainen. Narratiivisuuden tehtävä ei kuitenkaan jää tähän. Kolmas *mimesis*, *mimesis*-tasoisten konfiguraatioiden omaksuminen ja soveltaminen omaan elämään, viittaa tekstin maailman ja lukijan maailman leikkausalueeseen. Kolmas *mimesis* osoittaa paitsi tekstiin (lukeminen) myös tekstin taakse toiminnan maailmaan. Toiminta ei pelkästään konfiguroidu luettavaksi narratiiviksi vaan *refiguroituu uudeksi ymmärrykseksi toiminnasta*. Kertomus selkeyttää, koettelee ja yhdistää käsitystä siitä, mikä toiminnassa ja sen ajallisuudessa on ollut ominaista. Narratiivin funktiona on rakentaa ja uudelleenrakentaa ajallista käsitystä toiminnan maailmasta. Palatessaan elämän keskuuteen kertomus osoittautuu kehämäiseksi asiaksi; kehämäisyydessä ei kuitenkaan palata alkupisteeseen, vaan ymmärtäminen on nyt muuttunut – ja tämä on sen ansiota, että kertomus on syntetisoinut asioita kokonaisuudeksi (*mimesis*). Kysymyksessä on hermeneuttinen kehä.

Kertomuksen kautta rakennetaan käsitys toiminnasta *ikään kuin se olisi samalla tavoin integroitunut* kuin teksti. Kolmannen *mimesiksen* to-della refiguroidessa ymmärrystä toiminta paitsi *nähdään* ikään kuin se olisi tekstin maailman kaltainen, se myös todella on kuin tekstin maailma. Toisin sanoen, tekstin maailman ymmärtämisen kautta ymmärryk-

semme toiminnan maailmasta uudelleenfiguroituu. Ymmärrys toiminnan maailmasta muuttuu kolmannen *mimesiksen* väliryksellä; ymmärrämme menneet tapahtumat, nykyisyyden ja tulevaisuuden toisin ja myös toimintamme muuttuu. Juuri tekstin mahdollisuuteen uudelleenfiguroida käsitystä toiminnan maailmasta perustuu myös Ricoeurin teoria narratiivisesta identiteetistä.

3.3. Eletäkö kertomukset?

Ricoeurin teorian tärkeimpiä argumentteja on se, että toinen ja kolmas *mimesis* todella eroavat ensimmäisestä. Koko teoria romahtaa, jos toinen ja kolmas *mimesis* ovat vain ensimmäisen *mimesiksen* toistamista. Ricoeurin mukaan toinen *mimesis* ei ole pelkkää esinarratiivisen eletyn kokemuksen kirjaamista tekstinä. Kolmannen *mimesiksen* kautta toiminta aletaan ymmärtää toisella tavoin kuin miltä se esinarratiivisella tasolla näyttäisi. Tämä tarkoittaa, että toiminnalla ei itsessään ole sellaista kokonaisuushahmoa, jollainen narratiivisen juonellistamisen kautta muodostuu.

Tällaista käsitystä on kritisoinut kanadalainen historian narratiivisuutta tutkinut fenomenologi David Carr (Carr 1986; Carr, Taylor & Ricoeur 1991). Hänen mukaansa narratiivisuus sisältyy jo alusta lähtien toiminnan rakenteeseen. Eikö toiminta aina koostu jonkinlaisesta ymmärryksestä, jossa on kaikki tärkeimmät narratiivien piirteet? Voiko elävää kokemusta ja narratiivia erottaa toisistaan sillä tavoin kuin Ricoeur sen näyttää tekevän?

Carr toteaa keskustelulle narratiiveista olevan tyypillistä sen, että narratiivit erotetaan siitä mistä ne kertovat: toiminnasta tai elämästä. Tämä ajatus, joka näyttää helpommalta hyväksyä kertomakirjallisuuden kuin historianantutkimuksen osalta, on yhdistänyt hänen mukaansa monia erilaisia narratiiviteorioita. Louis O. Mink kireyttää tämän Carrin vastustaman kannan: "Kertomuksia ei eletä vaan ne kerrotaan" (Mink 1987, 60). Elämällä ei ole Minkin käsityksen mukaan alkuja, keskikohtia ja loppuja. Vasta narratiivien kertominen saa käsiteltävään elämisen ja tapahtumisen kokonaisuutensa. Tämä johtaa Carrin polemiikin mukaan käsitykseen toiminnasta ja temporaalisuudesta, joka siivoaa niistä kaiken kertomuksellisuuden pois. Vastineeksi tällaisille teorioille Carr kehittää kantaan, joka perustuu olemisen sisäiselle narratiivisuudelle. Carrin mukaan se, mitä Ricoeur kutsuu *mimesis*:ksi on jo narratiivinen.

Näyttää selvältä, että kerrottujen narratiivien lisäksi myös toiminta koetaan siten, kuin se noudattelisi jotakin kertomusta. Jos näin ajatellaan, kaatuuko Ricoeurin teoria? Osoittaako Carr Ricoeurin teorian sokean pisteseen? Käsitteäksemme näin ei ole. Kuten yllä on osoitettu, Ricoeur pitää toimintaa itsessään jo merkityksellisesti muodostuneena. Toiminnan käsitteestä keskustellessaan hän yhtyy Max Weberin käsitukseen siitä, että toiminnan määrittää siihen sidottava subjektiivinen merkitys (Ricoeur 1991a, 150; 1992, 155). Se, että toimintaan liitettävät symboliset merkitykset ovat rakenteeltaan narratiivisia ei ole Ricoeurin kannalta poissuljettua. Ricoeurin kanta ei suinkaan kumoa sitä, että narratiivi saattaa olla jo toiminnan kannalta konstituiva. Tämän huomion huolellinen työstäminen on pikemminkin Ricoeurin teorian yksi päämäärä.

Ricoeurin teorian edellytyksenä on kuitenkin erottaa analyttisesti narratiivisuus eletystä kokemuksesta. Kun kertomus käsitetään tekstinä, joka on irrotettu tekijän sille antamista sattumanvaraisista subjektiivisista merkityksistä, käy narratiivisuudelle ominainen produktiivisuus mahdolliseksi. Ricoeurin mukaan tämä tapahtuu siten, että narratiiville annetaan tekstuaalinen muoto eli se kirjoitetaan ja kirjoitettu luetaan. *Mimesis*-tason narratiiveista tulee tekstiä, joka ei toista esinarratiivista kokemusta vaan kehittää kertojan intentioista riippumattoman tekstin maailman. Juuri tämä eletystä kokemuksesta irtautuminen tai 'vieraantuminen' tekee mahdolliseksi sen, että narratiivien kautta toimintaa voidaan ymmärtää eri tavalla kuin toimijan välittömästi ymmärryksestä käsin. Tekstuaalinen intentioista irtautuminen on siten narratiivien imaginatiivisen produktiivisuuden ehto.

Narratiiviset re-figuraatiot eivät jää irralleen tekstin sisäiseen maailmaan. Ne tulevat tekstuaalisina ja alkuperästään "vieraantuneina" takaisin ja - mikäli niin sattuu - ne myös syventävät tai muokkaavat toimijoiden ymmärrystä maailmastaan ja itsestään. Tällaisena kertomukset eivät alkuunkaan ole toiminnan maailmalle vieraita eikä voida ajatella, että tämän teorian mukaan narratiivit eivät konstituosi toimintaa. Ricoeur vain väittää, että toiminnasta voidaan kertoa myös jotakin sellaista, mikä ei toiminnan esymmärryksen tasolla ole jo ilmeistä. Narratiivien kertominen on periaatteessa loppumaton tehtävä ja yhdenkään narratiivin ei tarvitse olla uskollinen sille, kuinka eletty kokemus on rakentunut.

Voidaan lisäksi kysyä, onko toiminnan narratiivinen temporaalisuus sellaisenaan tavoitettavissa. Carr näyttäisi ajattelevan, että kirjoitettu

narratiivi, esimerkiksi historiografinen tutkimus, pyrkii toistamaan ko-
ettuja ja elettyjä narratiiveja. Ricoeur suhtautuu epäillen siihen, että toi-
minta olisi tällä tavalla *välittömästi* luettavissa ja tulkittavissa. Tieto itse-
stä, toisista, yhteisöistä ja yhteiskunnista on symbolisesti ja diskursiivises-
ti välittynyt. Narratiivinen toiminta figuroi yhä uudelleen ja uudelleen
käsitteitä toiminnan maailmasta. Toiminnan merkityksillä ei ole abso-
luuttista alkuperää, johon kaikki kertominen voidaan palauttaa. Toisaal-
ta narratiivisen imaginaation produktiivisuudella ei ole periaatteellista
rajaa. Toiminnasta voidaan kertoa yhä uudelleen ja uudelleen. Toiminta
ei tyhjene yhteenkään kertomukseen. Ei ole olemassa yhtä suurta (po-
tentiaalista) kertomusta, joka tyhjentäisi koko todellisuuden (Ricoeur
1987, 193–206).

Ricoeurin *mimesis*-teoria kykenee yhdistämään tyydyttävällä tavalla
kolme oleellista huomiota: elämäämme sisältyy aina kertomuksellisuut-
ta, kerrotut kertomukset ovat tähän nähden suhteellisen itsenäisiä koko-
naisuuksia ja että kerrotut kertomukset voivat jälleen palata elämään
muokaten elämää ja esiyymmäryksiä.

4. Kertomus identiteetin välittäjänä

Nyt voimme siirtyä tarkastelemaan narratiivista identiteettiä seikkape-
räisemmin esitettyämme Ricoeurin kertomusteorian keskeisimmät piir-
teet. Ricoeurin mukaan narratiivinen ajallisuus on se kolmas itseyyden
ajallisuuden muoto, joka toimii välittäjänä sitoen yhteen kaksi edellä
hahmotettua ääripäätä, luonteen ominaisuuksien pysyvyyden sekä tah-
donalaisen ajallisen pysyvyyden (lupausten pitäminen). Seuraavassa yri-
tämme ensin selkeyttää Ricoeurin ajatusta tästä välittymisestä, jossa kes-
keistä on kerrostuneisuuden ja innovaation dialektiikka. Lopuksi tarkas-
telemme narratiiviselle identiteetille ominaista ajallisen pysyvyyden
muotoa, jota luonnehtii sopusointuinen riitasointuisuus.

4.1. Kertomus identiteetin välittäjänä

Narratiivisen *mimesiksen* näkökulman ratkaiseva seikka identiteetin kä-
sitteelle on siihen kuuluva mahdollisuus uudistaa itseä koskevia käsityk-
siä ja identifioitumisia. Se siis painottaa tasapuolisesti sekä innovaatiota

että sedimentaatiota. Tarkastelemme seuraavassa miten tämä välittää
luonteen pysyvyyden ja lupausten pitämisen ääripäitä.

Luonteesta puhuttaessa identiteetti on kiinnitetty joihinkin ominai-
suuksiin, jotka lopulta tuntuvat 'toiselta luonnolta'. Ricoeurin mukaan
kertomukset saavat nämä urautuneet dispositiot liikkeeseen: "Kerto-
muksellistamalla luonteen kertomus palauttaa sille liikkeen joka hävitet-
tiin hankituissa dispositioissa, johonkin-samastumisen sedimentissä."
(Ricoeur 1992, 166)

Kysymys luonteen sedimentaatiosta ja uudistumisesta on analoginen
traditiolle ominaisen dynamiikan kanssa. Traditioksi voimme kutsua
kulttuurisia kerrostumia, jotka ovat merkityksellä ladattuja ja joiden
kautta elämää eletään. Traditiot välittävät meille malleja, joiden mu-
kaan ajatteleme ja toimimme. Traditioiden vastapoolina on uudistu-
minen, uusien mallien innovaatio. Mikään tapahtumajoukko ei kos-
kaan tyhjene mihinkään partikulaariseen kertomukseen, vaan aina voi-
daan kertoa uudestaan.

Kertomuksen välityksessä on kyse tradition ja innovaation konk-
reettista dialektiikasta. Kaikki kertomukset – niin kiinnittyneen sedi-
mentoituneita kuin ne kulttuurissamme tai persoonallisuuksissamme
ovatkin – perustuvat johonkin aikaisempaan innovointiin. Esimerkiksi
kansallinen identiteetti saattaa nykyään vaikuttaa itsestään selvältä ja si-
sällöltään kiinnitetyltä. Voimme kuitenkin olla varmoja siitä, että ne
merkitysmallit, jotka nyt vaikuttavat tutuilta ja turvallisilta, ovat joskus
olleet uusia ja radikaaleja. Toisaalta kansallista identiteettiä voidaan aina
poetisoida uudelleen yrittämällä kertoa kansallista menneisyyttä ja kuva-
ta kansakuntaa uudesta näkökulmasta.

Persoonallisen identiteettimme osaksi emme kutsu jotakin käyttäyty-
misperirrettä sellaisenaan, vaan niitä ajallisesti kestäviä piirteitämme, jot-
ka ovat merkityksillä ladattuja – sellaisella merkityksellä, joka vastaa ky-
symykseen 'kuka olen?'. Kertomuksen analyysi identiteettiin sovellettu-
na tuo esiin vastausten konstruktivisen luonteen. Huomaamme niiden
perustuvan mielikuvituksen tuomaan merkityksen lisäksi, ja samalla
huomaamme olevan mahdollista kertoa identiteettiä aina uudestaan.
Luonne muodostuu siis alunperinkin symbolisten välitysten kautta.

Vastaavasti kuin luonteen käsittäminen 'toiseksi luonnoksi' häivyttää
mimeettisen prosessin näkyvistä, lupauksiin liittyvien tahdon aktien yk-
sipuolinen korostaminen tekee saman. Tässä yksipuolisesti tahtoa pai-
nottavassa kuvassa identiteetistä korostuu itsensä valitseminen tai omista

projekteista päättämisen, sitoumusten ja lupauksen tekeminen. Tahdonalainen itseys ei kuitenkaan lepää 'tyhjän päällä', vaan tukeutuu itseä koskeviin narratiiveihin ja näiden välittämisiin persoonallisuuden ja luonteen rakenteisiin. Emme aina pidä lupauksiamme ja sitoumuksiamme, mutta narratiivinen välitys voi sitoa rikotukin lupaukset identiteettiimme. Itsensä valitseminen on myös kertomustensa valitsemista, ja tätä kautta narratiivien ajallisuus ja lupauksen tahdonalainen ajallisuus kytkeytyvät toisiinsa. Emme lupaa mitä tahansa emmekä valitse itseämme täysin vapaasti, vaan nämä rakentuvat käsityksillemme siitä mitä olemme. Vaikka omaksutut kertomukset rajoittavat itseyden valinnan mahdollisuuksia kontekstuaalisesti, ne eivät kuitenkaan rajaa mitään absoluutisesti pois.

4.2. Identiteetti ja riitasointuinen sopusointisuus

Kertomus on ymmärryksen malli, jossa ajallinen heterogeenisuus eli riitasointuinen sidotaan yhteen, syntetisoidaan ja tehdään kokonaisvaltaiseksi. Ricoeur (1991d, 195) kirjoittaa kertomuksen mallin merkityksestä identiteetin käsitteelle: "Kiertotien kulkemisesta juonen kautta on se hyöty, että se tarjoaa riitasointuisen sopusointuisuuden mallin, joka mahdollistaa henkilöahmon narratiivisen identiteetin rakentamisen. Henkilöahmon narratiivinen identiteetti voi vain vastata kertomuksen itsensä riitasointuista sopusointuisuutta." Kun seuraamme kertomuksen juonen yhteydessä sen henkilöahmon muuttumista, muodostamme käsityksen siitä, miten erilaiset henkilöahmon piirteet liittyvät toisiinsa.

Esimerkiksi Elmer Diktoniuksen kirjassa *Janne Kuutio* päähenkilö osallistuu ensin punaisten puolella vuoden 1918 sotatapahtumiin ja kymmentä vuotta myöhemmin on mukana Lapuan liikkeen muilutusporukoissa kyydittämässä kommunisteja. Rinnastettuina nämä Janne Kuution toimintatavat näyttävät ristiriitaisilta ja voimme ihmetellä, miksi sama henkilö esiintyy niin eri rooleissa. Mutta kertomusta seuraamalla alamme ymmärtää päähenkilön toiminnassa tapahtuneita muutoksia, eivätkä punaisen sotilaan ja lapualaisen muiluttajan roolit kertomuksen ansiosta vaikuta mielettömiltä. Voimme sanoa, että kertomuksen avulla hahmotamme Janne Kuution narratiivisen 'identiteetin'; kuvailevassa mielessä riitasointuista piirteistä olemme tehneet yhteen ja samaan hen-

kilöahmoon liittyvän synteessin ymmärtäessämme juonen kautta hänelle sattuneita tapahtumia, hänen erilaisia toimintatapojaan ja ajassa tapahtuvia muutoksia.

Identiteetin narratiivisen ymmärtämisen malli eroaa esimerkiksi deskriptiivisestä identiteetin mallista. Jälkimmäisen perusteella voisimme sanoa, vuonna 1918 Janne Kuutio oli punainen ja 1920-luvun lopulla lapualainen. Voimme tähän liittää kuvauksia hänen persoonallisuuspiirteistään ja hänen sosiaalisesta ympäristöstään eri ajankohtina. Ilman narratiivista mallia emme kuitenkaan ymmärrä näiden kuvausten yhtymäkohtia eli sitä, että ne muodostavat kokonaisuuden. Fiktiivisen teoksen kertomuksellista juonta seurattessamme ymmärrämme.

Seuratessamme henkilöahmon kehitystä kertomuksellisesti ymmärrämme tämän 'identiteettiä' kokonaisuutena niissä kolmessa mielessä, joihin viitataan Ricoeurin kertomusteorian *mimesis*:ssa. Kertomus yhdistää ensinnäkin erilaisia merkityksellisiä rakenteita mielekkäiksi kokonaisuudeksi. Juoni organisoii olosuhteet, syyt ja seuraukset, toiminnan ja toimijat yhdeksi järjestetyksi kokonaisuudeksi. Henkilöahmoa juonen perusteella seurattaessa muodostuu kertomuksellinen käsitys siitä miten esimerkiksi tämän luonteenpiirteet, ne tapahtumat joihin tämä joutuu ja tämän toiminta liittyvät toisiinsa. Henkilöahmo on ymmärrettävissä sopusointuisesti riitasointuiseksi tai riitasointuisesti sopusointuiseksi - joka tapauksessa yhdeksi henkilöksi.

Toiseksi, juoni yhdistää kertomuksen eri tapahtumat toisiinsa. Kertomus yhdistää erilaiset tapahtumat ei pelkästään sarjaksi erillisiä episoodeja vaan kokonaisuudeksi. Seuraamme fiktiivisen teoksen sankarin vaiheita juonellisenä tapahtumakulkuna. Tapahtumat, jotka jostakin näkökulmasta kuvattuna vaikuttavat lähinnä sattumanvaraiselta luettelolta, ymmärretään kertomuksessa kokonaisvaltaisesti henkilöahmoon liittyvinä.

Kolmanneksi, juonellisuus tekee synteessin fiktiiviselle hahmolle ominaisesta ajallisuudesta. Fiktiossa henkilöahmon ajallisuus on täysin riippuvainen kerrotusta ajasta. Kerrotun ajan ominaispiirteenä on, että näemme sen juonellistettuna kokonaisuutena. Henkilöahmon ajallinen pysyvyys määrittyy juonen kautta, joka sitoo yhteen paitsi henkilöahmon luonteen muutokset sekä pitämät ja rikkomat lupaukset, myös kaikki satunnaiset tapahtumat ja heterogeeniset elementit, jotka henkilöahmoa määrittävät. Ilman kertomuksellista juonta henkilöahmo haajoasi ajallisesti toisiinsa liittymättömiksi fragmenteiksi.

Edellinen esimerkki on otettu fiktion maailmasta. Identiteetti ei ole kuitenkaan asia, joka liittyy ensisijaisesti fiktiivisiin henkilöihmisiin. Se, että fiktiivisenkin kertomuksen henkilöihmolla on 'identiteetti' paljastaa kaikkien identiteettien konstruktivisen luonteen, sen fiktiivisen välityksen, jonka juonellistaminen tuo olemassaolevienkin henkilöiden identiteettiin. Tässä mielessä narratiivinen identiteetti on fiktiivistä. Mutta korostettaessa identiteetin konstruktivisuutta ja fiktiivisyyttä on huomattava myös kolkon toinen puoli: kertomus myös konstituoii itseä.

Narratiivinen identiteetti voidaan siis käsittää prosessin tuloksena, jossa itsestä muodostetaan tulkinta kerrottujen kertomusten välityksellä. Tällaiset itseä sovellettavat kertomukset on mahdollisuus jakaa sen mukaan, onko niiden henkilöihmo joku toinen vai henkilö itse. Esimerkkinä edellisestä on samastuminen johonkin fiktiiviseen hahmoon tai kuuluisuuden elämäkertaan. Vaikka lukija tietääkin, ettei kyseessä ole kertomus hänestä itsestään, hän saattaa nähdä kertomuksen henkilöihmossa itsensä kaltaisuutta tai relevanssia itsensä kannalta. Muista kerrottavat kertomukset tuovat esiin niitä "imaginatiivisia variaatioita", joita elämä tarjoaa.

Varsinaisesti narratiivisen identiteetin ydin on kuitenkin kertomuksissa, joissa henkilöihmolla on oma itsemme. Voimme jakaa nämä kertomukset 'pieniin' ja 'suuriin'. 'Pienillä kertomuksilla' tarkoitamme tässä episodeja, joita itsestämme kerromme päiväkirjoissa, kirjeissä tai muissa vastaavissa yhteyksissä. Tällaiset pienet kertomukset toimivat itsensä symmetrisen välineinä; koetilemme ja muovaamme käsitystä itsestä ja asioiden tärkeydestä niiden välityksellä. Ne ovat konkreettisesti sitä, mihin Ricoeur viittaa *mimesis*:lla.

Toisaalta kerromme itsestämme myös laajemmassa mittakaavassa - 'suuria' kertomuksia, joissa aiheena ei ole tämä tai tuo tapahtuma vaan koko elämäme. Näihin kertomuksiin viittaamme elämäkertoina. Elämäkerroissa syntetisoidaan heterogeenisiä elementtejä, tapahtumia ja ajallisuuttamme itseä koskevaksi mielekkääksi kokonaisuudeksi.

Tällaisia elämän kokonaisuudesta tehtäviä kertomuksia on toki mahdollista tehdä useita erilaisia. Tässä pätee kaikki mitä sanoimme edellä kolmiäkoisestä *mimesis*:stä. *Mimesis*-tasoisia konfiguraatiota on mahdollista tehdä aina uusista ja erilaisista näkökulmista.

Mitä elämän narratiivisen ykseyden käsitteeseen tulee, se täytyy nähdä epästabiliina sekoituksena kertomuksen synnyttämää ja to-

dellista kokemusta. Juuri todellisen elämän meitä pakenevan luonteen vuoksi tarvitsemme fiktion apua järjestäjäksemme elämän retrospektiivisesti (...) valmiina hyväksymään alustavasti ja uudistuksille avoimena minkä tahansa fiktiosta tai historiasta lainatun juonellistamisen figuurin. (Ricoeur 1992, 162)

Näiden kertomusten näkökulmien valintaan ei ole mitään etuoikeuttua kriteeriä. *Mimesis* ei ole autenttinen alkuperä, jonka totuudenmukaiseen kuvaukseen kaikkien kertomusten pätevyys voitaisiin palauttaa, sillä kertomuksessa voidaan tuoda esiin seikkoja, joiden merkitystä ei ymmärretty eletyn elämän kudoksessa. *Mimesis*: merkitsee *mimesis*-tasoisen omaksumista tai omaksumatta jättämistä. Omaksumattuna ja itseä sovellettuina elämäkerralliset tarinat uudistavat, refiguroivat käsitystä itsestä. Mahdollista on oivaltaa kerrotun välittämäänsä itseen kannalta tärkeitä asioita, joita ei *mimesis*:n tasolla ole ymmärretty tai joita ei siellä ollut olemassaakaan.

Narratiiville ominainen juonellistamisen kautta rakentuva ajallisuus ei palaudu *idem*-tyyppiseen pysyvyyteen ajassa, jota havainnollisesti esimerkiksi työkalun rakenteen pysyvyys sen osien vaihtuessa. Se ei myöskään palaudu lupausten pitämisen puhtaaseen voluntaarisuuteen eikä luonteen pysyvyyden edellyttämään samuuteen. Sen sijaan juonellistettu identiteetti kykenee sitomaan nämä yhteen ja välittämään itseyden yhdeksi heterogeenisiä elementtejä sisältäväksi kokonaisuudeksi.

VIIITEET

1. Puhumme tässä kirjoituksessa persoonallisesta identiteetistä. Tämän lisäksi on kuitenkin otettava huomioon, että identiteetin käsitettä käytetään viitaten myös erilaisiin yhteisöihin ja ryhmiin. Ricoeur antaa useammassa yhteydessä ymmärtää, että teoria pätee myös kollektiivisiin identiteetteihin (ks. esim. 1992, 114 alaviite 1). Hän ei kuitenkaan tutki yksityiskohteisesti teoriansa laajennusta tähän suuntaan. Sovellettaessa teoriaa kollektiivisiin identiteetteihin on siihen tehtävä joitakin täsmennyksiä, sillä yhteisöjen ontologia on ongelmallista nähdä samanlaisena kuin yksilön ontologia. Tämän vuoksi jatkossakin puhumme vain persoonallisesta identiteetistä. (ks. kollektiivisesta identiteetistä Kaunismaa 1997)

2. Eräs hankaluus teoksen *Soi-tême comme un autre* englanninkielisessä käännöksessä (Ricoeur 1992) on termi *character* joksi on käännetty sekä ranskankielisen tekstin sana *personnage du récit* eli kertomuksen henkilö että *caractère* eli luonne. Näillä termeillä on keskeinen ero Ricoeurin narratiiviteorian näkökulmasta: siinä missä jälkimmäinen viittaa luonteen pysyvyyteen, edellinen rakentumiseen juonellistamisen kautta.

3. Ricoeur esittää yleisen teorian kertomuksesta ajallisuuden analyysin yhteydessä kolmiosaisessa tutkimuksessaan *Temps et récit* (1984; 1985; 1987). Peter Kemp hehkuttaa teoksen merkitystä: "Kontribuutiona ajan ymmärtämiseen paremmin tämän työn julkaiseminen on itse asiassa merkittävin filosofinen tapahtuma sitten Martin Heideggerin *Sein und Zeitin* ilmestymisen vuonna 1927 (Kemp 1995, 371). Kysymys ajasta on Augustinuksesta Kantin kautta aina Heideggerin saakka esiintynyt kahtajakautuneena: toisaalta aika on tapahtumien ulkoista, "kosmologista" ajallisuutta ja toisaalta se on inhimillisen kokemuksen sisäistä, "psykologista" ajallisuutta. Tutkimuksen lähtökohdiana on se, että filosofisessa keskustelussa tämä on johtanut ajan käsitteen väistämättömään aporeettisuuteen, ratkeamattomalta vaikuttavaan 'toisaalta-toisaalta'-asetelmaan. Teoksen Kempin korostamaa arvoa nostaa juuri se, että Ricoeur nostaa esille ajan käsitteen kolmannen aspektin, kertomuksellisen ajallisuuden. Ricoeurin mukaan kertomuksen ja ajan välistä suhdetta tarkasteltaessa voidaan ratkaista ajan aporeettinen luonne. Kertomuksellinen 'historiallinen aika' jota Ricoeur toisinaan kutsuu myös 'inhimilliseksi ajaksi' toimii silta kosmologisen tapahtumien ajan ja kokemuksellisen ajan välillä. Ricoeurin tutkimuksen tavoitteena on, ettei aika näyttäytyisi enää aporeettisesti kahteen keskenään yhteensovittamattomaan leiriin jakaantuneena, vaan eräänlaisena kolmannisuuden yhteytenä.

Kemp tiivistää *Temps et récitin* päteeman seuraavasti: "koko hänen kirjansa osoittaa että tämä 'kolmas aika' on ajateltavissa vain koska se on kerrottua" (Kemp 1995, 372) Ricoeur itse toteaa tutkimuksensa ensimmäisessä osassa: "Ajasta tulee inhimillistä siinä määrin kuin se artikuloituu narratiivisen muodon kautta ja narratiivi saavuttaa täyden merkityksensä kun siitä tulee ajallisen olemassaolon edellytys." (Ricoeur 1984, 52) Kertomus välittää kokemuksellisen ajallisuuden ja ulkoisen kellojen ja kalenterien mittaaman ajan yhdeksi, yhtenäiseksi, ymmärrettäväksi ja sosiaalisesti jaettavissa olevaksi historialliseksi ajallisuudeksi.

4. Välittämistä tai välittymistä ei ymmärretä tässä passiivisena tai neutraalina vaan aktiivisena syntetisoivana prosessina, joka muokkaa ja muovaa asioita, jotka liittävät yhteen. Kyse ei ole neutraalista välittämisestä (kuten esim. postijooni välittää kirjeen vastaanotajalle lisäämättä siihen mitään). Sen sijaan välittämisprosessi on produktiivinen eli se tuo esiin jotakin, mikä ei ennen välittämisprosessia ole ilmeistä. Juuri tällainen aktiivinen välittäminen on Ricoeurin teoriassa keskeistä.

5. Diktoniuksen kirja samalla paljastaa tätä narratiivisuuden syntetisoivaa roolia rikkomalla tietoisesti kertomuksellisuuden konventioita.

KIRJALLISUUS

- Carr, David 1986. *Time, Narrative, and History*. Indiana University Press, Bloomington.
- Carr, David, Taylor, Charles & Ricoeur, Paul 1991. *Discussion: Ricoeur on Narrative*. Teoksessa David Wood (toim.), *On Paul Ricoeur*, 160-187. Routledge, London and New York.
- Heidegger, Martin 1962. *Being and Time*. Blackwell, Oxford.
- Kaunismaa, Pekka 1997. *Keitä me olemme. Kollektiivisen identiteetin käsitteellisiä lähtökohdista*. Sosiologia 3/1997, 230-240.
- Kemp, Peter 1995. *Ethics and Narrativity*. Teoksessa Lewis Edwin Hahn (toim.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, 371-394. Open Court, Chicago and LaSalle, Illinois.
- Mink, Louis O. 1987. *Historical Understanding*. Edited by Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann. Cornell University Press, Ithaca.
- Parfit, Derek 1984. *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford.
- Ricoeur, Paul 1984. *Time and Narrative I*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Ricoeur, Paul 1985. *Time and Narrative II*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Ricoeur, Paul 1987. *Time and Narrative III*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Ricoeur, Paul 1991a. *From Text to Action*. *Essays in Hermeneutics*, II. Northwestern University Press, Evanston.
- Ricoeur, Paul 1991b. *Life in Quest of Narrative*. Teoksessa David Wood (toim.), *On Paul Ricoeur*, 20-33. Routledge, London and New York.
- Ricoeur, Paul 1991c. *Mimesis and Representation*. Teoksessa Mario J. Valdés, A Ricoeur Reader: *Reflection and Imagination*. Harvester Wheatsheaf, New York.
- Ricoeur, Paul 1991d. *Narrative Identity*. Teoksessa David Wood (toim.), *On Paul Ricoeur*, 188-199. Routledge, London and New York.
- Ricoeur, Paul 1992. *Oneself as Another*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles 1995. *Autentisuuden etiikka*. Gaudemus, Helsinki.
- Vanhoozer, Kevin J. 1991. *Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative*. Teoksessa David Wood (toim.), *On Paul Ricoeur*, 34-54. Routledge, London and New York.

4. YHTEISÖLLISYYS CHARLES TAYLORIN MORAALITEORIASSA⁴

Charles Taylorin tuotannolla on ollut suuri vaikutus nykyiseen yhteisöllisyyttä koskevaan filosofiseen kiinnostukseen. Hän on eräs tärkeimmistä taustahahmoista ja osanottajista parinkymmenen vuoden ajan käydyssä liberalismi-kommunitarismi -keskustelussa.¹ Tässä keskustelussa on kritisoitu liian individualistisina yhtäältä kantilaisia ja liberaaleja teorioita ja toisaalta liberaaleja käytäntöjä, joihin kyseisten teorioiden oletetaan vaikuttaneen. Taylor luokitellaan yleisesti kommunitaristiksi, mutta Taylor on itse tämän kiistänyt. Pikemminkin Taylorin voikin sanoa pyrkivän ylittämään yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden vastakkainasettelun.²

Liberalismi-kommunitarismi -keskustelu on vain eräs näkökulma Charles Taylorin tuotantoon. Taylor itse pitää keskeisinä 'filosofisen antropologian'³ alaan kuuluvia näkemyksiään, joihin perustuen Taylor on keskustellut eri ihmistieteiden filosofisista perusteista, moraaliteorian perusteista sekä modernin identiteetin luonteesta. Taylorin kirjoituksissa yhteisöllisyys eri muodoissaan tulee esiin monella eri tasolla, eri artikkeleissa eri tavoin käsitettynä ja ehkä ristiriitaisissakin rooleissa.⁴ Näiden eri aspekteja

¹ Tämän keskustelun katsotaan alkaneen John Rawlsin *Theory of Justice* -teoksen ilmestymisestä. Kommunitaristinen kritiikin katsotaan yleensä käynnistyneen Sandelin teoksella *Liberalism and the Limits of Justice*, jota ajallisesti seurasivat MacIntyren *After Virtue* 1981, Walzerin *The Spheres of Justice* 1983 ja Taylorin kaksiosainen artikkelikokoelma *Philosophical Papers* 1985 sekä pääteos *Sources of the Self* 1989. Kuitenkin jo Sandel oli saanut vaikutteita Taylorilta, joka oli tuonut esille kritiikkiä liiallisen individualistisia ja atomistisia teorioita kohtaan kirjoissaan *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979) sekä artikkeleissaan vuonna 1971 ilmestyneestä *Interpretation and the Sciences of Man* (1985, 15-57) lähtien. Taylor ei näe kommunitaristisia teemoja liberalismille ja individualismille vastakkaisena, vaan katsoo että niiden tulee täydentää toisiaan. Sandel sen sijaan kärjisti tämän vastakkainasetteluksi ja sai aikaan 'debatin'. Termeillä 'liberalismi' ja 'kommunitarismi' käytävä debatti on sittemmin hajonnut ja tarkentunut useaksi erityiskysymykseksi. Ks. Forst (1994).

² Ks. esim. (1994b, 250), jossa Taylor kritisoi ajatusta, että moraalialia ja politiikkaa voisi tarkastella vain yhden periaatteen valossa. Taylor haluaa välttää sen virheen että vain korvaisi tämän ylimmän periaatteen liberaalista oikeudenmukaisuudesta yhteisöllisyydeksi: "That's (one of the many reasons) why I'm unhappy with the term 'communitarianism'. It sounds as though the critics of this liberalism wanted to substitute some other all-embracing principle, which would in some equal and opposite way exalt the life of the community over everything. Really the aim (as far as I'm concerned) is more modest: I just want to say that single-principle neutral liberalism can't suffice."

³ 1985a, 1.

⁴ Vaikkakin tämä holistinen ote näkyy kaikissa Taylorin kirjoituksissa, voi hänen tuotannossaan hahmottaa karkeasti ajallisia painopisteen muutoksia: Taylor 1975, 1979 sekä 1985 painottavat enemmän kommunitaristisia aspekteja, Taylor 1989 ja 1991 enemmän yksilöllistä puolta. Yhteisölliset ja poliittiset aspektit palaavat etusijalle teoksessa Taylor 1995, johon sisältyy myös essee "Politics of Recognition". Taylor itse asiassa kutsuu joitain tämän kokoelman artikkeleitaan poliittiseen kulttuuriin keskittyviksi 'lisäkappaleiksi' *Sources of the Self*in. (Taylor 1995, xi). Ks. myös Flanagan 1996, 142-170.

painottavien kirjoitusten takaa löytyy kuitenkin Taylorin johdonmukainen perusnäkemys tarpeesta yhteensovittaa yksilöllisyys ja yhteisöllisyys.⁵

Tässä artikkelissa tutkin millaiseen suhteeseen yksilöllisyys ja yhteisöllisyys asettuvat Taylorin moraaliteoriassa, jota luonnehtisin ennen kaikkea *moderniksi teleologiseksi* etiikaksi. Siinä arvojen ja normien perustana ei ole suoraan luonto, jumala tai muu 'moraalirealismien' lähde, vaan yksilöitä konstituiva yhteisö. Moraali ei perustu yksilöiden valinnoille tai haluille, mutta yksilöt voivat kuitenkin ottaa reflektiivistä etäisyyttä yhteisöihin. Mitään universaalien järjen näkökulmaa, johon reflektiiviset yksilöt voisivat vedota, ei Taylorin mukaan ole, mutta jonkinlainen heikompi, hermeneuttinen järjenkäyttö on kuitenkin mahdollista.

Yritän seuraavassa ensin lyhyellä ideaalityyppisellä narratiivilla tehdä ymmärrettäväksi Taylorin ajatusta modernin teleologisen etiikan tarpeellisuudesta - tai jopa välttämättömyydestä.⁶ Sen jälkeen tarkastelen tarkemmin millaiseen suhteeseen yhteisöllisyys ja yksilöllisyys Taylorin teoriassa asettuvat.

MODERNIN TELEOLOGISEN ETIIKAN TARVE

Teleologinen lähestymistapa etiikkaan oli vallalla antiikin ja keskiajan filosofiassa, ja Aristotelesta voi pitää sen paradigmaattinen edustaja. Ihmisellä katsottiin olevan luonnollisia päämääriä, ihmiset ovat luonnostaan suuntautuneet kohti hyvää. Kasvaminen hyveelliseksi, näiden luonnollisten päämäärien mukaiseksi, tapahtui yhteisössä. Hyveet perustuivat yhteisölliselle eetokselle. Yhteisö ei kuitenkaan konstruoinut hyveitä eikä moraalinormeja tyhjästä, vaan ne perustuivat kosmoksen normatiiviseen rakenteeseen. Tämä näkemys edustaa siis moraalirealismia siinä mielessä, että moraali ei ole ihmisten luomus.

Siirtymä moderniin luonnontieteeseen ja filosofiaan vei uskottavuuden normatiivisia päämääriä sisältävältä luonnon tai kosmoksen ajatukselta: luonto alettiin nähdä neutraalina mekanismina. Samoin

⁵ Kommentaarikirjallisuuden Taylor-tulkinnossa Tayloria on kritisoitu sekä liiallisesta yksilöllisyydestä että liiallisesta yhteisöllisyydestä: A.J. Vetlesenin (1995) mukaan Taylor alistaa yksilön suhteet toisiin yksilön itsesuhteelle, Owen Flanaganin (1996, 142-170) mukaan Taylor korostaa liikaa yksilön refleksiivisyyttä epärefleksiivisen yhteisöllisyyden kustannuksella. Will Kymlicka näkee Taylorin yhtäältä (1989, 74-99) kommunitaristisen teesin esittäjänä ja toisaalta näkee että Taylorin *moraaliteoria* on liian individualistinen (1991, 173).

⁶ Taylor 1989, 1994a. Vrt. Korsgaard 1996, 1-6.

oletus, että suuntautuminen kohti hyvää perustuu ihmisluontoon, alkoi vaikuttaa 'metafyysiseltä biologialta'⁷. Päämäärät, joiden piti olla luonnollisia, olivatkin partikulaaristen yhteisöjen synnyttämiä.

Modernia ajattelua luonnehtii Taylorin mukaan pysyvä konflikti, jonka muodostavat kolme ajatussuuntausta: ensinnäkin teknologinen ja atomistinen valistusajattelu, jota tukee utilitaristinen moraaliteoria; toiseksi tälle kriittinen moraalisen autonomian vaatimus, joka artikuloitui Kantin moraaliteoriassa; kolmanneksi, molempia edellisiä kritisoiva romanttinen ekspressionismi.⁸

Utilitaristisen näkökulman mukaan ihmisellä on luonnostaan vain haluja, halujen preferenssijärjestyksiä sekä instrumentaalinen rationaalisuus joka auttaa löytämään keinoja näiden halujen sa tyydyttämiseksi. Moraalisesti oikea redusoituu tarkoituksenmukaisuudeksi, halujen maksimaaliseksi toteuttamiseksi.⁹

Kantin deontologisen näkökulman mukaan ihminen on 'kahden valtakunnan kansalainen': vaikka ihmisellä onkin luonnostaan haluja ja onnellisuuspyrkimyksiä, niille ei kuitenkaan voi perustaa moraalialia. Ihminen on myös vapaa ja rationaalinen olento. Vapautensa ja rationaalisuutensa ansiosta ihminen kykenee olemaan moraalilain autonominen säätäjä. Moraaliset sisällöt eivät voi perustua yhteisön jaettuun käsitykseen, luonnollisiin taipumuksiin tai edes jumalan käskyihin, koska tämä olisi heteronomiaa ja rikkoisi moraalitoimijoiden autonomiaa vastaan. Kant siis kritisoi paitsi utilitarismia, myös aristotelismia.

Kantin mukaan ei voida sanoa mitään yleistä moraalilain sisällöstä rikkomatta autonomian vaatimusta. Voidaan vain muotoilla muodollinen moraalilaki joka kunnioittaa kutakin ihmistä päämääränä sinänsä, moraalilain autonomisena säätäjänä. Tämä muodollinen moraalilaki on kategorinen imperatiivi. Se ei siis perustu ihmisen luonnollisiin eikä yhteisöllisiin päämääriin vaan pyrkii selvittämään universaalista näkökulmasta mitkä näistä päämääristä ovat moraalisesti sallittuja tai velvoittavia.¹⁰

⁷ MacIntyre 1985, 196-7.

⁸ Taylor 1979, 1-14.

⁹ Taylor (1994a, 26-7) erottaa teorit, joissa hyvä on ensisijainen käsite teorioista joissa oikea on ensisijainen käsite ja toteaa että nimitykset teleologinen-deontologinen vastaavat tätä jakoa. Taylor huomauttaa, että tavallisesti tämä raja vedetään utilitarismin ja kantilaisuuden välille, mutta Taylor itse pitää Aristotelesta ja Platonia teleologisina, kun taas sekä utilitarismi että kantilaisuus ovat deontologisia. Tämä on nähdäkseni oire siitä, ettei Taylor aseta painoa Kantin hyvin jyrkälle moraalilain *ehdottomuuden* vaatimukselle, joka erottaa Kantilaisuuden utilitarismista. Utilitarismissa 'oikea' määritellään ehdollisesti toimijoiden preferenssien kautta.

¹⁰ Mielestäni sellaiset tulkinnat deontologisesta teoriasta ovat harhaanjohtavia, joiden mukaan universaalista näkökulmasta pyritään *tuottamaan* päämääriä tai luomaan proseduuri, joka kykenisi korvaamaan toimijoiden omaksutut elämäkäytännöt ja kertomaan miten tulisi elää. Kategorisen imperatiivin tehtävä on pikemminkin olla rajoittava suodatin, jonka läpäisevät maksimit ovat moraalisesti sallittuja.

Romanttinen *ekspressionismi* kritisoi paitsi utilitaristista valistusajattelua välineellisen rationaalisuuden korostamisesta, myös Kantia erilaisista dualismeista. Kantin dualistinen käsitys moraalisubjektista leikkaa yksilön irti orgaanisista yhteyksistään yhteisöön ja luontoon sekä panteistisesti käsitettyyn henkiseen kaikkeuteen. Kantin teoria myös pilkkoo ihmisen kokonaisuuden sisäisesti haaluihin ja järkeen. Ekspressionismin tavoitteena oli ykseyden puolustaminen, ja reseptinä oli vetoaminen orgaaniseen yhteisöllisyyteen, jonka esikuva nähtiin antiikin harmonisessa *Poliksessa*. Herderistä lähtevä ekspressionismi otti kuitenkin historiallisen relativismin huomioon korostaessaan että eri 'kulttuureilla' tai 'kansoilla' eri historian vaiheissa on eri näkemykset hyvästä. Sama pluralismi toistuu myös yksilöiden tasolla: kullakin yksilöllä oli omat autenttiset arvostuksensa.¹¹

Taylorin tulkinnan mukaan Hegel pitää oleellisena kysymyksenä näiden keskinäisessä jännitteessä olevien ajatushaarojen yhdistämistä. Tavoittena on moraalisen autonomian ja ekspressionistisen ykseyden vaatimuksen yhdistäminen tavalla, joka jättää oman rajallisen pätevyysalueensa myös valitusajattelun utilitaristiselle ja teknologiselle haaralle. Hegel kritisoi yksiviivaista ajatusta paluusta *Polikseen*, koska katsoi että Kantin myötä on peruuttamattomasti siirrytty moraalirealismista autonomian aikaan. Tämän Hegelin kysymyksen Taylor näkee yhä keskeisenä haasteena sivilisaatiollemme.

"The tension in our civilization today comes from the fact that we cannot and do not want totally to abandon the rational, technological bent of our society which comes from the Enlightenment, while we constantly feel the appeal of the aspirations to radical autonomy and expressive unity."¹²

Taylor ei kuitenkaan hyväksy Hegelin tapaa yhdistää nämä vaatimukset. Taylor katsoo Hegelin nojanneen liian vahvaan universaalin järjen käsitteeseen: vaikka Hegel kritisoikin käsitystä järjen ahistoriallisuudesta, Hegelin mukaan järki kykenee saavuttamaan välttämättömiä totuuksia.¹³ Toisaalta liian heikko järjen käsite ei Taylorin mukaan myöskään riitä. Hegelin alulle saattama ahistoriallisen

¹¹ Taylor 1979, 1-14. Taylor 1989, 368-90.

¹² Taylor 1979, 72. Taylorin kysymyksenasettelun kannalta on kenties valaisevaa sijoittaa myös Rawlsin ja kommunitaristien keskustelu tätä aatehistoriallista jäsentelyä vasten. Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoria* edustaa kantilaisen autonomian vaatimusta, ja on eksplisiittisesti utilitarismin kritiikki, reaktio utilitarismin ylivaltaa vastaan normatiivisen poliittisen filosofian alalla. Kommunitarismi puolestaan on näiden molempien kritiikkiä. Kommunitaristinen vetoaminen välittömään yhteisöllisyyteen sijoittuu tästä näkökulmasta sellaisten ilmiöiden sukulaiseksi kuin vuoden 1968 opiskelijaliikkeet ja luonnonsuojeluliikkeet. Vaatimukset mielekkäästä yhteydestä ihmisen kokonaisuuteen, toisiin ihmisiin, historiaan, luontoon ja 'absoluuttiin' (1985b, 49-50) edustavat ekspressionismia ja ovat oikeutettuja, vaikka joskus saattavatkin artikuloitua yksipuolisesti.

¹³ Taylor 1979, 53-68. Sivutan tässä kysymyksen Taylorin Hegel-tulkinnan luotettavuudesta.

rationaalisuuden kritiikki on muuntunut myös totaaliseksi järjen kritiikiksi. Varsinkin Nietzscheen vedoten on puolustettu erilaisia nihilistisiä ja relativistisia kantoja, joiden mukaan rationaalisuus ja moraalisuus ovat ensisijaisesti vallankäytön kannalta hyödyllisiä fiktioita. Tämä on totaalinen kritiikki, joka ei sääli sen enempää aristotelismia kuin kantilaisuuttakaan. Taylor katsoo kuitenkin että tämä totaalinen kritiikki nihiloit myös itsensä, eikä näin ollen kelpaa lähtökohdaksi.¹⁴

Taylorin tavoitteena on siis teoria, joka ei yhtäältä oleta luonnollisia päämääriä eikä paluuta antiikin harmoniseen yhteisöllisyyteen, eikä toisaalta universaalia rationaalisuutta ahistoriallisessa eikä historiallisessa muodossaan. Se ei myöskään pyri perustamaan moraalialueita pelkille haluille ja tarkoituksenmukaisuudelle. Samaan aikaan sen tulee puolustautua moraalin ja rationaalisuuden totaalista kritiikkiä vastaan, ja onnistua perustelemaan sekä oikeudenmukaisuutta että hyvää elämää koskevat näkemykset.

Taylorin teleologinen etiikka on lähtökohdiltaan lähellä edellä mainittua ekspressionismia. Teorian lähtökohta on siis *yhteisöllinen*, ja haasteeksi jää osoittaa kuinka yksilöllinen autonomia voi sen pohjalta toteutua. Tässä se eroaa nykyisistä deontologisista teorioista (esim. Rawlsin ja Kymlickan liberalismi tai Habermasin diskurssietiikka), jotka pyrkivät sisällyttämään yhteisöllisyyden perustaltaan yksilöllisiin teorioihin.¹⁵ Tarkastelen seuraavassa lähemmin, miten yhteisöllisyys ja yksilöllisyys suhteutuvat Taylorin teoriassa.

VAHVOJEN ARVOSTUSTEN YHTEISÖLLINEN PERUSTA

Taylorin teleologinen etiikka ei siis perustu luonnollisille päämäärille, vaan *kulttuurisesti välittyneille* päämäärille. Taylorin moraaliteorian lähtökohtana on näkemys eettisistä toimijoista 'vahvoina arvostajina', jotka toimivat 'vahvojen arvostuksiansa' (*strong evaluations*) pohjalta¹⁶. Nämä vahvat arvostukset eivät ole pelkkiä luonnollisia haluja vaan haluihin kohdistuvia 'toisen asteen haluja'¹⁷. Taylor jakaa edelleen toisen asteen halut heikkoihin ja vahvoin arvostuksiin, joista edelliset ovat

¹⁴ 1985b, 152-184.

¹⁵ Nämä deontologiset teoriat ovat vastanneet ahistoriallisen järjen kritiikkiin joko suhteellistamalla sen deontologisen lähtökohdan riippuvaisiksi tietyistä kulttuureista (Rawls), tai osoittamalla samanlaisen rationalisaation koskevan kaikkia kulttuureita (Habermas). Deontologiset teoriat voivat myöntää yksilöiden *faktisen* riippuvuuden yhteisöistä antamatta sille mitään *normatiivista* roolia: monikaan ei kiistä etteivätkö yksilöt olisi jonkinlaisessa konstitutiivisessa vuorovaikutuksessa yhteisöjen kanssa, mutta on mahdollista pitää tätä irrelevanttina arvojen ja normien oikeuttamisen kannalta.

¹⁶ Taylor 1985a, 15-45.

¹⁷ Ihmiset eivät siis pelkästään halua asioita, vaan he myös 'haluavat haluta' joitain asioita enemmän kuin toisia. ks. Frankfurt 1971.

pelkkiä preferenssijärjestyksiä ja jälkimmäiset koskevat asioiden itseisarvoa. Vahvat arvostukset ovat hyvää koskevia käsityksiä.¹⁸

Nämä vahvat arvostukset ovat luonteeltaan *yhteisöllisesti* jaettuina. Ne omaksutaan vuorovaikutuksessa yhteisön elämänmuodon, käytäntöjen ja kulttuurin kanssa. Nämä yhteisölliset merkityshorisontit konstituivat kutakin yhteisön jäsentä, ja tässä mielessä kyse on *konstitutiivisesta* yhteisöllisyydestä.¹⁹ Taylor (1995, 77) kirjoittaa, että näiden taustaymmärrysten yhteisöllisyys ei ole välttämättä tematisoitunut; niitä ei käsitetä nimenomaan 'meidän' arvostuksiksemme, vaan niihin voidaan suhtautua 'kenen tahansa' itsestään selvinä arvostuksina.

Vahvoja arvostuksia ei tule samaistaa pelkästään kielellisesti artikuloituihin tai reflektoituihin arvostuksiin, sillä jäsentyminen, joka ei ole kielellistä puhutun kielen mielessä, saattaa sisältää hyvinkin tarkkoja erotteluja.²⁰ Vahvat arvostukset ovat olemassa myös *implisiittisenä kontekstina*, jota voi kutsua *taustaksi* tai *esiymmärryksiksi*. Implisiittisinä ja artikuloimattomina vahvojen arvostusten kyseenalaistamaton yhteisöllisyys on vahvimmillaan. Eksplisiittinen kielellinen ymmärtäminen tapahtuu aina tätä implisiittistä taustaymmärrystä vasten.²¹ Näiden vahvojen arvostusten artikuloiminen ei voi koskaan olla täydellistä, ja ne ovat aina avoimia uudelleentulkinnoille.

Tämä ajatus yksilöiden rakentuneisuudesta yhteisöllisten merkityshorisonttien varaan vastustaa sellaista eksistentialismia, joka korostaa yksilöiden *radikaaleja valintoja*. Taylorin mukaan eettiset päämäärät ja moraalit eivät voi perustua valinnoille. Taylor (1985a, 29) antaa uuden tulkinnan Sartren esimerkille, jossa nuori mies joutuu valitsemaan jääkö kuolemansairaana äitinsä luokse vai liittykö vastarintajoukkoihin. Vaikka tätä konfliktia ei voikaan kenties ratkaista muuten kuin valitsemalla, niin valinnasta ei kuitenkaan ole kyse siinä, että ylipäänsä ymmärrämme kyseessä olevan kaksi kon-

¹⁸ Taylorin (1985a, 15-45) mukaan utilitarismi ei ota huomioon näitä vahvoja arvostuksia, vaan pelkästään heikot arvostukset. Flanagan (1996, 142-170) tuo esiin 'heikkojen' ja 'vahvojen' arvostusten rajanvedon ongelmallisuuden ja toteaa että myöhemmässä tuotannossaan Taylor on luopunut viittaamasta 'heikkoihin arvostuksiin'.

¹⁹ Tämä yksilösubjekteja konstituiva yhteisöllisyys on eri asia kuin kollektiivinen subjekti, esim. poliittinen subjekti. Yksilöiden konstituoituminen yhteisössä jättää auki kysymyksen subjektin kollektiivisuudesta tai individuaalisuudesta.

²⁰ Esim. Owen Flanagan (1996) on siis väärässä väittäessään ettei Taylor ota huomioon esimerkiksi monissa Tolstoin tarinoissa ihannoitavaa epäreflektiivistä, implisiittistä, yhteisöllisesti jaettua, itsestäänselvää orientaatiota hyvään. Taylor (1994b, s.249) kirjoittaa: "I don't consider it a condition of acting out of strong evaluation that one has articulated and critically reflected on one's framework. Clearly this would be to set too narrow entry conditions. I mean simply that one is operating with a sense that some desires, goals, aspirations, are higher than others." Ks. esimerkki ruumiin kielestä vahvan arvostuksen koodauskielenä. (Taylor 1995, 253).

²¹ Taylor 1995, s.62-76.

fliktissa olevaa moraalista vaatimusta. Emme voi *valita* mitä pidämme tärkeänä ja moraalisesti velvoittavana, vaikka joskus joudummekin vain valitsemaan kahden yhtä vahvan velvoitteen välillä.²²

Taylor määrittelee moraalien alueen laajemmin kuin modernissa moraaliteoriassa on ollut tapana: vahvat arvostukset ovat vastauksia kysymyksiin hyvästä tai mielekkästä elämästä, yksilöiden oikeuksista ja velvollisuuksista toisia kohtaan sekä asenteellisesta kunnioituksesta joita yksilöt toisissaan herättävät.²³ Deontologisten teorioiden yksinomaisen kiinnostuksen kohde ovat olleet oikeudet, velvollisuudet toisia kohtaan ja oikeudenmukaisuuskysymykset. Taylorin mukaan ne eivät ole automaattisesti tärkeimpiä kysymyksiä eikä niitä voi perustella teleologisesta vahvojen arvostusten horisontista riippumatta. Ei ole mitään universaalialia 'Arkkimedeen pistettä' tai formaalista proseduuria josta käsin moraalinormeja voitaisiin perustella. Kaikki yritykset muotoilla tällaisia perustuvat vähintään implisiittisesti vahvojen arvostusten horisonttiin. Näin ollen yksilöllistä autonomiaa ei voi määrittellä liian jyrkästi, se on mahdollista vain yhteisöllisessä kontekstissa.²⁴

Taylorin lähtökohtaan sisältyy tietynlainen myönnytys esimodernin moraalirealismien suuntaan. Taylorin mukaan historiallisten yhteisöjen hyvää koskevia tulkintoja rajoittaa se, että moraalisuudellamme voi olla luonnollisia -- tai ylikuonnollisia -- lähteitä.²⁵ Taylor haluaa nähdä itsensäkin eräänlaisena *moraalirealistina*, eivätkä vahvat arvostukset ole Taylorin mukaan *pelkästään* ihmisten konstruktioita. Jotakin voidaan pitää hyvänä vain koska se on hyvää. Taylorin mukaan 'hyvä' *manifestoituu* ihmisten konstruktioiden kautta. Oleellista kuitenkin on, vahvat arvostukset ovat ihmisten konstruktioita eikä moraalisuuden lähteisiin voi olla yhteyttä kuin näiden konstruktioiden kautta välittyneenä. Ja vielä vahvemmin: jokin *on* hyvää vain jos pidämme sitä hyvänä. Taylorin moraalirealismi, mikäli sitä sellaiseksi voi kutsua, on siis kovin hermeneuttisesti painottunutta. Se pelastaa modernin subjektin roolin 'hyvän' tulkitsijana, ja kritisoii suoraa realismia joka ohittaisi tulkintojen ja tulkitsijoiden roolin eettisissä arvostuksissa.²⁶

²² Valinnat voivat konstituoida arvostuksia vain epäsuorasti: voimme valinta millaisiin käytäntöihin osallistumme, millaisen ihmisten seurassa olemme ja millaisia kirjoja luemme. Nämä puolestaan osin konstituivat ja muokkaavat vahvojen arvostusten horisonttiamme. Esim. käytäntöjen (pelien, professioiden ja taiteiden) 'sisäisistä hyvistä' ks. MacIntyre 1985, 186-203; Taylor 1994a.

²³ Taylor 1989, 15. Kunnian teema oli keskeisempi esimoderneissa eettisissä teorioissa, ja on osin korvautunut universaalilla abstraktiin ihmisyyteen kohdistuvalla kunnioituksella, mutta siihen liittyy modernin pluralismin oloissa myös kysymys erilaisten konkreettisten identiteettien tunnustamisesta. Ks. 1995, 225-256.

²⁴ Taylor 1985b, 187-210. Kymlicka 1989, 74-99.

²⁵ Taylor 1989, 91-107. Tässä näkyy myös Taylorin 'ekspressionistinen' perusmotiivi sovittaa moraalinen yksilö ihmisyyden lisäksi muihin yksilöä suurempiin kokonaisuuksiin. Taylorin moraaliteoriassa on siis myös 'ekologinen' ja 'teologinen' komponentti, joita Taylor (1991b) kuitenkin käsittelee hyvin varovaisesti.

²⁶ Rosen 1991; Taylor 1991b, 245-6.

Taylorin suhde universaalisuuteen on monitahoinen: universaaleja moraalinormeja voi olla olemassa vain sikäli kuin tietyt käsitykset hyvästä jaetaan kaikissa yhteisöissä, ja suuri osa hyvää koskevista käsityksistä ei ole tässä mielessä universaaleja. Taylorin mukaan kuitenkin yhteisöt voivat oppia toistensa käsityksiä ja näin ollen mikä tahansa käsitys hyvästä on *potentiaalisesti* universaali. Tällainen käsitys käy hyvin yhteen Taylorin hermeneuttisen moraalirealismin kanssa.

Taylorin teleologisen etiikan suhde moraalien ja järjen totaaliseen kritiikkiin on mielenkiintoinen. Taylorin on samaa mieltä Foucault'n tai dekonstruktionistien kanssa siitä, että kieli, historia ja identiteetit ovat kietoutuneet toisiinsa, että yksilöt rakenteistuvat kielen ja historiallisen kontekstin kautta. Kuitenkin siinä missä Foucault puhuu neutraalista *vallasta*, Taylor puhuu *hyvästä*. Taylorin (1985b, 152) mukaan Foucault'n neutraalit analyysit tuntuvat paljastavan *vääryyksiä* tai *pahuuksia*, joidenkin *hyvien repressiota*. Tämän Foucault kuitenkin kiistää. Taylorin tulkinnan mukaan mielen Foucault'n analyyseille antaa elämismaailmallinen, eettinen motivaatio, ja näistä analyyseistä seuraa eettisesti relevantteja seurauksia. Väite, että foucault'laiset analyysit olisivat itsekään vain eräs erilainen eettisesti neutraali vallan ilmenemismuoto, on sokea implisiittisille hyvää koskeville käsityksille.²⁷

DIALOGISUUS JA SITOUTUVA AJATTELU

Edellä olen tuonut esiin Taylorin teleologisen lähestymistavan yhteisöllistä perustaa. Taylor ei kuitenkaan halua puhua pelkästään yhteisöllisistä merkityshorisonteista, vaan halua tehdä oikeutta yksilöiden mahdollisuudelle etäisyydenottoon.

Tietynlaisen negatiivisen vapausihanteen mukaista olisi ajatella että tematisoidessaan yhteisölliset taustaoletukset, ryhtyessään ajattelemaan itse, päästessään konventionaaliselta postkonventionaaliselalle tasolle, yksilö ottaisi kriittistä etäisyyttä ja 'negatoisi' nämä yhteisöllisesti annetut katsomukset. Taylor kritisoi tällaista tiukan dualismin näkemistä yhteisön ja kriittisen yksilön välillä. Täysi irrottautuminen näistä yhteisöllisistä reunaehdoista on kuvitelmaa, ja liian tiukan katkoksen näkeminen teoreettinen harha. Kyky kriittiseen etäisyydenottoon ja sitä painottavat autenttisuuden ja

²⁷ Voinee siis sanoa, että Taylor edustaa Tuija Pulkkisen termin 'hegeliläis-marxilaista ontologiaa', ja kritisoi Pulkkisen edustamaa postmodernia ontologiaa (ks. Pulkkisen artikkeli tässä kirjassa). Taylor (1991b) toki myöntää historian kontingenssin, mutta ei historiassa aktualisoituvien *hyvien* kontingenssia: ideaalien 'moraalinen ja henkinen voima' ei Taylorin mukaan voi olla täysin satunnaista. Taylorilainen tulkinta vallan produktiivisuudesta lienee se, että valtakonstellatit eivät voi mielivaltaisesti luoda arvostuksia, vaan vain mahdollistaa tai estää potentiaalisten hyvien aktualisaation. Ks. Taylor 1991b, 1985b 152-184.

autonomian ihanteet ovat oleellisen tärkeitä modernina aikana, mutta vastapainoksi Taylor painottaa myös reflektion dialogisuutta ja nk. "sitoutuneen reflektion" mahdollisuutta.

Taylorin mukaan ajattelu ja tulkinta on ensisijaisesti dialogista, tapahtuu yhdessä toisten kanssa. Tämä oman reflektiomme riippuvuus toisista tulee selvimmin esiin kun otamme huomioon vahvojen arvostusten ja yksilöllisen identiteetin läheisen yhteyden. Kun pyrin selventämään omia vahvoja arvostuksiani, vastaan samalla kysymykseen "kuka olen?"²⁸ Taylor kirjoittaa että "intiimillä tasolla olemme kaikki tietoisia siitä kuinka identiteetti voi muodostua tai epämuodostua kontaktissa merkittäviin toisiin."²⁹ *Merkittäviä toisia* ovat meille läheiset ja tärkeät ihmiset joiden antama palaute ja suhtautuminen meihin muokkaa erityisen syvästi omaa itseymmärrystämme ja arvostuksiamme. Myös yksin ajattelu on usein sisäistettyä dialogia, jossa arvioiden ennakoidaan merkittävien toisten reaktioita. Tämä koskee myös näennäisen eristäytyneitä ihmisiä: erakko keskustelelee Jumalan kanssa, yksinäisyyteen vetäytynyt taiteilija osoittaa teoksensa tulevalle yleisölle.³⁰

Taylorin mukaan kaikki tulkinta ja reflektio ei ole negatiivista ja kriittistä. Taylor tekee erottelun 'sitoutuvan' ja 'ei-sitoutuvan' ajattelun välille, joista edellinen ei ole kyseenalaistavaa vaan pyrkii artikuloimalla ja tulkitsemalla ymmärtämään paremmin yhteisöllisiä, konstitutiivisia merkityksiä.³¹ Sitoutuvan ajattelun mielekkyys lepää oletuksella, että 'konventiot' sisältävät historiallisesti kiteytyneitä viisautta. Ei-sitoutuvan ajattelun mielekkyys puolestaan lepää ymmärrettävällä oletuksella, että yhteisöllisesti annetuissa käsityksissä löytyy kritisoitavaakin.

Sitoutuvaan ajatteluun liittyvä implisiittisten vahvojen arvostusten kielellinen artikulointi tai tulkitseminen ei koskaan voi saavuttaa täyttä eksplisiittisyyttä. Eksplikaatio on hermeneuttinen prosessi, jossa intuitiiviset ymmärrykset ohjaavat arvostusten kielellistämistä. Eksplisiittiset arvostukset vaikuttavat puolestaan intuitioihimme. Implisiittinen ja eksplisiittinen ovat keskenään hermeneuttisessa kehässä.

Näin ollen ainakin sitoutuva reflektio voi säilyttää yhteisölliset merkityshorisontit, yhteisöllistä alkuperää olevat näkemykset hyvästä. Se antaa niille mahdollisesti uusia tulkintoja, mutta nämä ovat tulkintoja samoista arvostuksista, eivät niiden täydellistä kyseenalaistamista.³²

²⁸ 1989, 25-52.

²⁹ 1995, 232.

³⁰ Taylor 1991a, 33-35. 'Significant others'-käsitteestä ks. Mead 1962.

³¹ Taylor 1989, 162-164.

³² Sitoutuvan ja ei-sitoutuvan ajattelun eroa voi havainnollistaa Will Kymlickan (1989, 57) esimerkillä kristitystä perheen-

AUTONOMIA, AUTENTTISUUS JA EI-SITOUTUVA AJATTELU

Taylor pyrkii osoittamaan teoreettisella tasolla että myös kriittisen, 'ei-sitoutuvan' ajattelun yhteensovittaminen merkityshorisonttien taustan kanssa on mahdollista. Taylorin mukaan tämä kriittisyys voi perustua reflektiolle, muttei suoraan valinnoille.³³ Voimme päättää reflektoida mutta emme voi päättää mihin tulokseen ajattelussamme päädyimme. Käytännöllisissä kysymyksissä ei myöskään ole mitään muodollista menetelmää jota ymmärrys seuraisi ja joka varmuudella takaisi oikean vastauksen, vaan riittävän varmuuden saavuttamisessa on kyse lopulta aina vakuuttumisesta, "parhaasta tulkinnasta" joka voi jatkossa korvautua toisella.³⁴

Taylor pyrkii kehittämään sellaista teoriaa käytännöllisestä järjestä, joka mahdollistaa immanentin kritiikin vahvojen arvostusten kontekstin sisältä käsin. Näin ollen *koko* merkityshorisonttia ei voi kritisoida kerralla. Argumentointi on Taylorin mukaan siinä mielessä *ad hominem*-tyylistä, että se kohdistuu aina johonkin näkemykseen, jota joku henkilö tosiasiallisesti kannattaa. Kritiikki on aina vertailevaa, ja päätyy suosittamaan jotain näkemystä parempana kuin toinen, ei koskaan lopullisena totuutena. Tämän vertailun kriteerejä ei voida täysin eksplikoida, koska kyse on lopulta totuuskokemuksesta hermeneuttisessa vakuuttumisen mielessä. Taylor vertaa tätä aistihavaintojen varmistamiseen katsomalla uudestaan ja tarkemmin.

Taylor sanoo, että jokin näkemys hyvästä tai oikeasta on parempi kuin jokin toinen, mikäli siirtymä niiden välillä on mahdollinen vain yhteen suuntaan, eli mikäli siirtymä on *oppimista* vain yhteen suuntaan. Taylor viittaa tässä oppimiskokemuksiin joita ihmisillä on omassa elämässään kun he

äidistä yksiavioisessa heteroseksuaalisessa avioliitossa. Sitoutuvaa ajattelua on pyrkä antamaan uusi ja parempi tulkinta näiden jaettujen uskonnollisten, taloudellisten ja seksuaalisten käytäntöjen merkitykselle, mutta kuitenkin sitoutua niihin. Ei-sitoutuvaa ajattelua on ottaa etäisyyttä ja pohtia ollako kristitty tai kotiäiti tai heteroseksuaalinen vai hylätäkö nämä identiteettiä konstituivat roolit ja identifikaatiot kokonaan.

³³ Edellä huomautin että yksilö voi tiettyyn mittaan asti myös valita millaisille yhteisöllisille vaikutteille altistuu. Taylorin autenttisuutta koskevista kirjoituksista seuraa myös, että yksilö saattaa voida mielikuvituksen avulla *luoda itse* täysin uusia merkityksiä ja arvostuksia. Näistä uusien arvostusten pätevydestä voi joko vakuuttua tai olla vakuuttumatta; samoin ne voivat saada yhteisöllisen tunnustuksen tai olla saamatta. Taylor ei käsittäkseni missään tarkemmin käsittele kysymystä pitääkö näiden uusien merkitysten olla jollain lailla kytkeytyneitä yhteisöllisiin merkityshorisontteihin niinkuin Walzerilla tai MacIntyrella. Joka tapauksessa Taylorin 'hermeneuttisesta moraalirealismista' seuraa että mikäli näin syntyy uusia, pätevänä pidettäviä hyviä koskevia käsityksiä, ne ovat joidenkin reaalisten potentiaalien aktualisaatiota, eivät pelkästään ko. yksilön luomuksia.

³⁴ Ks. Taylor 1985b, 16-57; 1989, 71-90; 1995, 34-60.

huomaavat jonkin aiemman käsityksen hyvästä elämästä latteaksi, puutteelliseksi tai epäoikeudenmukaiseksi.³⁵

Tällaiseen vertailevaan rationaalisuuteen liittyy oleellisesti teesi, että vieraiden kulttuurien ymmärtäminen ja horisonttien sulautuminen kulttuurien välillä on mahdollista. Kun vertaamme kahdesta eri kulttuurista peräisin olevia näkemyksiä, emme voi luottaa pelkästään yhden kulttuurin standardeihin. Etnosentrisyyden välttämiseksi meidän tulee kyetä 'horisonttien sulautumisen' avulla konstruoimaan kolmas näkökulma, josta molempien kulttuurien näkemyksiä voidaan arvioida. Tämän horisonttien sulautumisen avulla voimme saattaa immanentin kritiikin pariin myös horisonttimme ulkopuolella olleita käsityksiä hyvästä. Tällaisen sulautumisen kautta molemmat kulttuurit ovat avoimia kritiikille ja oppimiselle.³⁶ Tässä näkyy myös Taylorin 'potentiaalinen universalismi': Taylorin mukaan on mahdollista, että jokaisen kulttuurin käsitykset hyvästä olisivat universaalisti hyväksyttävissä.³⁷

Taylor ei sano mitään kovin tarkkaa implisiittisten arvostusten, niiden artikuloinnin ja kritiikin keskinäisistä suhteesta. Hän kirjoittaa, että käytännöllisessä järjessä on kyse *refleksiivisestä tasapainosta* intuitioiden, niiden artikulaatioiden sekä intuitioiden virheellisyyttä koskevien väitteiden ja argumenttien kesken.³⁸

Kaikkiaan siis Taylorin mukaan annettujen merkityshorisonttien kyseenalaistaminen on mahdollista käytännöllisen järjen ja vertailevan kritiikin avulla. On tärkeää että yksilöt vaativat perusteluja kaikille annetuille sitoumuksille ja arvostuksille, arvioivat niitä rationaalisesti, kriittisesti, ja 'ei-sitoutuvasti'. Tätä korostaa moderni yksilöllisen autonomian ihanne. Autenttisuuden ihanne puolestaan asettaa vaatimuksen että arvostukset ja merkitykset asettuvat suhteessa minuun, ei keneen tahansa. Minun toimintani tulee olla itseilmaisua, itsetoteutusta, ei 'kenen tahansa' toimintaa. Sen tulee olla 'oma-

³⁵ Taylor 1989, 71-78; 1995, 34-60.

³⁶ 1985b, 134-51; 1995, 146-64; 1995 225-56.

³⁷ Taylor (1995, 225-56) liittyy tämän sinänsä järkevän teesin ongelmallisella tavalla kysymykseen multikulturalismista ja toisten kulttuurien arvon tunnustamisesta. Taylorin mukaan etukäteen on oletettava, että jokaisen kulttuurin käsitykset hyvästä olisivat universaalisti hyväksyttävissä, ja se, onko näin, selviää vasta käytännön vertailun tuloksena. Taylorin teesistä seuraa, että kulttuurin konkreettisen identiteetin tunnustuksen voi vetää pois, mikäli sen käsitykset hyvästä eivät osoittaudukaan hyväksyttäväksi 'sulautuneiden horisonttien' näkökulmasta. Mielestäni tämä olisi ymmärrettävää mikäli kyse on moraalisaännöistä tai oikeudenmukaisuudesta (meidän ei tule arvostaa esim. natsien tekoja), mutta se on arvulluttavaa mikäli kyse on 'hyvän elämän' käsityksistä (jokaisella täytyy olla oikeus elää niin epätydyttävää elämää kuin haluaa). Ongelma poistuisi mikäli Taylor erottelisi eettiset tavoitteet ja moraalinormit selvemmin toisistaan.

³⁸ 1994c, 213. Tässä on Taylorin keskeinen ero Habermasiin, jonka mukaan normatiivisuus perustuu pikemminkin argumentatiivisille diskursseille kuin elämämaailmallisille merkityshorisonteille; Habermasilla korostuu kielen kyky tuottaa yhteisymmärrystä pikemmin kuin kielen kyky 'avata' ja ilmaista merkityksiä.

leimaista'. Tähän ihanteeseen liittyy kiinteästi luovuuden, omaperäisyyden ja mielikuvituksen arvos-
taminen, siinä missä autonomian ihanne korostaa järkeä ja perusteiden vaatimista.

Autonomian ja autenttisuuden ihanteet ovat siis luonteeltaan kriittisiä; ne kyseenalaistavat yhteisölli-
siä merkityshorisontteja. Kriittisyys tai omaleimaisuus ovat kuitenkin mielekkäitä vain merkitysho-
risontin ja dialogisuuden muodostamaa taustaa vasten.³⁹

”Kehittynyt vapaus vaatii tiettyä itseymmärrystä jossa autonomia ja pyrkimys
itseohjautuvuuteen tulevat ymmärrettäviksi; ja...tätä itseymmärrystä ei ole mahdollista
ylläpitää yksin, vaan...meidän identiteettimme on aina osin määritelty keskusteluissa toisten
kanssa tai jaettujen ymmärrysten kautta, jotka ovat yhteiskuntamme käytäntöjen taustalla.”⁴⁰

Vastaavasti Taylorin mukaan täytyy ottaa huomioon autenttisuuden sekä yksilölliset että yhteisölliset
puolet.

”Autenttisuus (A) sisältää (i) luomista ja konstruktiota siinä missä löytämistäkin, (ii)
omaperäisyyttä, (iii) yhteiskunnan sääntöjen ja potentiaalisesti jopa sen, minkä tunnistamme
moraaliksi, vastustamista. Toisaalta...se (B) vaatii (i) avoimuutta merkityshorisonteille (koska
muuten luominen menettää taustan joka yksin voi pelastaa sen merkityksettömyydeltä) ja (ii)
itse-määrittelyä dialogissa.”⁴¹

Sekä yhteisöllisyyden että yksilöllisyyden tasapainoinen ottaminen huomioon on käytännöllinen, nor-
matiivinen vaatimus. Näille autonomian ja autenttisuuden yhteisöllisille ehdoille perustuu *velvollisuus*
vastustaa niitä moderneja tendenssejä, jotka pyrkivät rapauttamaan yhteisöllisiä merkityshorisontteja
ja sitä kautta myös autonomian ja autenttisuuden ehtoja.⁴²

LOPUKSI

Taylorin kontribuutiossa nykykeskustelulle on vähintään yhtä tärkeää se, että hän on tuonut keskeisiä
teemoja esiin kuin ne yksityiskohdat, joilla hän puolustaa kantaansa. Taylorin teoria jättää monia kes-
keisiä kysymyksiä avoimiksi; tosin hän itse suhtautuu näihin avoimiin kohtiin hyvin optimistisesti.⁴³

³⁹ 1991a, 35-41. Ks. myös Marjaana Kopperin kirjoitus tässä kirjassa.

⁴⁰ 1985b, 209.

⁴¹ Taylor 1991a, 66.

⁴² 1985b, 187-210. Tätä suoraa siirtymää velvollisuuteen kritisoi mm. Nickel (1989).

⁴³ Yleensä teleologisista lähtökohdista päädytään pessimistisempään analyysiin eettisyyden mahdollisuudesta. Tämä tulee
esiin mm. Bernand Williamsin (1995, 222n19) luokittelussa: "Taylor ja MacIntyre ovat katolisia, minä en; Taylor ja minä
olemme liberalisteja, MacIntyre ei; MacIntyre ja minä olemme pessimistejä, Taylor ei (varsinaisesti). Sana josta ei ole apua
minkään näistä positioista kuvaamisessa, on 'kommunitaristi'."

Ensinnäkin, avoimeksi jää kysymys ovatko siirtymät näkökannasta toiseen mahdollisia joskus molempiin suuntiin, jolloin vertailu ei anna yksiselitteistä ratkaisua, tai onko kenties olemassa radikaaleja yhteismitattomuuksia jolloin vertailu on mahdotonta. Näitä kysymyksiä Taylor ei katso voitavan käsitellä apriorisesti, vaan ne ratkeavat vasta käytännössä, yrityksen kautta.⁴⁴

Tämä vie nähdäkseni pohjan pois siltä, että moraalinormit voisivat olla vain osa vahvojen arvostusten horisonttia, yksi kolmesta vahvojen arvostusten ulottuvuudesta. Moraalinormien on kiinnityttävä vahvojen arvostajien teleologisiin päämääriin, mutta niiden on saatava universaali ja kategorinen oikeutuksensa muualta. Mikäli moraalinormit eivät olisi ehdottomia ja jokaista sitovia, vaan henkilö voisi poiketa niistä vetoamalla omiin arvostuksiinsa, niillä ei olisi mitään merkitystä. Tämä merkitsee samalla ettei kantilaisen moraaliteorian keskeisiä intuitioita ole kyetty pelastamaan. Vaikuttaakin siltä että tämä ei ole täysin mahdollista pelkästään teleologiselta perustalta, joten Taylorin teoriaa on täydennettävä deontologisella teorialla.⁴⁵ Vastaava puute näyttää vaivaavan deontologista lähestymistapaa, josta käsin taas ei kyetä kunnolla sitomaan moraalinormeja toimijoiden perspektiiviin. Esimerkiksi Habermas on täydentänyt omaa deontologista etiikkaansa niin, että kysymykset hyvästä elämästä kuuluvat Taylorin vahvojen arvostusten ja hermeneuttisen rationaalisuuden pätevyysalaan.⁴⁶

Toiseksi, teleologisen lähestymistavan sisällä Taylor ei myöskään tyydyttävästi vastaa MacIntyren kritiikkiin jonka mukaan nyky-yksilöt eri rooleissaan kohtaavat niin monia vaihtoehtoisia 'vahvoja arvostuksia' että niihin sitoutuminen kärsii laadullisesti. MacIntyren teesi on, että kun hyvät ovat konfliktissa keskenään, voimakkain halu saattaa nousta toiminnan todelliseksi määrittäjäksi vahvojen arvostusten sijaan, ja näin päädytään lopulta sartrelaiseen 'itseeseen' jolla ei ole sitoumuksia vahvoihin arvostuksiin. Tähän vedoten MacIntyre vaatii paluuta tiukempaan esimoderniin yhteisöllisyyteen. On selvää että Taylor ei pidä tällaista paluuta välttämättömänä, muttei kuitenkaan ota huomioon tätä 'liian monien sitoumusten' aiheuttamaa laadullista heikkenemistä.⁴⁷ Taylor kyllä käsittelee (1989, 14-19) sitä että vahvojen arvostusten kehikot ovat modernina aikana ongelmallisia ja tentatiivisia, ja näkee laajasti ymmärrettynä kielelliset (narratiivit, rituaalit, symbolit, ruumiinkieli jne) artikulaatiot

⁴⁴ Taylor 1995, 59.

⁴⁵ Kymlickan (1991) kritiikki Taylorin moraaliteorian liiallisesta individualismista on nähdäkseni tältä osin oikeassa. Ks. myös Forst 1994, erityisesti 326-346.

⁴⁶ Eräs mahdollisuus voisi olla teleologisen lähestymistavan täydentäminen deontologisella, joka kuitenkin alistettaisiin teleologiselle perspektiiville. Ks. Ricoeur 1992, 169-239.

⁴⁷ MacIntyre 1994, Laitinen 1998.

vastauksena tähän: artikulaatio vahvistaa sitoumuksiamme hyviin. Koko *Sources of the Self* on yritys historiallisen perspektiivin avulla selkeyttää modernien arvostusten kenttää, osoittaa ykseyttä siinä mikä historiattomasti tarkasteltuna on sekavaa moneutta, ja samalla vahvistaa näitä arvostuksia.⁴⁸ Ei ole kuitenkaan helppo nähdä miten tämä riittäisi vastaukseksi MacIntyren kritiikkiin.

Taylorin optimismi näiden kysymysten suhteen liittyy siihen versioon moraalirealismista jota Taylor kannattaa. Vaikka Taylorin moraalirealismi onkin sofistikoitunutta, on vaikea uskoa että siihen vetoaminen voisi vakuuttaa sekularisoituneen modernin moraalitoimijoita edellä mainituissa kysymyksissä.⁴⁹ Vasta näiden auki jäävien kysymysten tarkentaminen vakuuttaisi siitä, ettei Taylorin tavoitteeseen asettaman yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden sovittaminen nykyaikana edellytä perusteetonta optimismia tai teleologisten lähtökohtien ulkopuolisia teoreettisia premissejä.

⁴⁸ 1989, 17-9 ja 498.

⁴⁹ Esim. Rosen 1991, 194.

Kirjallisuus:

- Bell, Daniel (1993): *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Flanagan, Owen (1996): *Self-Expressions: Mind, Morals and Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Franfurt, Harry (1971): Freedom of The Will and the Concept of a Person. Teoksessa *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1991): The Ethics of Inarticulacy. *Inquiry* 34, 155-82.
- Laitinen, Arto (1998): 'Baffling' criticism of an 'ill-equipped' theory: An intervention in the exchange between MacIntyre and Taylor. Ilmestyy teoksessa Christodoulidis, Emilios (ed.), *Communitarianism and Citizenship*. Ashgate Publishing.
- MacIntyre, Alasdair (1985): *After Virtue*, 2nd ed. London: Duckworth (1st ed.1981)
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1994): Critical Remarks on the Sources of the Self by Charles Taylor. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LIV, pp. 187 -190.
- MacIntyre, Alasdair (1995): The Spectre of Communitarianism. *Radical Philosophy* 70.
- Mead, George Herbert (1962): *Mind, Self and Society. Works volume 1*. Chigago: Chigago University Press.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam (1992): *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nickel, James W. (1989): Does Basing Rights on Autonomy Imply Obligations of Political Allegiance? *Dialogue* 28, 531-544.
- Ricoeur, Paul (1992): *Oneself as Another*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rosen, Michael (1991): Must we return to moral realism? *Inquiry* 34, 183-94.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985a): *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol.1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985b): *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol.2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: the Making of a Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991a): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Suom. *Autenttisuuden etiikka*, suomentanut Timo Soukkola, esipuhe Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Charles (1991b): Comments and Replies. *Inquiry* 34, 237-54.
- Taylor, Charles (1993): Engaged Agency and Background in Heidegger. Teoksessa Guignon, C. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1994a): Justice After Virtue. Teoksessa Horton, John & Mendus, Susan (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles (1994b): Reply and Re-articulation. Teoksessa Tully, James (ed.): *Philosophy in the Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1994c): Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LIV, 203-213.
- Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Vetlesen, A.J (1995): Mitsein og Moralsk realisme - om Martin Heidegger og Charles Taylor. Teoksessa Mikael Carleheden & Margareta Bertilsson (red.): *Det Goda Livet. Om renässansen för en borttappad disciplin*. Stockholm/Stehag: Symposion. 109-126.
- Walzer, Michael (1990): Communitarian Critique of liberalism. *Political Theory* 18:1.
- Williams, Bernard (1995): Replies. Teoksessa Altham & Harrison (eds.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press. 185-224.

5. EVALUATIVE FRAMEWORKS AND PRACTICAL REASON¹

What would follow if there were no universal, ahistorical standards of rationality? Or if universal standards of rationality were empty enough to be unable to judge between incommensurable substantive positions?

According to a Kuhnian view, this is the case with science: no universal standards of rationality are fully capable of discriminating between rival and incommensurable paradigms. And it is quite common to think that there are no ahistorical standards which would universally determine what is good, right, or honourable. The lack of universal standards seems to render the idea of rational justification of scientific paradigms and of moral precepts impossible. Thus, our options may seem to be either moral subjectivism and a relativist "anything goes"-view in science or a conservative defence of whatever views and standards we happen to have at the moment.

In this article I will discuss and develop the views of Charles Taylor and Alasdair MacIntyre who have presented a historicist and comparative account of rationality, which goes beyond the mentioned options universalism, relativism or conservatism. They both claim that an analogy between the rationality of paradigm-shifts in science and in morality should be taken seriously. According to them, truth can be found only from within and through a plurality of cultural frameworks, not from without. Internal criticism of different frameworks is the closest to universal rationality that we can get. Yet Taylor and MacIntyre support some kind of moral realism. They disagree with the defence of universalism especially in its formal Kantian version, but they don't disagree with the assumption of moral truth.²

The claim that our moral agency would not collapse to arbitrariness, even though there were no universal standards, falls into two parts. First, to be a moral agent is to continuously *apply* a moral framework. In the first section I will study what such a framework is and how it can be rationally applied. I will discuss

¹This chapter is an abridged and slightly edited version of my MA-thesis "Rationality and evaluative frameworks", University of Kent at Canterbury, UK, 1995.

² Perhaps the distinction can be put in terms of warranted assertibility and truth: MacIntyre and Taylor deny the assumption of universally warranted assertibility, but they don't deny the assumption of (final) truth. Justifications concern locally warranted assertibility. Universalists may deny the assumption of (final) truth, but require that the form of moral norms must be universal whether or not final, objective truths have been disclosed. Thus strict universalists would claim that warranted assertibility in moral issues is either universal or non-existent.

Charles Taylor's moral theory, and reformulate it in terms of "evaluative frameworks". This parallels the notion of a scientific paradigm. In science, it is not the case that anything goes, because the paradigm in use sets some limits on what the scientists can do. In a similar way, evaluative frameworks guide moral conduct. The idea is that neither universal capacity to determine one's ends nor the merely individual ability to choose is enough: we are "immersed" in a culture, which provides the contents for our self-determination or choices. This interpretation developed here is explicitly *culturalist*, it refers primarily to evaluative frameworks, and not, for example to the powers of moral agents. Yet I will allow that this "culture", or evaluative framework, can be reinterpreted individually: everyone may have his or her own version.³ This is why I think MacIntyre's strictly community- or tradition-based account is less satisfying than Taylor's less communitarian account.

Second, the frameworks ought to be rationally justifiable. Taylor and MacIntyre approach the problem of justifying evaluative frameworks through an account of justifying scientific paradigms. In the second section, I will argue that at least when it comes to science, MacIntyre's historicist account of justification succeeds in going beyond the options of conservatism and relativism, without invoking claims to paradigm-independent rationality. In the third section, I will argue that with some limitations, this account of justification applies to evaluative frameworks of moral agents as well. I will suggest that for this purpose Taylor's account of evaluative frameworks should be slightly reformulated and developed so that MacIntyre's account of justification would fit into it better.

5.1 MORAL AGENCY AND EVALUATIVE FRAMEWORKS

In this section I will study Charles Taylor's theory of evaluative frameworks and present the account of practical rationality implicit in it.

³ In a discussion with Habermas about their interpretations of Humboldt, this is in fact the position Habermas takes, while Taylor defends a slightly more communitarian approach. See Honneth & Joas (ed.): *Communicative action*. Yet I think Taylor's position affords a reformulation in such individualistic terms, as long as the ties to constitutive linguistic communities are not cut. Taylor talks about individual orientations, about authenticity *etc.* In *Sources of the self* he also talks about individuals having new versions of traditional frameworks, and in *Ethics of authenticity* he talks about the self-referential form of contemporary moral views. See below, the subsection, "the scope of a framework."

The fundamental level of Charles Taylor's moral theory is our moral reactions or intuitions. For Taylor, these intuitions are historically and culturally formed, they are a result of upbringing and participation in social practices. Some intuitions may have instinctual roots, but even they receive variable shapes in culture. To make sense of moral reactions and intuitions is to articulate the "evaluative framework" or the "horizon of significance" embodied in them. The evaluative framework gives the moral reactions the particular content they have and provides a contextual background, which is necessary in determining the significance of particular phenomena for us. (Taylor 1989a, Ch. 1; 1991a, pp. 31-41; 1985a, p. 15-44.).⁴

The evaluative framework incorporates a plurality of goods to which we are committed. Taylor also uses the term "*strong evaluations*" to refer to these. Among the goods there are so called "*hypergoods*" which is Taylor's term for the goods which are of central importance for us. The goods are backed up with ontological and empirical background beliefs, which form another central part of the framework. (Taylor 1989a, pp. 4-9, p.105).⁵

The evaluative framework guides the way we act, feel and think. The framework has two kinds of embodiment: first of all, the framework is tacitly expressed in our moral conduct, moral reactions and our inarticulate knowledge about the demands of morality. This is the inarticulate or implicit embodiment of the framework. Secondly, the framework is also linguistically articulated, and thus it has an explicit, more or less accurate, expression in language. (1985a, pp. 15-44).

THE INEVITABILITY OF STRONG EVALUATIONS

The main targets of Taylor's concept of 'strong evaluation' are the sociobiological and other attempts to reduce morality to mere desires.⁶ Taylor makes a distinction between strong evaluations and weak evaluations, which is a further development of Harry Frankfurt's distinction between first- and second-order desires. The strong evaluations concern *the moral worth* of the first-order desires, whereas the "weak

⁴ "...for something to be intelligibly X is for it to *count as* intelligibly X, and that there are always *contextual* conditions for anything to count as something." (Taylor 1995, p. 72, Italics mine). This context is provided by the implicit horizon of significance: "When we find a certain experience intelligible, what we are attending to, explicitly and expressly, is this experience. The context stands as the unexplicated horizon within which...this can be understood" (Taylor 1995, p.68). "Frameworks provide the background, explicit or implicit, for our moral judgements, intuitions, or reactions...To articulate a framework is to explicate what makes sense of our moral responses." (Taylor 1989a, p.26).

⁵ I will develop the concept of framework further in the third section, but for this section, these elements are sufficient.

⁶ Taylor includes utilitarianism to the theories which claim this. Kymlicka (1991, p.180, n.15) argues that utilitarians do not deny

evaluations" are morally neutral orderings of desires (Taylor 1985a, p.16). The decision whether to take a holiday in the south or in the north is one of Taylor's examples of weak evaluation. One holiday is more exhilarating; the other is more relaxing. In this evaluation, the worth of the desires is not in question: "I ultimately opt for the south over the north not because there is something more worthy about relaxing than being exhilarated, but just because 'I feel like it!'" (1985a, p.17).

In contrast to this, the strong evaluations

"involve discriminations of right and wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged." (1989a, p.4).

These *qualitative distinctions* of higher and lower, (virtuous/vicious, more/less fulfilling, noble/base, fragmented/integrated, alienated/free etc.) are the central elements of our evaluative frameworks. (Taylor 1985a, p. 16).

Taylor argues against reductivist claims by asserting that strong evaluations are inescapable for humans. Taylor claims that the framework of evaluations is, as a matter of fact, 'a human universal' (1994b, p. 249)⁷. Everyone has at least an *implicit sense* of such distinctions; even those who try to do without them. Taylor claims, quite plausibly, that whether or not one is aware of it, one does in fact rely on these strong evaluations.

Taylor claims that without strong evaluations, without any qualitative distinctions concerning the worth of things, we would be in an identity crisis, we would lose our sense of who we are and what we should do. This according to Taylor is 'a pathological state' (Taylor 1989a, p. 32).⁸ In addition to this descriptive claim, Taylor makes a normative one: being more articulate about one's strong evaluations means having more depth and having a less partial or distorted conception of oneself. (1985a, p.25).

the existence of strong evaluations or reduce morality to desires.

⁷ Here we do not need to go into detail about the nature of this inevitability. Taylor claims that the inescapability is not conceptual or empirical, but 'transcendental': it is a condition of possibility of our human agency, of our having the kind of knowledge agents have, that we have strong evaluations (1991b, 250). One aspect of this inevitability is 'existential impossibility', which means it would be unbearable to live otherwise. (Löw-Beer 1991).

⁸ "[W]ere they to lose this commitment or identification, they would be at sea, as it were; they wouldn't know anymore, for an important range of questions, what the significance of things was for them. And this situation does, of course, arise for some people. It's what we call an 'identity crisis', an acute form of disorientation, which people often express in terms of not knowing who they are, but which can also be seen as a radical uncertainty of where they stand...This is a painful and frightening experience." (1989a, pp. 27-8).

The strong evaluations cover more than morality in the narrow sense. According to Taylor, the field of strong evaluations consists of three axes: (1) our sense of respect for and obligations to others, i.e. morality in the narrow sense, (2) our understanding of a full and meaningful life, (3) our sense of our own dignity or status, i.e. our sense of ourselves as commanding the attitudinal respect of those around us. (Taylor 1989a, p. 15). This is one of the issues in which Taylor is critical of some modern moral theories. He adds to the modern distinction between 'justice' and 'good life' a third issue, which is based on the premodern honour-ethics: the sense of one's own dignity.⁹

This wider concept is useful in understanding our evaluations in general, and in placing morality in a larger context. This means also that from Taylor's claim of the inescapability of strong evaluations it does not yet follow that the moral axis is inescapable. (Taylor 1991b, p. 251).¹⁰ Taylor acknowledges this point himself as well: "The main line of my argument does not show morality to be inescapable." (1991b, p. 251). But Taylor thinks a further argument can be made to establish that everyone ought to be moral in the narrow sense and thinks that such an argument can be based on the dialogical nature of human predicament. (1991b, pp. 252-3). Elsewhere (1991a, pp. 31-41) Taylor claims to have sketched an argument establishing that at least some self-transcending issues are indispensable. But there he seems to confuse the social origin and the social content of morality: also purely egoistic "morality" has social origins, but affirms no social goods. Although Taylor's arguments so far have not proved successful in this, I think that showing that everyone is a strong evaluator may remove some meta-ethical obstacles for arguing why everyone ought to be moral.

⁹ This is linked to what was theorised by Hegel (1977) as a struggle for recognition.

¹⁰ We can make a distinction between those who realise they are strong evaluators and those who do not, *ie.* between strong evaluators "für sich" and strong evaluators "an sich", as Daniel M. Weinstock puts it. (Weinstock 1994, p. 176). One group of "an sich" strong evaluators is formed by those theories which claim to reduce morality to desires, but at the same time advocate a particular morality themselves. Taylor mentions some versions of utilitarianism and sociobiology as such theories. (Taylor 1989a, pp. 76-90). Another group would challenge the value of the moral axis, but not of the whole field of strong evaluations. In this category there are those who treat people as means, not as ends. This can be done for the sake of pleasure (MacIntyre's "Rich Aesthete", 1985, pp. 22-30); or to gain recognition of one's superior status (Hegel's "Master" in the dialectic of the master and the slave, see Hegel, 1977). The former still relies on the second axis of strong evaluations, and aims to live a full life, the latter on the third axis; in Fukuyama's or Kojève's interpretation he or she strives for personal dignity or status. Perhaps it is worth mentioning that Taylor's theory gives reasons to argue against "moral masochists" as well, *ie.* those who neglect the axis of a full life altogether in favour of the moral axis. (Rosen 1991, p. 165). I think that an argument showing that everyone is a strong evaluator although not necessarily a moral agent may remove some epistemological or meta-ethical considerations and be a first step in an argument claiming that everyone *ought* to be moral.

THE PLURALITY OF GOODS AND HYPERGOODS

Taylor criticises theories, which try to derive all the goods from one fundamental principle. Taylor claims, quite rightly, that our framework includes a plurality of diverse goods, which cannot be formalised into one principle, they are incompatible but still genuine. (See e.g. Taylor 1985b, pp. 230-47).

According to Taylor, this diversity gives rise to moral conflicts, which do not invalidate the goods in question.¹¹ The nature of goods is such that sometimes we cannot avoid conflict. To illustrate this, Taylor uses Sartre's example of a young man who is torn between remaining with his ailing mother and going off to join the Resistance. According to Taylor, this example cannot be made sense of with Sartre's doctrine claiming that ethical commitments are based on a choice, because clearly the existence of the conflicting demands is not a matter of decision. (Taylor 1985a, pp. 29ff).

But given the wide range of genuine but incompatible goods, can the choice between them (which one to apply in a given situation) be rational?¹² Taylor's answer is "yes". The goods can be ordered according to their relative importance. There are further qualitative discontinuities within the field of strong evaluations, some goods are more important than others are. (Taylor 1989a, pp. 62-3).

"We acknowledge second-order qualitative distinctions which define higher goods, on the basis of which we discriminate among other goods, attribute differential worth or importance to them, or determine when and if to follow them." (*Ibid.* p. 63).

Taylor uses the term "*hypergoods*" to refer to these higher goods. They provide the standpoint from which the other goods can be weighed, judged and ordered. (*Ibid.*). Thus, although there is a diversity of goods, they can form a more or less well-ordered unity.

"The domain of ultimately important goods has a sort of prescriptive unity. Each of us has to answer all these demands in the course of a single life, and this means we have to find some way of assessing their relative validity, or putting them in order of priority. A single coherent order of goods is...something we always try to define without ever managing to achieve it definitely." (Taylor 1985b, p. 244).

¹¹ MacIntyre, too, holds this view that goods can genuinely conflict. He even embraces the "Sophoclean insight" that "it is through conflict and sometimes only through conflict that we learn what our ends and purposes are." (1985, p. 164).

¹² MacIntyre argues that Taylor has not satisfactorily answered this question. (MacIntyre 1994). I discuss this in my "Baffling criticism of an ill-equipped theory", chapter 7 of this thesis.

In one sense, it seems that this claim about a single coherent order of goods is a universal, descriptive claim: the different goods will find their contingent places within every life, whether or not this is intended. But this of course leaves room for arbitrary decisions. But more strongly, it seems that people in fact do have more or less stable hierarchies among their conceptions of good. In another sense, this is a prescriptive claim: we ought to try and define the normative order of goods. If the goods are ordered, there is nothing arbitrary in choosing between them.

We might want to contest the notion of hypergoods altogether. Rorty might make the following counter-argument: could there not be a possibility that someone might be a strong evaluator and yet not identify strongly with any of the strong evaluations, but rather keep an ironic distance? (See Rorty 1989, pp. 73-95). Here Taylor can plausibly argue that the fundamental allegiance of an ironist is to irony, which works as an overall good.

But what if one less playfully wants to keep one's goods in good order and simply not manage because of "the multiplication of goods and alternative possibilities of realising different sets of goods in different types of life"? This is MacIntyre's (1994, p. 189) worry, and he sees here a danger of a slide to emotivism or subjectivism, *within* strong evaluations. According to him this "gradually frees the self from commitment to any one such set or type of life and leaves it bereft of criteria, confronting a choice of type of life from an initial standpoint in which the self seems to be very much what Sartre took it to be". (MacIntyre 1994, p. 189). Thus the only hypergood available to one would be something like Rortyan irony, which would be unacceptable for anyone sharing MacIntyre's views.¹³ Taylor at least wants to assume a position between a self with no stable commitments to goods (Sartrean choice or Rortyan irony) and a self with full certainty of the validity of one's commitments, enhanced by universal reason or strict communal rules.

THE ONTOLOGICAL AND EMPIRICAL BACKGROUND BELIEFS

Taylor claims that within the framework there is a largely implicit and unexplored ontology, a picture of reality including conceptions of God, nature, society and human beings. These conceptions are closely

¹³ In *Dependent Rational Animals*, MacIntyre argues against Rortyan irony.

linked with notions of good. They provide 'a background picture' for them. (Taylor 1989a, pp. 4-9, p. 105). This means that we can try and define which property or set of properties of humans, or animals, demands moral responses from us (1985b, pp. 187-210).

In our moral judgements, we also rely on empirical beliefs: whether or not it is the case that someone or something has these properties. Taylor discusses the importance of empirical beliefs in the negative sense, when they appear as 'special pleadings' or exceptions to universality: for example, "the targets of Nazis are not really of the same species" (Taylor 1993, p. 209). According to Taylor, racism, sexism and Nazism are often justified with this kind of pleading.¹⁴ It is clear, though, that some empirical beliefs also back up those universal views, which do not include pleadings of this kind.

I agree with Taylor that these background beliefs are a part of our moral framework. For example, the moral debates about abortion or environmental ethics are issues, which involve incommensurable ontological and empirical claims.

On the other hand, the connection between an ontological view and advocacy issues is by no means straightforward, as Taylor himself has noted. For example, a commitment to a social ontology of human beings does not necessarily lead to a rejection of the value of individualism. (Taylor 1989b, p. 14). Individualism can be backed up with other properties humans have: the capacity to choose, for example.

CONSTITUTIVE GOODS AND MORAL SOURCES

Taylor talks about ontological views also in connection to the whole of morality. The notions of constitutive goods and moral sources play various roles: they are at once meta-ethical notions, answers to the question of a meaningful life and an account of moral motivation. These are clearly different questions from asking how ontological beliefs determine the contents of morality, and here I wish to criticise Taylor on several points. I think that the concepts "constitutive goods" and "moral sources" are irrelevant for the justification of the contents of morality, the notion of "ontological background beliefs" introduced above is sufficient for the purposes of justification.

¹⁴ But Taylor loses from sight those who possibly have an ontological or theological foundation for the value of inequality.

Taylor draws a distinction between "life goods" and "constitutive goods". Life goods are ordinary goods which are part of a good life. "Constitutive goods" stand for

"features of the universe, or God, or human beings, (i) on which the life goods depend, (ii) which command our moral awe or allegiance, and (iii) the contemplation of or contact with which empowers us to be good." (1991b, p. 243).

The connection to constitutive goods "is what makes certain of our actions or aspirations good; it is what constitutes the goodness of these actions and motives." (1989a, p. 92). Thus, the dependence mentioned in (i) is of a constitutive kind: the life goods would not be goods without the constitutive reality. Taylor uses the term "moral sources" for something, which has the motivational capacity to empower us to be good (iii). Taylor's examples of such constitutive goods are God, Plato's Idea of the Good and Kant's rational agency (ibid.). But Taylor also claims that also the most anti-theological and anti-metaphysical ethics have a moral source and a constitutive reality implicit in them.

"Even in the most anti-theological and anti-metaphysical ethic there is such a moment of the recognition of something which is not made or decided by human beings, and which shows a certain way of being to be good and admirable. This may be nothing beyond the disenchanted universe which is the human predicament along with the human potentiality to respond the way Dr. Rieux does [i.e. a courageous mode of solidarity to humans in their suffering, unsupported by any of the comforting illusions of religion or teleological history.]" (1994c, p. 212).

I fully agree with Taylor's claim that this kind of denial of any cosmic meanings of the universe is still a metaphysical picture of some kind. But, I think that one cannot say that the background picture *constitutes* the goodness of all the goods. The different goods have different reasons that explain why we see them as good.

Despite this criticism of the notion of "constitutive good" I think that the ontological and empirical background beliefs as discussed above are relevant to the particular contents of morality. For example, the reason why we think animals ought not to be tortured depends on our belief that they are sentient ("an ontological or empirical background belief"). This is independent of whether we think that morality is in the end a matter of human will, divine will or ontic logos ("the constitutive reality").

One point, where I disagree with Taylor is that I don't believe that the meaning of life in general (or a general reason for being moral) can be found in one single ontological account of 'constitutive reality' but from a plurality of sources. If my life is meaningful, the question of its general meaning does not necessarily arise. If the question is to be posed, then the answer may as well be found from concrete life-goods rather than from a connection to a moral source. (see Löw-Beer 1991, p. 229).¹⁵

Secondly, the “constitutive reality” does not contribute to the contents of morality, but is a meta-ethical concept. Given this reservation, I would still like to spell out the picture of the (constitutive) moral reality in Taylor's theory. Central to this picture are humans who inescapably experience their world as meaningful, although they can disengage from these meanings and adopt a neutral attitude. In Taylor's picture the goods and meanings are always historical, cultural, language-dependent and human-dependent. This does not mean that the meanings are merely human constructions because there can be something deeper *manifesting* itself through humanity. (Taylor 1992b, p. 260).

This picture is non-realist in the sense that the goods are seen as human-dependent. (Rosen 1991, Taylor 1991b). But it has room for realism if one sees the human-dependent goods as manifestations of something greater, rather than merely human creations. They are creations, but through these creations the moral reality is manifested. In creating, an aspect of finding is included. Taylor himself holds the "manifestationist" view because of his commitment to theism and deep ecology. (1994c, p. 213). Taylor's God is “hidden” in the sense that contact with God does not determine the content of our morality independent of our historical and linguistic understanding of them. (Morgan 1994, Taylor 1994b). Truth, or “moral reality”, can be arrived at only through our experiences and our creations. Moral reality is like a regulative ideal that we can try to make manifest in our articulations. I find Taylor's concept of "manifestationism" a sophisticated way of defending moral realism.¹⁶

Thus, when we create a moral code, which forbids the torture of animals, we make moral reality manifest. But only if we get it right. Whether or not we get it right cannot be judged by merely stating that (constitutive) “moral reality” is on our side, for the debate concerns rival interpretations of moral reality. But what we can appeal to, are our empirical and ontological background assumptions: animals are sentient. Claims of this kind may not end the debate, but they make a contribution to it. Referring directly

¹⁵ See chapter 8 of this thesis

to meta-ethical constitutive goods makes no contribution when discussing about the contents of moral reality.

My third disagreement with the notion of constitutive goods is linked with the notion of moral sources. I think a moral psychology based solely on this notion is not a sufficient account of moral motivation.¹⁷ I agree there is something, which motivates and inspires us to be moral, but I agree with Löw-Beer and Rorty in that this can as well be poems, movies and narratives than articulations of "constitutive reality" in "philosophical prose". (Löw-Beer 1991, p. 231). I do not want to deny that the articulations of a connection to an ontological reality like God *can* be empowering in Taylor's sense, but it seems to me that this does not cover the whole field of moral motivation.

This Kantian type of moral psychology of respect for constitutive goods seems to me too idealist or "intellectualist".¹⁸ A more communitarian aspect of moral motivation can be found in Taylor's writings as well: he talks about the role of social institutions which foster patriotism and the sense of solidarity and political participation which prevent alienation etc. (1989b, p. 176; Taylor 1991a, pp. 109-121). The practices with internal goods and our various relations to significant others are inherently motivating as well.

In addition to these two perspectives (intellectualist and communitarian), I think a special motivation for moral *development* can be found in the identified contradictions and inadequacies in one's evaluative framework. (See Sayers 1995, p. 10). I will return to this point in section three, where I argue that from MacIntyre's notion of tradition, the idea of the identified inadequacies as a motivational reason for development should be adopted into Taylor's framework as well.

¹⁶ Yet I would stress more the role of autonomy of moral agents as moral legislators.

¹⁷ For Taylor's concept of "moral sources", see 1989a, pp. 91-107. This resembles Kant's moral psychology, which was based on the respect for the moral law (ibid., p. 94), but Taylor also wants to rescue a more premodern motive, a love of something, which empowers us to do and be good. (ibid., p. 93).

¹⁸ See B. Williams (1985, p. 170) for a critique of the intellectualist accounts of morality.

IMPLICIT AND EXPLICIT

Taylor claims that the distinction between implicit and explicit plays a crucial role in moral and evaluative issues. This contrasts with the demand of full explicitness, which Taylor thinks is an unfounded preoccupation. Implicit knowledge plays a crucial role in the account of practical rationality.

In Taylor's use, the concept of strong evaluations refers both to what is implicit in our moral reactions and conduct and the articulations of these implicit views. Implicit "sense", "grasp" or "know-how" is primary, because it is what we primordially achieve by engaging practically in the world.¹⁹ These implicit understandings can never be fully articulated. (Taylor 1994a, p. 29; 1995, pp. 68-78). However, they can guide our actions in a very precise way.

"[I]n the case of ... portrait painting, we may be very inarticulate ..., but still be excellent and discriminating at the art. But even with practices which have been much more theorized about ... the grasp that an experienced citizen of a modern state has, as shown by his or her sense of what practices to encourage, what to protest against, what to treat as indifferent, is far from being exhausted by the explicit theories of democracy or participatory politics." (Taylor 1994a, p. 29).

There is a two-way relationship between the implicit and the explicit: the articulations strive to be faithful to something, but at the same time, their 'object' does not stay the same. (Taylor 1985a, p. 36). In the context of the relation between the implicit and the explicit, we can draw an analogy with language and its rules.²⁰ Knowing how to use a word does not presuppose having learnt the explicit rules of grammar, and acting virtuously does not presuppose having explicit articulations of what virtue demands. Implicit know-how even guides the process of articulation. As Taylor puts it:

¹⁹ Taylor uses the terms "implicit sense", "implicit grasp" and "moral know-how" to refer both to a general capacity to judge and a specific capacity to judge in accordance with a particular view. In the latter sense, it includes knowledge about particular contents of morality, in the first sense it is pure capacity.

²⁰ Rawls (1972, pp. 17-22) makes this analogy when discussing "the reflexive equilibrium". The difference between this and Taylor's account is that Taylor wants to articulate the goods we are in fact committed to, whereas Rawls wants to use the implicit grasp in constructing a thought-experiment, which would then tell us what commitments we ought to have when it comes to the basic principles of society. Taylor thinks Rawls should be more articulate about the implicit commitments which guide this construction. I agree with this, but on the other hand, I think Rawls' account of an original position is a carefully constructed 'device of representation' which we can use in clarifying and communicating some of our basic intuitions about justice. (see Rawls 1985).

"Rival formulations are proffered. But the fact that we can be convinced in some cases that some of these are more in the spirit of the previously accepted good or practice testifies to the existence of this implicit understanding." (Taylor 1994a, p. 29).

But the other side of the coin has to be taken into account as well: in the same way that the written rules of language guide the use of language, explicit articulations guide our implicit know-how.

"Our attempts to formulate what we hold important must, like descriptions, strive to be faithful to something. But what they strive to be faithful to is not an independent object with a fixed degree and manner of evidence, but rather a largely inarticulate sense of what is of decisive importance. An articulation of this 'object' tends to make it something different from what it was before." (Taylor 1985a, p. 38).

Taylor claims that these articulations are frequently "partial", "clouded" or uncertain (ibid, p. 39). A good articulation can lead to a more precise grasp of the good. Conversely, a sub-optimal articulation can distort this grasp.

To sum up, this "implicit sense" or "implicit grasp" as a kind of intuitive understanding has three main functions: (1) It is ethical know-how: we know what kind of action the 'spirit of our moral vocabulary' demands in an endless variety of situations. The ability to know these demands is what Aristotle called *phronesis*. (1994a, p. 28). (2) We rely on it in choosing between rival articulations of goods. (Ibid. p. 29). (3) Implicit sense makes practical reasoning and argumentation possible. It is the foundation "on which we draw when we deliberate about ethical matters." (1989a, p. 78).

Although our emotional and intuitive responses are on one side the foundation of our morality, we sometimes know on the basis of articulations and arguments that our moral responses are mistaken. Taylor gives an example of a racist who as a result of a discussion adopts non-racist views, but despite this his emotional responses still embody the racist views. (Taylor 1985a, p. 61). Here the primacy is on the explicit level. This is essential for the possibility of moral argumentation.

But nevertheless, these articulations and arguments would not be possible in the absence of the implicit non-explicable capacity to judge. This capacity makes it possible for us to choose between rival articulations or arguments. Thus we have a two-way causality between the implicit and the explicit, and a hermeneutic circle consisting of them.

The function of the explicit articulations is threefold. (1) In some cases they directly guide the way we act. (2) They inform and correct our implicit sense and thus indirectly change the way we feel, act and think. The explicit level can do this first of all by articulating the background pictures and conceptions of the goods implicit in our framework. Secondly, this can be done using moral arguments concerning the comparative value of different conceptions and goods and arguments concerning the coherence of the background beliefs and our conceptions of goods. Thirdly, in the explicit level an argument can be made indirectly by giving examples and narratives or constructing "devices of representation" like Rawls's original position. (3) In the case of moral sources, as we saw above, Taylor holds that articulation may motivate and inspire us to be good.

THE SCOPE OF A FRAMEWORK

Taylor makes a distinction between the form and the content (or the manner and the matter) of morality. The form of modern morality is, according to Taylor, self-referential. (Taylor 1991a, pp. 81-91). Evaluative frameworks are embodied in the moral responses and intuitions of individuals. In this sense, everyone has his or her own moral framework, and Taylor claims it is a universal fact that everyone has one.

The contents of this framework are not individually produced. Rather, they are primarily shared understandings. Shared with whom? If there is a plurality of cultures, traditions and subcultures with differences in the contents of these frameworks, who is the "we" for Taylor?

For Taylor, the "we" is primarily a language community.²¹ Goods and conceptions are constituted by language, and a "language only exists and is maintained by a language community" and "a self only exists among other selves." (1989a, p. 35). Although the orientation to good is always *my* orientation, a monological conception of my understandings and my framework is misleading. (1995, pp. 76-78, 1991a, 82). I always share a horizon of significance, which provides a starting point for me, and if I reflect and alter my horizon, it is done by way of contrast with the shared view. (1991a, pp. 31-41). Even the altered

²¹ This is why Taylor is often labelled communitarian, although he doesn't like the label as it sounds as if only "community" would have intrinsic value. (1994b, p. 250).

meanings, although possibly shared by no one else in fact, are always *in principle* public; there are no private languages or meanings.

But in "disenchanted" modernity, more often than not, there *is* a contrast between my view and the shared starting point. Because no evaluative framework can be taken for granted, people seek the right one.

"With these seekers...we are taken beyond the gamut of traditionally available frameworks. Not only do they embrace these traditions tentatively, but they also often develop their own versions of them, or idiosyncratic combinations of or borrowings from or semi-inventions within them." (Taylor 1989a, p. 17).

This picture is complicated by the fact that the scope of shared understanding has not only narrowed in modernity, in another sense it has also widened. Although there are individual differences, there are also aspects that are shared internationally. The "we" that Taylor is concerned with in *Sources of the Self* covers the "modern West".²² Individualisation and modernisation are internally connected. Individualisation of frameworks is possible only because civilization has developed in that direction²³:

"I am arguing that the free individual of the West is only what he is by virtue of the whole society and civilization which brought him to be and which nourishes him; that our families can only form us up to this capacity and these aspirations because they are set in this civilization." (1985b, p. 206).

Because of this process of individualisation, I think that the account of justificatory practical rationality must concentrate on the level of individual evaluative frameworks, which Taylor talks about, and not 'traditions of enquiry' as MacIntyre would have it.

²² The distinctive features, whose development he traces, are autonomy, the affirmation of ordinary life and the avoidance of suffering. These make the moral world of moderns 'significantly different from that of previous civilizations'. (1989a, p. 11). In a reply to Quentin Skinner's criticisms, Taylor writes: "Who is the 'we' frequently invoked in the book, in claims about the modern identity? This is a difficult question, and I still feel somewhat hesitant and uncertain about it. But my aim was to outline certain modes of thought and sensibility which are either so widespread in the modern West - perhaps I might better say, North-Atlantic region - that they are the object of a wide consensus; or else so deep-lying that they actually underpin the contending sides in a dissensus." (Taylor 1991b, p. 237).

²³ Taylor and MacIntyre occasionally use "he" and "man" to refer to all humans, especially when discussing Aristotle's views. I have not altered this usage in quotations or in discussion directly referring to the quotes.

(In addition, if we want to establish universally binding norms through this kind of substantive framework-dependent approach, the framework must be universally shared, and presumably consisting of “thin” rather than of “thick” descriptions.²⁴)

PRACTICAL RATIONALITY IN THE CONTEXT OF APPLICATION

Now I will turn to the question of what account of practical rationality *in the context of application* is assumed by Taylor's moral theory. I will answer this by contrasting Taylor's theory with MacIntyre's accounts of the Aristotelian practical rationality. I will argue that Taylor's account of strong evaluators is a picture of a neo-Aristotelian individual.

The first element is the so-called major premise. In the Aristotelian view, the account of good, or good-for-someone-like-me, is based on a view of the essence of human beings:

"[M]oral arguments within the ... Aristotelian tradition ... involve at least one central functional concept, the concept of *man* understood as having an essential nature or an essential purpose or function...That is to say, 'man' stands to 'good man' as 'watch' stands to 'good watch' or 'farmer' to 'good farmer'...Aristotle takes it as a starting-point for ethical enquiry that the relationship of 'man' to 'living well' is analogous to that of a 'harpist' to 'playing harp well'...It is only when man is thought of as an individual prior to and apart from all roles that 'man' ceases to be a functional concept." (ibid. pp. 58-9).

In *After Virtue*, MacIntyre is skeptical towards any “metaphysical biology”, and claims that for this functional concept of “man” to be meaningful, it needs the shared understandings and the public roles of Polis as its background. That's why the agents in Aristotle's conception are citizens, and why this conception does not without qualifications apply to modern individuals. In *Dependent Rational Animals*, MacIntyre has given up this restriction and talks about human flourishing without any qualifications.

The major premise for Taylor states that doing or having or seeking such-and-such is the type of thing that is good for *me*. What is good for me can be either good for anyone, good for anyone like me or simply good for me individually. This good is determined on the basis of my evaluative framework.

²⁴ Walzer 1994

The purpose is not merely satisfaction of any desires, but a good and moral life. Taylor's individuals are seekers of a good life, but they differ from Aristotelian citizens or Aristotelian "men" in that there are no longer shared understandings in the same sense. With their own versions of frameworks, Taylor's individuals define for themselves what a good life consists of. Thus a "man" does not stand in relation to a "good man" in the same publicly recognised way as in the Aristotelian tradition, but in principle, the relation is the same.

The minor premise is based on a judgement stating that "this is an instance or occasion of the requisite kind." (Ibid. p. 162). The conclusion, the fourth element, is the action. (Ibid.). This differs from views, where there is room for a further decision in the practical syllogism: the conclusion from the premises is not action, but merely a statement "I should do so-and-so". "The decision whether to act in accordance with this judgement is not made simply by arriving at this conclusion." (MacIntyre 1988, p. 341). MacIntyre points out that from the Aristotelian point of view this is unintelligible and inconsistent (*ibid.*).

On Taylor's theory, there is no need for "a further decision" in the practical syllogism. In the Aristotelian way there is room for deliberation, judgement or *phronesis*. Individuals have a more or less accurate power to judge which goods are relevant in which situation, and what their demands are in this particular situation. From Taylor's theory it follows that what we normally think of as a mere decision to act in such-and-such a way, is in fact a judgement guided by the evaluative framework.²⁵ The crucial thing is that the application of the evaluative framework is largely based on the implicit sense of the qualitative framework, and we need not be explicit about it. In the context of justification, articulation plays a central role, but in the context of application it is not necessary at all.

Yet it must be noted that Taylor thinks we may lack moral motivation, and may be in need of divine grace or its equivalents, to be moved to do or be good once we see it.²⁶

²⁵ In the cases of conflict our framework makes two demands on us. If the goods are well-ordered, the framework also determines which demand is of higher importance. If the goods are not well-ordered, all we can only decide between them arbitrarily. As I have noted, MacIntyre thinks this is too often the case for modern individuals.

²⁶ Taylor 1989, chapters 7, 13-16, pp. 245-247, 447-455, 355-363, 410-2.

From all this, it follows that the actions of strong evaluators are intelligible from the Aristotelian point of view which sees actions as conclusions. Actions are rational if the conclusion follows from the premises and if the premises are valid. As we have seen, neither the premises nor the conclusion have to be linguistically articulated. The rationality here is neither procedural nor explicit: the agents neither follow explicit procedures nor explicate their conclusions. The rationality is implicit and substantive: the measure of rationality is “getting it right”, and this may not need any articulation of the implicit views.²⁷

5.2. JUSTIFICATION AND TRADITIONS OF ENQUIRY

The actions of strong evaluators can be justified by showing how they follow from the evaluative framework one is committed to. This means articulating the implicit judgements and the goods and background beliefs they are based on, the premises of the practical syllogism. Sometimes, this is a sufficient justification. But in many cases, more is needed: we have to give further justification for these goods and beliefs, to justify our evaluative frameworks and the first premises. Is this something that can rationally be done?

First of all, Taylor notes quite rightly, that in modern times, no frameworks are publicly recognised as simply given. Hence it might seem that we must try and (i) find a universal standard for justification, a standard independent from and neutral between all the frameworks, an impartial, culture-transcending moral point-of-view. If universal substantive standards cannot be found, or if the formal standards are "empty" or otherwise useless, it seems that we must either (ii) stick in a conservative fashion with the given goods and standards and the status quo or (iii) let any changes occur in them through arbitrary choices or contingent developments.

I will call these options "universalism", "conservatism" and "arbitrary relativism". MacIntyre's and Taylor's conception of rational justification as *historical and dialogical comparison* attempts to get us

²⁷ For the distinction between procedural and substantive reason, SS, 168.

beyond these options. As opposed to those three options, Taylor's and MacIntyre's account can be described as "historicist non-conservative pluralism."²⁸

Even if a universal justificatory viewpoint exists, this kind of comparative and historicist account of reason can be adequate in a complementary fashion: there may be issues, which demand a universal justification, and issues where historicist justification would suffice²⁹. For example, the norms of justice may demand a universal justification, but the question of what is best for my flourishing needs details that the universalist justification must abstract from.

In Taylor's and MacIntyre's strategy, we do not first look for a formal, universal standard and then measure different frameworks in the light of it. Rather, we first compare different frameworks in order to arrive at or approach the substantive truth, to make the moral reality manifest through fusions of horizons. This of course ought to be universally acceptable in the end. (Not necessarily though: if we think that in some issues universal procedural legitimacy in the decision-making outweighs substantive truth, or if universal autonomous independence of agents outweighs considerations of "what is best" for them. Thus it is possible to defend normatively the priority of right over good, procedural reason over substantive reason, universality over comparative contextuality and yet admit that in issues of "moral truth" substantive and comparative method is the only possible one. A dose of skepticism concerning the certainties in the moral realm combined with the urgent need for norms of justice can lead one to separate justice from moral truth in this sense. I find this liberal line of thought appealing but will not pursue it here.³⁰)

For Taylor and MacIntyre, universal consensus is not a mark of truth, because different aspects of the final truth can be arrived at from within different frameworks, and this may make it seem for both sides that the truths that others have disclosed are unacceptable.³¹

²⁸ This account is not universalist, so it could be labelled "historicist", "hermeneutical", "communitarian" or "internal realist". Neither is it conservatism or "arbitrary relativism" because it sees growth in rationality through changes. This account also preserves the plurality of rational frameworks, and is relativist in this sense of pluralism as opposed to "arbitrary relativism".

²⁹ See Habermas, "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason", in Habermas 1993.

³⁰ See chapter 7 of this thesis.

³¹ Thus, what MacIntyre and Taylor suggest is closer to Hegel's *Phenomenology* as a climbing of a ladder towards absolute standpoint than Hegel's *Encyclopedia* as the outline of the structure of logic, nature and society as seen from the absolute

Both Taylor (1993, p. 230) and MacIntyre (1977, p. 465) draw a close parallel between moral transitions and the paradigm-shifts in scientific revolutions.³² Taylor thinks that a foundationalist model of reasoning cannot make sense of the rationality of either kinds of transition. Taylor defines this model as follows:

"The foundationalist model of reasoning... understands rational justification as (a) effected on the basis of criteria, (b) judging between fully explicit positions, and (c) yielding in the first instance absolute judgements about adequacy or inadequacy, and comparative assessments only mediately from these." (Taylor 1993, p. 230).

Taylor's comparative "ad hominem" model contrasts with the foundational model on all of these points. First of all, Taylor includes the implicit dimension of reasoning in his account. The foundationalist view holds that "once one has articulated their major premises, it is assumed that all possible routes of appeal to them have been defined" (Taylor 1993, p. 221). But Taylor argues that "the real positions held in history do not correspond to these water-tight deductive systems, and that is why rational transitions are in fact possible." (*Ibid.*).

Furthermore, Taylor claims that

"one can sometimes arbitrate between positions by portraying *transitions* as gains and losses, even where what we normally understand as decision through criteria -*qua* externally defined standards - is impossible." (Taylor 1993, p. 215).

Thus the ad hominem view can be summed up in claims that (a) there are rational ways of arguing without external standards, (b) the rival positions are in fact never fully explicit, (c) the judgements concern comparative gains and losses, and are not absolute.

Here we see how a space between arbitrary decisions and universally accepted standards opens up: there can be comparative judgements, drawing on our capacity to judge³³, trying to establish which of the two options is better. This is more than an arbitrary decision but less than a deductive proof.

standpoint.

³²Taylor claims that "The connections between scientific explanations and practical reason are in fact close: to lose sight of the one is to fall into confusion about the other." (Taylor 1993, p. 230).

³³ Again, it is not clear how Taylor would think that a general judgement power and a particular evaluative framework are related.

I think that in evaluative deliberation, we cannot necessarily very closely describe the process of finding one articulation or argument better, because so much depends on our fronetive implicit grasp.

When it comes to the rationality of the transitions from one scientific paradigm to another, we can perhaps trace a clearer pattern. For this reason, science gives us a clearer example of non-universal, non-arbitrary rationality. So in presenting MacIntyre's account of rationality of traditions of enquiry, I will mostly concentrate on whether with this account we can "dialogically and historically" justify the paradigm-shifts in science.³⁴

If MacIntyre's arguments are sound, it is an important achievement as such. A further question would be to ask about the difference between *moral* traditions and *scientific* traditions: how strong analogy is there between them?

My main emphasis will not be on traditions; I will ask rather how MacIntyre's account serves as a basis for developing an account of the justification of evaluative frameworks of individual "strong evaluators". In the third section, I will argue that despite the gaps in the analogy between science and morality, MacIntyre's account is plausible with reference to evaluative frameworks as well, bearing in mind certain qualifications.

TRADITIONS OF ENQUIRY AND EPISTEMOLOGICAL CRISES

The basic unit in MacIntyre' theory of rational justification is a tradition of enquiry. For MacIntyre, this stands for moral traditions as well as scientific ones.³⁵

From MacIntyre's discussion (in MacIntyre 1988, pp. 354-361) we see that what is "given" in a tradition of enquiry consists of several elements. I will group these under three headings: "the core elements", "the embodiments" and "the justificatory elements".

³⁴ Or perhaps better put, we can justify the paradigms in science, as MacIntyre sees them as continuously involving what I call "minor revolutions".

³⁵ There are four moral traditions of enquiry that MacIntyre writes about: Aristotelian, Augustinian, Thomist and Humean tradition. (1988, p. 401). He mentions also other examples of traditions: the tradition of German Idealism from Kant to Hegel, several postbiblical Jewish and Islamic traditions, and traditions outside Europe, in India and China for example. He

(1a) The core consists first of all of a set of empirical and ontological beliefs. We have assumptions about the constitution of reality, for example the particles and the forces of nature. In relation to science these beliefs structure the questions we ask and the appropriateness of different kinds of answers. Another element is a set of virtues. The virtues of a scientist are the abilities to live up to the standards of enquiry which one must fulfil in order to count as a member of the scientific community.

(1b) Furthermore, there is a set of methods and theories of enquiry. These include the universally shared standards of logic, but outside that, standards of rationality and methods of enquiry are incommensurable and incompatible within rival traditions. Standards of logic are not sufficient to remove this disagreement about the more substantive standards (*ibid.* p. 4). MacIntyre tries to show how different moral traditions include different conceptions of practical rationality and methods of rational enquiry (*ibid.* pp. 358-9).

Secondly, I want to separate the different embodiments a tradition has.

(2a) There are authoritative texts which are taken as given. In science, the basic assumptions cannot be doubted. In order to be practicable, science must to a certain extent be dogmatic about its foundations.

(2b) There are persons, who are "authoritative voices".

(2c) Beliefs and standards are linguistically embodied. (See *ibid.* ch.19). The limits of a language are the limits of this linguistic articulation. These limits can be overcome by conceptual innovations.

(2d) These beliefs are embodied in the practices of a tradition. By participating in these, one gains tacit knowledge some of which is not linguistically articulated at all. The relevance of this for science has been stressed by Polanyi and Kuhn.

(2e) These practices are supported by institutional arrangements.

Thirdly, there are three elements, which are mostly relevant for justification:

thinks that the so-called "Judeo-Christian tradition" is an "unfortunate fiction", because in fact it includes several traditions.

(3a) There is an agenda of identified, unsolved inadequacies. The normal practice of enquiry concentrates on overcoming these and also in identifying more to be overcome. These inadequacies are what Kuhn calls 'anomalies', and I will use these terms interchangeably. The ability in this constant process of meeting challenges forms what I want to call the "dynamic" aspect of justification. Again, it is easier to see this when applied to science than to traditions at large. But MacIntyre's (1985, pp. 291-2) conception of "living traditions" as "embodied conflicts" seems quite realistic as opposed to the Burkean conception of static traditions as "wisdom without reflection". (MacIntyre 1988, p. 353).

(3b) There is a defined area of agreement and disagreement with other traditions. This is the raw material for the "dialogical" aspect of justification, which is based on comparison with other traditions.

(3c) There is a narrative account of the history of enquiry within one's own tradition and of its encounters with other traditions. This is a narrative, which tells how we have arrived at these conceptions and standards. This has happened as a result of conflicts and challenges, which have been successfully overcome. Here we have the raw material for comparison with the past stages of a tradition, which is the "historical" part of the justification.³⁶

For MacIntyre, the normal functioning of a tradition of enquiry concentrates on overcoming challenges, which are caused by different factors: beliefs, authorities and texts receive alternative interpretations, incoherence becomes evident, new situations and new questions arise. (MacIntyre 1988, pp. 354-5). These challenges are overcome by rejecting, reforming, re-evaluating, and re-interpreting the different elements and innovating new ones. Beliefs, vocabularies, theories, standards and authorities are all elements, which can be altered as a response to this challenge. (MacIntyre 1988, p. 355). By comparison with Kuhn's purely cumulative normal science, MacIntyre's picture includes "minor revolutions" as well: authorities are replaced, texts re-interpreted, new beliefs introduced, standards and methods developed *etc.* But all this takes place within an overall continuity of the tradition in question. This capacity to make "minor revolutions" forms the dynamic aspect of the justification.

(1988, p. 11).

³⁶ One can note that this list of elements bears some resemblance to Kuhn's concept "paradigm". In "Epistemological crises", pp. 463-471, MacIntyre criticizes Kuhn and sees himself coming closer to Lakatos in some respects.

MacIntyre's counterpart for Kuhn's "science in crisis" is an "epistemological crisis" of a tradition. Such a crisis develops gradually after more and more inadequacies have been identified. When the tradition has *lost its capacity to overcome the difficulties*, it is in crisis.

"At any point it may happen to any tradition-constituted enquiry that by its own standards of progress it ceases to make progress. Its hitherto trusted methods of enquiry have become sterile. Conflicts over rival answers to key questions can no longer be settled rationally ... This kind of dissolution of historically founded certitudes is the mark of an epistemological crisis." (MacIntyre 1988, p. 362).

Overcoming a crisis requires a conceptual or theoretical innovation which fulfils two conditions: first, it provides a *solution* to the problems that have arisen, second, it is *capable of explaining why* the problems were not solved before and what it was that made the tradition incoherent or sterile. This innovation means that the tradition-before-the-crisis is not commensurable with the tradition-after-the-crisis. If the proposed solution fulfils a third condition as well, if it succeeds in maintaining fundamental *continuity* with the shared set of beliefs, which had constituted the tradition up to this point, the tradition has passed through the crisis successfully. (*Ibid.* pp. 362-5).

But there is also another option, which is crucial for MacIntyre's arguments against arbitrary relativism. If a solution is not found within the original tradition, there is a possibility that a rival tradition both offers a solution to the problems and an explanation why the tradition itself was unable to offer these solutions. If this is the case, the beliefs of the tradition have lost their claims to rationality.

"In this kind of situation the rationality of a tradition requires an acknowledgement by those who have hitherto inhabited and given their allegiance to the tradition in crisis that *the alien tradition is superior in rationality* and in respect of its claims to truth to their own. What the explanation afforded from within the alien tradition will have disclosed is *a lack of correspondence between the dominant beliefs of their own tradition and the reality disclosed by the most successful explanation*, and it may well be the only successful explanation which they have been able to discover. Hence the claim to truth for what have hitherto been their own beliefs has been defeated." (MacIntyre 1988, p. 365, Italics added).

In other words, in this kind of situation the members of a tradition can see using their own standards that a rival tradition is superior. If the tradition in crisis cannot come up with a conceptual innovation which would save its beliefs, accounts of rationality and standards of enquiry, the only rationally justifiable thing to do is to adopt the set of beliefs and standards of the superior tradition. That is, *the*

*only rational thing to do, - when rationality is measured with its own standards - is to give up its own standards.*³⁷

From this we get an account of the rational justification of the beliefs, standards and methods of a tradition. This justification is at once dialogical and historical; it is based on a dialogue with rival positions and the history of overcoming inadequacies. (MacIntyre 1988, p. 360).

A tradition (or its standards, beliefs and methods) is *justified*, if it is superior to its predecessors in solving the problems that arose to these predecessors and explaining why these problems were hard to solve in the first place. In addition, it must be able to continually answer to the strongest possible challenges, coming from within the tradition and from outside. To be justified, it must be able to meet these challenges at least as well as its rivals.

The challenges from within the tradition take place by summoning up "as many questions and as many objections of the greatest strength possible". (MacIntyre 1988, p. 358). According to Taylor, a rival tradition can pose a challenge by "bringing to light something the interlocutor cannot repudiate". (Taylor 1993, p. 226).

It is the ability to answer these challenges, which guarantees that the elements of a tradition are justified. The crucial thing is the ability to incorporate this solution in the body of beliefs of the tradition. When this does not cause fundamental problems and there is nothing wrong with the functioning of the tradition, it is not rational to abandon that tradition. It is possible that there are several traditions whose core elements are justified. When this is so, there are no *superior* traditions. I will call a tradition superior, if it can solve the problems of all of its contemporary rival traditions better than the rivals themselves and also explain why this is so.

³⁷ See MacIntyre (1977, p. 467). Taylor formulates this point as the rationality of the transition from a tradition in crisis, X, to a superior tradition Y. "What may convince us that a given transition from X to Y is a gain is not only or even so much how X and Y deal with the facts, but how they deal with each other. It may be that from the standpoint of Y, not just the phenomena in dispute, but also the history of X, and its peculiar pattern of anomalies, difficulties, makeshifts, and breakdowns, can be greatly illuminated. In adopting Y, we make better sense not just of the world, but of our history of trying to explain the world..." (Taylor 1993, p. 216).

MacIntyre's account can be supported by examples from the history of science. MacIntyre mentions the paradoxes that Boltzmann derived from accounts of thermal energy based on classical mechanics and which were solved only after Bohr came up with a theory of the internal structure of the atom. (MacIntyre 1988, p. 363).

Taylor's example of this is the difficulties of the theory of motion in pre-Galilean Aristotelian science. A Galilean paradigm, which incorporates the concept of inertia, has no such difficulty. Furthermore, the Galilean paradigm can explain why Aristotelian science had just the kind of difficulties or anomalies it had. (Taylor 1993, p. 216).

JUSTIFICATION AND CORRESPONDENCE

Now I want to reconstruct and clarify MacIntyre's account of rational justification by invoking a distinction between "scheme" and "content"³⁸ in a kind of empirical or historicised version. There is a connection to the Kantian distinction things-for-us and things-in-themselves, too. It is crucial for MacIntyre's account that what is "for us" is different from what was "for our predecessors", or what is "for our rivals". The justification concerns the comparison between these categories and does not directly refer to "things in themselves" or "the order of things" or "schemeless content". Still, it follows that if there is an order of things, then the account, which is best in comparative terms, is also the most adequate account of the order of things.

To clarify this I want to distinguish between the following categories:

(i) The first category is the totality of "schemeless content".³⁹ The totality of what can potentially be disclosed is the potential "content" of our perceptions, which are always structured by our conceptual schemes and our (bodily and mental) capacities to perceive.⁴⁰

³⁸ See Rorty (1994) and Taylor (1994b).

³⁹ Following Rom Harre, we might perhaps refer to these contents as affordances.

⁴⁰ I have used "to be disclosed" roughly in the sense of "to exist, and to be structured and perceived as something." MacIntyre (1988, p. 365) uses this term "disclosed" as well.

(ii) The second category is the totality of what is disclosed by the best theory so far, or by the superior tradition.

(iii) The totality of what is disclosed by our tradition takes the place of the Kantian "for us" in the system I am proposing here. In addition to things we can understand or explain this includes the phenomena we perceive as something we cannot understand, or which we cannot explain without anomalies.

(iv) The fourth category is the totality of what is disclosed by rival traditions.

(v) The fifth category is the totality of what was disclosed by our predecessors.

Here we have five different relations: the relation of our "core elements" (beliefs, explanations, understandings and methods of enquiry) to all of these categories. All of these play a different role in the justification.

The *historical* dimension of justification concentrates on (v). We should be able to explain everything that was explained by our predecessors, and in addition, to explain the things that remained unintelligible for them. We should also be able to explain why this is so. There are some things that were conceptualised differently previously: we no longer see witches or the Forms of Nature etc. In such cases we ought to be able to show that our predecessors were mistaken, and also how and why they were mistaken.

Defenders of arbitrary relativism could argue that this transition from past to present is merely a change, not a "gain" or a "loss". Even though the problems of our predecessors are not problems for us, the relativist might claim that we have different problems. We do not share the certainties or anomalies of the past, but this does not mean we would have made "progress". We simply have different certainties or anomalies. But I think this relativist view cannot explain the irreversibility of some changes: we know more and a transition to a state of knowing less is not possible. For the traditions of *enquiry*, the overcoming of inadequacies clearly is a sign of progress.

The *dialogical* dimension of justification concentrates on (iv). The findings of our rivals are a challenge to us. If they present us with anomalies, we have to be able to overcome them. If we can continuously do this,

our tradition is justified in the dialogical dimension. But at the same time, our findings are a challenge to our rivals, and here we may be in a similar position to our rivals as to our predecessors: we can explain how and why they are mistaken.

What I called the *dynamic* dimension of justification is linked with (iii). When new inadequacies and unintelligible phenomena are disclosed, either internally or as a result from the rivals' challenges, we must be able to find a solution to the problems. Our tradition is justified if it can continuously find solutions to these.

The adequacy of our beliefs and explanations in relation to (ii) the totality of what is disclosed by the best theory so far, is the criterion of *warranted assertibility*, which is consequently not ahistorical. We have a warrant for our assertions if we can explain and understand all that is disclosed by the best theory so far. Traditions strive to find out what is the best theory so far by challenging each other. Here we get to what MacIntyre calls "the correspondence theory of falsity": new findings can prove our old conceptions false and thus they lose their warranted assertibility. But until then, the old conceptions are justified. (MacIntyre 1988, p. 356).

According to MacIntyre, we are never in a position to know that our conceptions are adequate in relation to "the order of things". This can be put in terms of the impossibility to directly perceive "schemeless content" (i). Nevertheless, MacIntyre states that the concept of truth refers to this relation to the order of things. Warranted assertibility is only an indirect sign of the ahistorical truth thus conceived. Hence MacIntyre must think there is some kind of order of things, things in themselves are not simply an unorganised chaos organised by the categories of our mind and language. I think this reference to the order of things can serve as a reasonable explanation why some beliefs and theories enjoy warranted assertibility instead of others. But it is crucial to note that the historical, dialogical and dynamic elements of justification are not dependent on this, they make reference only to the phenomena already disclosed.

BEYOND UNIVERSALISM AND RELATIVISM

In what sense has MacIntyre's account escaped universalism and relativism?

This account of justification and superiority is 'inter-traditional' in the sense that it applies universally to all traditions, it is "an account of the rationality presupposed by and implicit in the practice of ... enquiry-bearing traditions" (MacIntyre 1988, p. 354).

But it is not universalistic or foundational in the sense that it would provide a 'set of independent standards of rational justification by appeal to which the issues between contending traditions can be decided.' (MacIntyre 1988, p. 351). The universal core of logic cannot provide such criteria, it can merely rule out the frameworks that violate rules of logic. MacIntyre thinks that any attempt to form fully neutral or universal criteria relies on some particular criteria of some particular traditions.⁴¹ That's why the point of MacIntyre's account is that a tradition must be challenged and defended internally, *on its own standards*.

But even from this, it follows that MacIntyre's 'inter-traditional' account of rationality must have some universal presuppositions as well: it assumes something should apply to all the traditions. MacIntyre's account has at least one presupposition, which might seem problematic: it supposes that incommensurable traditions can understand each other, that incommensurability and intranslatability are different things.

MacIntyre (1988, ch.19) thinks that translatability and non-ethnocentric understanding of other traditions is possible. Rendering the incommensurable traditions translatable can proceed in several stages. To begin with, the traditions do not understand each other. But members of one tradition can learn the language of another tradition as a "second first language" and finally master the practices of the other tradition. Someone in this position can translate his or her understandings into his or her "first first language". Some parts of this translation can be done with "same-saying", but some parts need conceptual innovation. Through these conceptual innovations, the limits of translatability can be broadened and also by the same token the former limits of the "first first language" can be stretched. The stretching of these limits and the gaining of understanding of other practices then make it possible to criticise both traditions and identify inadequacies in them or point out possible solutions to the identified ones.⁴²

⁴¹ I think the most interesting question about neutrality concerns the justification of the universal standard: the standard need not be neutral in terms of its outcomes, nor in its origins. If it were neutral in its outcomes it would be useless. When it comes to origin, it is not significant that any standard must be constructed or found somewhere first. But its justification can appeal to non-ethnocentric features: for example to the fact *that* people are moral agents capable of following and evaluating rules. If there are universal standards capable of appealing to universal features only, it is neutrally justified.

⁴² Taylor (1985b, pp. 116-134, pp. 135-151; 1995, pp. 146-165) arrives at similar conclusions in a bit different way.

I think this account is a sufficient answer to the standard accusations of intranslatability and impossibility to understand others. But even if we can understand and translate others, the traditions can still be incommensurable in the sense that they lack shared standards of measurement. The historical and dialogical account of justification deals with this problem of incommensurability. Translatability and ability to understand others merely support that claim.

Thus, I think that MacIntyre's account is not universalistic in the sense of providing universal formal standards, and it leaves room for historical and cultural pluralism. On the other hand, MacIntyre's account does not collapse to relativism. This is because traditions can be defeated and defeat other traditions and because traditions may or may not fail to respond to epistemological crises. (MacIntyre 1988, p. 366). Whenever a tradition meets a superior rival, again on its own standards of rationality, it is rational to adopt the beliefs and standards of the rival tradition.

Despite this, there can be long periods when none of the rivals prove superior. Relativism has hence something going for it:

"[O]ver long periods of time two or more rival traditions may develop and flourish without encountering more than minor epistemological crises, or at least such as they are well able to cope with out of their own resources. And where this is the case, during such extended periods of time no one of these traditions will be able to encounter its rivals in such a way as to defeat them, nor will it be the case that any one of them will discredit itself by its inability to resolve its own crises." (MacIntyre 1988, p. 366).

This existence of rival traditions, which have neither appeared superior nor turned sterile or incoherent, is legitimate from MacIntyre's point of view; it is genuine pluralism.

5.3. JUSTIFICATION AND EVALUATIVE FRAMEWORKS

In the context of science and moral traditions, *superiority* of one tradition over others seems like a legitimate goal: we want the truth or moral reality to become manifest. It can also be that one tradition is continuously very strong in some questions, and some other tradition in some others.⁴³

⁴³ We can also think that the nature of many (philosophical) issues is such that we must present ourselves with competing views in order to grasp the complexity and unanswerable nature of the issue.

Yet when it comes to individual (as well as collective) evaluative frameworks, we may be content with the distinction between genuine pluralism and arbitrary relativism, and drop the ideal of superiority.⁴⁴ Although Y in general outweighs X, there can be reasons as to why X is better decision than Y when it concerns me rather than you, when we take all the relevant facts and identifications with values, my whole framework, into account.⁴⁵ In modern societies it is common to think that this is how it *ought to be*. There ought to be pluralism and everyone ought to have his or her own values. (Taylor 1991a, pp. 13-23).

The basic insight is that everyone has an evaluative framework to begin with and this framework is justified unless there is something wrong with it by its own standards. Someone's evaluative framework is not rationally justified if it has inadequacies and does not or cannot incorporate the solutions available to its identified inadequacies, and if there are other frameworks which can provide such solutions.

THE ELEMENTS OF AN EVALUATIVE FRAMEWORK

I will now strengthen the concept of evaluative frameworks as presented by Taylor by incorporating into it elements analogous to those of MacIntyre's traditions. This developed concept of framework is still "broadly Taylorian" because these added elements can also be found in Taylor's writings. If there are exceptions to this, I will point them out.

First, the "core elements":

(1a) As we saw, the evaluative framework includes a plurality of goods and hypergoods. It also includes empirical beliefs and ontological accounts of self, society, nature and God. These were introduced in the first section.

⁴⁴ In the case of cultures, there seem to be several justified options, and the idea of *superiority* seems crassly ethnocentric. Justifying the culture of modern liberal individualism, for example, does not mean showing it is universally superior to others, but that it is one justified option among others. And within the individualist culture, it is obvious that the number of different justified life-plans or evaluative frameworks is huge.

⁴⁵ This holistic or circular aspect is present in Taylor, but at the same time his notion of hypergood gives connotations to hierarchical order. His notion of "prescribed unity" of the goods seems to be more in line with this holism. I think we have to take this holistic approach in order to make sense of genuine pluralism, i.e. of the fact that all genuine goods cannot be part of *my* framework. Taylor's account of moral argumentation (in Taylor (1993)) seems to deal with the goods or conceptions *anyone* would have to affirm, as opposed to someone within a particular framework. His argumentation refers to human universals instead of the plurality of frameworks. Here I want to affirm a greater degree of relativism than Taylor does.

(1b) This enlarged conception of framework also includes epistemological and meta-ethical views, which guide our moral reflection. Taylor often stresses the importance of these and in fact different kinds of reductive epistemological and meta-ethical views are the main targets of his project. (See e.g. "Introduction" in Taylor 1985a).

Second, there are different kinds of embodiment:

(2a) Rather than authoritative texts, the evaluative framework includes examples and narratives of good and bad actions and agents, encountered in real life or fiction. These examples and narratives are sometimes the only devices for communicating moral knowledge. (Taylor 1994a, p. 29).

(2b) In a way, there are no authorities when it comes to modern morality, because autonomy requires that one's moral principles are one's own. (Taylor 1991a, p.2). Although there are no authorities, there are "significant others" whose opinions, views and expectations play a central role in relation to our identity. (See Taylor 1991a, pp. 33-4). I would like to add that there are also "*phronimos*", moral experts whose ethical judgements we trust. This idea of moral experts is plausible at least in the context of "practices": there are those who master a practice and have grasped its internal goods and those who haven't done it yet. (MacIntyre 1985, pp. 186-203; Taylor 1994a).

(2c) There are linguistic embodiments of our views in a particular vocabulary. Taylor acknowledges that a change in a vocabulary can result in a change in moral views and self-interpretations. (Taylor 1985a, p. 37, p. 230).⁴⁶

(2d) The embodiment of some aspects of our framework in action and in practices (see Taylor 1994a, MacIntyre 1985, pp. 186-203). This non-linguistic implicit embodiment of the framework is one of Taylor's central insights.

(2e) Social institutions, which support practices, embody some conceptions of good and ontology as well. (Taylor 1979; 1985b pp. 111-25; MacIntyre 1985, p. 194). These can either coincide with individual

⁴⁶ Rorty seems to think this is the most important aspect of the framework, the "final vocabulary" we have. (Rorty 1989, pp. 73-95).

frameworks or then they may make individuals to act against their views of what counts as moral, fulfilling or honourable.⁴⁷

The third part of the framework consists of the elements central to justification.

(3a) Our *sense of the inadequacies and dissatisfactions* that our evaluative framework gives rise to is also part of this broader conception of evaluative framework. Here we have the greatest difference from Taylor's conception of evaluative frameworks. I think we should separate three different types of dissatisfaction. (i) There may be a contradiction between society or the world at large and my framework. According to Walzer, this dissatisfaction (together with the sense of solidarity) is the main motive for social criticism. (Walzer 1989, p. 3, pp. 19-24). (ii) We may be dissatisfied with ourselves, our capacity to feel, think, act or will in accordance with our evaluative framework. (iii) From these two we must distinguish the situation in which we have a sense that there is something wrong with our framework itself. It may produce conflicts, incoherence, false expectations and contradictions, which cannot be overcome without a change to the framework. Sean Sayers has argued that these contradictions can lead one to modify one's views: "Just because these frameworks are contradictory, the developing self...is *forced* to seek a resolution among the conflicting pressures they exert." (Sayers 1995, p.10).

For MacIntyre, the identified inadequacies are the focal point for development and the retrospective justification of traditions, and it seems that the same applies to evaluative frameworks as well. In the spirit of the quote from Sayers, I want to claim that it is the anomalies, which drive us to change the world, to change ourselves or to change our conceptions of the good. Below I will examine in greater detail the different kinds of inadequacy that a framework may have.

(3b) The framework also includes conceptions of the contrasts between my framework and other frameworks. Taylor discusses this awareness of these contrasts (Taylor 1989a, p. 17) but does not give it the justificatory role it has for MacIntyre. But it is essential for the overall justification of the framework,

⁴⁷ In the Taylorian view as interpreted in the first section, an action is the conclusion from a practical syllogism. Even in the cases where social structures force us to act in a certain way, our understandings play a role because we choose to obey. But clearly the possible difference between my views and the generally accepted views poses problems: what is it precisely that my action expresses?

that these contrasts are justifiable. I would like to add that because we are concerned here with individual evaluative frameworks, the frameworks of our predecessors also form a group of "others".

(3c) When transformed into the context of an individual framework, the historical dimension gets a biographical form: we have a narrative giving unity to our life and justifying our set of goods and hypergoods "genealogically" by interpreting the transition to them as a gain. (Taylor 1989a, pp. 25-52, pp. 72-3).

The main difference between this broader conception of the framework and Taylor's views is the central place given to inadequacies.⁴⁸ In a way, this is in line with Taylor's notions of hypergoods and the conflicts linked with them. But still, Taylor's moral psychology is based on the "pull" that different goods have and the respect they command. This broader concept stresses in addition the "push" of dissatisfactions. If we take the plurality of goods seriously, we see that we are pulled in different directions. I would like to add that this gives rise to a push towards unified identity. It is not only that the highest goods pull us more than other goods, we are also pushed away from contradictions.

VARIETIES OF INADEQUACY IN THE FRAMEWORKS

Now I want to turn to the different types of inadequacy that the evaluative frameworks can have. I will not study the inadequacies the framework detects in myself or in the surrounding world. The variety of the elements of a framework provides us with a variety of different kinds of inadequacy. My claim is that any of these can be the relevant element in moral argumentation, which tries to challenge or establish a holistic justification of an evaluative framework. These arguments don't try to "prove" that acting in such and such a way is universally binding for everyone, but seek to demonstrate that it is better for me to alter my framework rather than not, in view of what is best for me.

Now I will turn to different kinds of inadequacy. The fictive examples (concentrating on a person X, who does not see any point in acting in an environmentally friendly way) below try to illuminate what *kinds* of arguments might be available.

⁴⁸ I am not sure whether Taylor would approve of the idea of moral experts either. This is another element of the broader concept of framework which is not found in Taylor's work.

First of all, the empirical beliefs one relies on can be false. Taylor thinks that an argument of this kind can usually be levelled against the moralities with "special pleadings".

Also certain ontological accounts might be inadequate. Among the well-known moral debates the issues of abortion and euthanasia rely partly on incommensurable ontologies. But I do not think that ontological pictures like this can always be compared in a way that leads to a rejection of one or other as inadequate. Sometimes this may be the case. Taylor gives some examples of inadequate ontologies: for instance, the neutral view on human agency and the atomist ontology of individuals. Taylor also argues against religious views, which do not admit the language-dependence or human-dependence of goods, i.e. the role that the human world of experiences has in religion. (Taylor 1994b, p. 228).

Thus X might for instance have an ontological picture of mind-body -dualism, or perhaps a disengaged computational model of reason, which cannot make sense of the way in which our having a certain kind of body structures the limits of the intelligibility of phenomena (Taylor 1995, pp. 61-79). The rival, then, might be an ontology stressing the dependence of the human mind on a human body and the dependence of a human body on its environment. The former has difficulty in explaining the most basic everyday phenomena, so the latter ontology can present challenges, which are hard to meet within the dualist picture.⁴⁹

Third kind of inadequacy is linked directly to the conceptions of goods. Goods and hypergoods may contradict each other, be in a state of disorder or perhaps not be genuine goods at all.

Taylor illustrates this with Plato's attempts to establish that some moral demands are irrelevant, based on a mistake. For example in *The Republic*, "The internal goods, citizen dignity and fame, are savagely reinterpreted as a grasping after mere appearances, simulacra." (Taylor 1994a, p. 33).

But if both conflicting goods are real, this kind of revisionism is not possible. The kind of argumentation which Taylor links with Aristotle relies on "architectonic goods" in determining the "correct rank and proportion" of ordinary goods, and thus resolves the conflict of clashing goods. (Taylor 1994a, p. 30, 34).

⁴⁹ The unresolvability of metaphysical issues is a reason why Rawls thinks justification of a theory of justice cannot proceed

I would like to add that a more Hegelian approach to the conflict of goods would attempt to define a position which has *reconciled* the two demands in a way that makes them no longer conceptually incompatible. In contrast to this, Aristotelian architectonic goods do not reconcile incompatible demands, but attempt to order them in accordance with their priority. For example, Hegel's project of social philosophy (see Hardimon 1994) aims at reconciling individuality and social membership.⁵⁰ It attempts to show that we can fulfil our individuality *through* our social membership and our social membership *through* individuality. As a result of conceptual investigation, the conflict between goods disappears.⁵¹ Of course, the success of this argument depends on whether the reconciled versions of individuality and social membership have lost something of their original moral force, or whether they have mainly lost their unattractive features and retained their good sides.

Now the Platonic, Aristotelian and Hegelian "strategies" provide us with several possible ways of arguing against X. Perhaps one could follow Plato and argue that the liberty, say, to consume this-and-that or the liberty to drive a car are not genuine goods. Or then one could follow Aristotle and admit that the liberties mentioned above are in fact genuine goods but ones, which are in contradiction with the demands of sustainable development. Then one might try and argue that they ought to be subordinated to the hypergood of sustainable development. Or finally, one could follow Hegel and claim that the conceptions of goods might involve contradictions which can be reconciled, that true freedom and self-realisation do not conflict with environmental ethics.

Fourth important form of inadequacy consists of the faults of the meta-ethical theories and methods. These can be false in a way, which distorts ethical commitments. They can be subject to philosophical argument, and are in fact the central focus of Taylor's project. The concepts of "strong evaluations", "the three axes of morality", "diversity of goods", "hypergoods", "moral sources", "constitutive goods", "implicit/explicit", "phronetic moral know-how", "ad hominem-reasoning" all are directed against reductive views of some sort. For example, the reason why X has not committed himself or herself to environmental values may be

through comprehensive doctrines.(see Rawls, 1993)

⁵⁰ In fact, not only Hegel's social philosophy, but his whole philosophical project was directed to a reconciliation of different opposites (see Taylor 1979).

⁵¹ Here I want to distinguish this ideal of conceptual reconciliation from the systematic connection it has in Hegel's work, and consider it simply as a way of dealing with particular dichotomies and contradictions.

a general moral scepticism, which in turn can be based on a faulty view of rationality. This position could then be argued against on a meta-ethical level.

These four kinds of inadequacy can be found within the core elements of the framework. But also the five different embodiments of the framework can suffer from or lead to anomalies. It is not hard to see how the points implicit in moral examples, the actions of moral experts, the articulations within the limits of our conceptual scheme, the implicit know-how gained in practice and the rules and regulations of institutions can *contradict* each other.

Furthermore, any of the five different embodiments can suffer from *insufficiency* as well. For instance, there are examples and narratives, which can support one-sided conceptions of the good. What Wittgenstein says about philosophy, applies to moral knowledge as well: "A main cause of philosophical disease - a one-sided diet: one nourishes one's thinking with only one kind of example." (*Philosophical Investigations*, 518).

One mode of moral argumentation is then to provide new examples and fictive narratives, which carry a particular insight. Rorty stresses the point of these in his demands for a morally inclusive literary canon, which adds to our understandings about other cultures and their goods. (Rorty 1989, pp. 73-95).

In the case of X, we can think of narratives in which humans are pictured as "the cancer of Mother Earth", or stories of the type in which the globe has existed for 24 hours and during the last seconds human beings have appeared on the scene and destroyed it at a remarkable pace. I think that a careful construction of such rhetorical "devices of representation" of some intuitions or insights can be a legitimate task for moral philosophers. (See Rawls 1985).

Yet another way in which the framework may be considered faulty is that it lacks living examples of moral agency and moral experts. I think this is one of MacIntyre's main worries about individualism: there can be no "experts" of morality if all individuals seek the good life in accordance with their own conception. Such individuals are easily led astray, and perhaps their ability to judge may not develop if they lack credible models.⁵²

⁵² By being led astray I do not mean a commitment to a particular system of goods which can be criticised from some other

Further, the moral vocabulary may be insufficient to make sense of one's inarticulate views. In a case like this, inarticulate views can contradict articulate beliefs. If one can gain access to new vocabulary, it may help to identify and solve old inadequacies.⁵³ As we have seen, the thesis about inarticulacy is one of Taylor's leading ideas. For example, the concept of "alienation" from nature, community and from work may articulate something our X has experienced, but has never had the means to conceptualise.

Another kind of inadequacy is formed by an insufficient experience of participating in practices and grasping their internal goods. Thus one possible argument is: "try this and you'll see." Here we meet a limit to moral argumentation: some knowledge can be gained only through experience.

Also institutions can cause contradictions between actions and the evaluative views of the agent. This case is central to social criticism. Here we reach another limit of moral argumentation: some changes don't come about by argument and a change in views alone, they demand social reform as well.

The third part of the framework is formed by the elements linked primarily with justification. There can be flaws in these elements as well: the identification of inadequacies may be insufficient. Or then, the representation of the disagreements with others may be biased, in which case we justify our frameworks against straw men. Or finally, the narrative account of one's life may be unfaithful to real events and may view the transitions to the present goods as gains in a way that falls into the "fallacy of presentism" (Rosa 1995, p. 24). Thus the classic imperative "know thyself" becomes relevant here.⁵⁴

MORAL ARGUMENTATION AND JUSTIFICATION

Now we have seen how moral argumentation can have a starting point in the identification of different kinds of inadequacy. This is, of course, only a first stage in a moral argument, which takes the form of comparison between different alternatives. In the course of deliberation some arguments, interpretations, pictures and articulations will turn out to be more compelling than others are. In this deliberation, our

position, but I refer to the phenomenon of not having a developed sense of morality at all.

⁵³ MacIntyre (1988, p. 183) points this out, too.

⁵⁴ Rorty adds, quite plausibly, that the imperative "know thyself" should include one's unconscious beliefs and desires as well, formed by the events in one's childhood. (See "Freud and moral reflection", in Rorty 1991b).

capacity to judge plays a crucial role, as discussed in the first section. Regardless of the wide variety of possible interpretations, this kind of internal argumentation does not always prove successful. Taylor admits that the model of reasoning he proposes will be useless when "faced with an opponent who is *unconfusedly* and *undividedly* convinced of his position" (Taylor 1993, p. 209). Taylor thinks that a fully explicit evaluative framework is a fiction. In real life, there's likely to be inarticulacy, inadequacy, confusion and incoherence, either identified or unidentified. No position is immune to *all* arguments whatsoever. But it does not follow that our opponents are necessarily vulnerable specifically to *our* criticism or we to theirs. According to MacIntyre, two rival and incommensurable traditions may be immune to each other's criticisms for long periods of time. And Taylor agrees that nothing can give any a priori guarantee that in fact all moral arguments can be solved. (Taylor 1993, p. 213) "Nothing assures us a priori that relativism is false either. We have to try and see." (Ibid. p. 227).⁵⁵

Now how does the historical and dialogical account of justification fit into the task of justifying evaluative frameworks? So far we have made the reservation that the scope of pluralism is bigger in morality. Secondly, a straightforward equation between moral conflicts and scientific anomalies is not possible. Can we still plausibly talk about historical and dialogical justification?

Taylor points out that biographically we are all familiar with transitions we view as gains and as positive development, because they offer us a solution to an inadequacy. We can make better sense of our lives or order our goods better or clarify our conception of the goods. Taylor (1993, pp. 223-4) calls this kind of biographical transitions "error-reducing moves", which by definition guarantee that the latter position is better than the former one. But these biographical transitions are still open to challenge and rival interpretations: perhaps the transition was a loss, not a gain.⁵⁶ The historical justification of evaluative frameworks deals with the rival readings of these biographical transitions.

⁵⁵ Taylor isn't very consistent in his empirical estimations as to whether there are worrying cases we cannot arbitrate by reason. In the beginning of "Explanation and Practical Reason", (Taylor 1993) Taylor makes an empirical statement that there seem to be limits to what people can *unconfusedly* and *undividedly* espouse, and thus the most alarming cases, like someone thinking that any murder is justified, are not a real threat. According to Taylor, Nazis do not think killing people is not a problem, but this ban on murder is full of special pleadings. (1993, p. 209). Towards the end of the article Taylor notes that "...it does not show that the most worrying cases, those which divide people from very different cultures, can be so [in reason] arbitrated...we have almost no understanding at all of the place of human sacrifice, for instance, in the life of the Aztecs." (ibid., p. 226).

⁵⁶ "If hypergoods arise through supersessions, the conviction they carry comes from our reading of the transitions to them, from a certain understanding of moral growth. This is always open to challenge...When Nietzsche wants to launch his out-and-out attack on morality, he does this by offering an account of the transition to it, the rise of slave morality. 'Genealogy' is the name for this kind of probing. No one can fail to recognize that, if true, Nietzsche's genealogies are devastating. That is because genealogy goes to the heart of the logic of practical reasoning. A hypergood can only be defended through a certain reading of its genesis."

The dialogical part of this justification is based on the ability to answer the challenges that comparison to "others" poses. The others can come from the same culture, from other cultures or from the past, and even from fiction. We must be able to justify our contrasts with others, i.e. the differences must be those of genuine pluralism and not of arbitrary relativism.

But in this respect, the analogy to science does not fully work. This comparison and our conception of our contrasts with others can never be inclusive, because there are so many different kinds of others and so many kinds of disagreements. Therefore we need to judge what amount of comparison is sufficient for justification. (MacIntyre 1988, p. 358). We have to judge how much time and energy we should use in moral reflection (Williams 1985, p. 171). The sufficient amount of dialogical comparison depends partly on the importance of the question. Full inclusiveness does not seem to be a valid regulative principle apart from the cases which demand consensus or shared understanding. Hence, a third difference between science and morality emerges: in morality it is a matter of *phronesis* how much dialogical comparison is needed to support the justifications concerned.

Given these reservations, the focus on inadequacies still looks like a promising approach to justification. The different elements of the evaluative framework can support one another and this whole can be justified historically, dialogically and dynamically. The historical aspect demands that the interpretation of one's biography (of one's moral transitions) as a progressive narrative leading to one's present framework has to stand challenges from rival interpretations.⁵⁷ The dialogical aspect demands that all the individual elements of the framework must also stand the comparison with past and present rivals. This comparison is to be made within the standards internal to the evaluative framework. This cannot guarantee that the present elements of the framework are rationally sustainable, because there is always potential for improvement and development. Real frameworks always involve incoherence, contradiction and inarticulacy. These provide the framework with its internal dynamics.

This account does not collapse into conservatism or arbitrary relativism. The crucial point is the variety of inadequacies and consequently of the different kinds of arguments relevant to the evaluative framework.

(Taylor 1989a, pp. 72-3).

⁵⁷ Here we are discussing the justification of an evaluative framework, and not the possible self-evaluation: how well have I lived according to my ideals and goals ie. my evaluative framework?

These show that changes in the evaluative frameworks have a rational direction: to move away from the inadequacies. Therefore, both arbitrary relativism and conservatism can be avoided. But these changes are open-ended, because the inadequacies can be overcome in several ways. Thus there is room for genuine pluralism.

5.4. CONCLUSIONS

Human agents are inescapably strong evaluators. They can rely on their implicit grasp of the contents of their evaluative framework in the context of the application of that framework. A *rational* application is one which gets it right, whose practical syllogism is correct. The framework is justified if the transition to it can be narrated as a gain and if it does not suffer from identified inadequacies which could not be solved within the framework but which would therefore demand a transition from it to a rival position in which the problems can be solved. The inadequacy in question can concern any element of the framework: any of the core elements, or different embodiments or the self-understandings of the framework's inadequacies.

This historical and dialogical account of justification goes beyond the options of universalism, conservatism and arbitrary relativism. No universal standards, external to the frameworks have been posited. Conservatism and arbitrary relativism are avoided by invoking the internal dynamics of the framework. These dynamics are based on different kinds of inadequacy which broadly determine what counts as a solution, although they cannot in advance determine the precise contours of the solution.

In the context of evaluative frameworks, several qualifications have to be made: first, genuine plurality is far more important than in the context of science. Second, all moral conflicts are not anomalies of evaluative frameworks, there can be genuine conflicts without any inadequacy. It would be inadequate not to acknowledge these conflicts. Third, what counts as a sufficient amount of challenge in the context of justification is a matter of judgement.

For these reasons, this kind of internal reasoning is not sufficient for justifying universally binding moral standards. It is conceivable that universally binding standards of justice might differ from the best rival candidates for moral truth, if the best candidates for moral truths rely on rival and controversial premises⁵⁸.

⁵⁸ Here I leave it open how universally binding norms can be justified: through the kind of substantive, comparative rationality of

There are issues, like treatment of persons, which require universal, impartial answers binding on everyone even though there is dispute as to what the moral truth would be. They are a matter of general will, however hard the dissensus about moral truth.

Yet this kind of *ad hominem*-reasoning concerning individual evaluative frameworks is first of all valid in deliberating what is best for me, and secondly, it can perhaps be shown that what the universal moral norms demand is or ought to be compatible with my evaluative framework as well, on my own standards. That a universal moral norm is justified neither presupposes nor guarantees that it is part of my vision of what is best for me. In order to show this, we need the kind of framework-dependent dynamic, historical and dialogical mode of reasoning presented here. Thirdly, a collective version of this kind of reasoning *may* be one of the methods of finding out what the general will would entail, and finding out which substantive premises are too controversial or too 'thick' to be included in the deliberation from the universal viewpoint.

traditions presented here, and where the premises of the framework are generally acceptable assumptions for all the justified traditions of moral enquiry, or assumptions of the superior tradition of moral enquiry; or through some kind of formal or procedural reasoning of the Kantian type.

Bibliography

- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge).
- Bernstein, Richard J. (1983): *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*, (University of Pennsylvania Press).
- Habermas, Jürgen (1993): *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. (Cambridge, Mass.: MIT Press)
- Hardimon, Michael O. (1994): *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. (Cambridge).
- Hegel, G.W.F. (1977): *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press).
- Honneth, Axel & Joas, Hans (eds.) (1991): *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Cambridge : Polity.
- Horton, John & Mendus, Susan (eds.) (1994): *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge).
- Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions* (London: University of Chicago Press).
- Kymlicka, Will (1991): "The Ethics of Inarticulacy", *Inquiry*, 34, pp. 155-82.
- Lane, Melissa (1992): "God or Orienteering? A critical study of Taylor's sources of the self", *Ratio*, June 1992.
- Löw-Beer, Martin (1991): "Living a life and the problem of Existential Impossibility", *Inquiry*, 34, pp. 217-36.
- MacIntyre, Alasdair (1977): "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science". *The Monist*, 60, pp. 453-72.
- (1985): *After Virtue*, 2nd edition (London).
- (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame).
- (1994): "Critical remarks on the Sources of the Self by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, March 1994, pp. 187 -190.
- (1999): *Dependent Rational Animals*. (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court)
- Morgan, Michael L. (1994): "Religion, history and moral discourse", in Tully (ed.).
- Mulhall, Stephen (1994): "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell", in Horton & Mendus (ed.).
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam (1992): *Liberals and Communitarians* (Oxford).
- O'Hagan, Timothy (1993): "Charles Taylor's Hidden God: Aristotle, Rawls and religion through post-modernist eyes", *Ratio*, June 1993.
- Olafson, Frederick A. (1994): "Comments on Sources of the Self by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, March 1994, pp. 191-196.
- Rawls, John (1972): *A Theory of Justice* (Oxford).
- (1985): "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, pp. 223-39
- (1993): *Political Liberalism*.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge).
- (1991a): *Philosophical Papers vol 1: Objectivity, relativism and Truth* (Cambridge)
- (1991b): *Philosophical Papers vol 2: Essays on Heidegger and others* (Cambridge)
- (1994a): "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, March 1994, pp. 197-201
- (1994b): "Taylor on Truth", in Tully (1994).
- Rosa, Hartmut (1995): "Goods and life-forms: relativism in Charles Taylor's political philosophy", *Radical Philosophy* 71, pp. 20-26
- Rosen, Michael (1991): "Must we return to Moral Realism?", *Inquiry*, 34, pp. 183-94.
- Sayers, Sean (1995): "What is true and what is false in communitarianism", unpublished MS.
- Stern, Robert (1994): "MacIntyre and historicism", in Horton&Mendus
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society* (Cambridge).
- (1985a): *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1* (Cambridge).

- (1985b): *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2* (Cambridge).
- (1987): "Overcoming Epistemology" in *After Philosophy: end or transformation?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (Cambridge: Mass.: MIT Press).
- (1989a): *Sources of the self: the making of a modern identity* (Cambridge).
- (1989b): "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian - Debate", in Nancy L. Rosenblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.).
- (1991a): *The Ethics of Authenticity* (Harvard).
- (1991b): "Comments and Replies", *Inquiry*, 34, pp. 237-54.
- (1992a): *Multiculturalism and "The politics of Recognition"* (Princeton University Press).
- (1992b): "Heidegger, Language and Ecology" in *Heidegger: a critical reader*, ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall (Oxford: Blackwell).
- (1993): "Explanation and Practical Reason", in Martha Nussbaum and Amartya Sen (ed.): *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press).
- (1994a): "Justice After Virtue" in Horton & Mendus (ed.).
- (1994b): "Reply and Re-articulation" in Tully (ed.).
- (1994c): "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, March 1994, pp. 203-213
- (1995): *Philosophical Arguments* (USA).
- Tully, James (ed.) (1994): *Philosophy in the age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. (Cambridge).
- Walzer, Michael (1987): *Interpretation and Social Criticism* (London).
- (1989): *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in The Twentieth Century* (London: Halban).
- (1994): *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*. Notre Dame (Ind.) : University of Notre Dame Press.
- Weinstock, Daniel W. (1994): "The political theory of strong evaluation", in Tully (ed.).
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the limits of philosophy*, (London: Fontana Paperbacks).
- Wittgenstein, Ludwig (1972): *Philosophical Investigations*, Translated by G.E.M. Anscombe, 3rd ed. (Oxford: Basil Blackwell).

6. 'BAFFLING' CRITICISM OF AN 'ILL-EQUIPPED' THEORY

AN INTERVENTION IN THE EXCHANGE BETWEEN MACINTYRE AND TAYLOR¹

In the recent literature connected with the Liberal Communitarian debate, Alasdair MacIntyre and Charles Taylor (along with Michael Walzer and Michael Sandel) have come to be regarded as 'philosophical communitarians', although both of them have refused this label.²

Whatever the label, it is clear that Taylor and MacIntyre have a lot in common. They both hold that conceptions of justice and right always presuppose some particular conceptions of good. They also hold that a cultural or communal context plays a central role in the justification and interpretation of goods. They both view their teleological, hermeneutic or Neo-Aristotelian position as lying somewhere between 'universalist' (Kantians, Utilitarians) and 'relativist' (Neo-Nietzscheans) moral theories.³ In this paper I will not deal with the arguments between these different 'camps'. Instead, I will concentrate on the differences within this communitarian camp.

MacIntyre is a more pessimistic 'knocker of modernity', while Taylor is a moderate critic of our times.⁴ It is intuitively harder to agree with MacIntyre's pessimistic conclusions, but it is not clear

¹ This article is based on papers I read in the conference "Communitarianism and Citizenship", Edinburgh 3.-5.4.1997, and in the conference "History of Practical Reason", Oslo 21.-23.2.1997.

² See eg. Bell 1993, p. 17. He quotes MacIntyre's letter to the periodical *Responsive Community*, Summer 1991 p. 91: "In spite of rumours to the contrary, I am not and never have been a communitarian. For my judgement is that the political, economic, and moral structures of advanced modernity in this country, as elsewhere, exclude the possibility of realizing any of the worthwhile types of political community which at various times in the past have been achieved, even if always in imperfect forms. And I also believe that attempts to remake modern societies in systematically communitarian ways will always be either ineffective or disastrous". See also MacIntyre 1995. Taylor (1994b, p. 250) criticizes the moral thinking of Kant and Bentham (and their political equivalents) for looking for a single principle of morality. Taylor continues: "That's (one of the many reasons) why I'm unhappy with the term 'communitarianism'. It sounds as though the critics of this liberalism wanted to substitute some other all-embracing principle, which would in some equal and opposite way exalt the life of the community over everything. Really the aim (as far as I'm concerned) is more modest: I just want to say that single-principle neutral liberalism can't suffice."

³ In Richard Bernstein's (1983) vocabulary both Taylor and MacIntyre want 'beyond objectivism and relativism'. They themselves use different terms for this classification, but usually there are two extremes they want to avoid. In *After Virtue* MacIntyre calls the positions he opposes "Emotivism" and "The Enlightenment Project". In MacIntyre's description of emotivism, Sartrean empty selves are free to choose their conceptions of the good, to choose their morality. MacIntyre argues that the Enlightenment Project of providing a universalist justification to morality had to fail because it denied all conceptions of human telos. MacIntyre also argues that a logical conclusion of Emotivism would be a Nietzschean destruction of morality. In this situation he calls for Aristotelian virtue-ethics. In *Whose Justice?* MacIntyre prefers a Thomist version of Aristotelianism to the moral philosophies of Scottish Enlightenment or Liberalism. In *Three Rival Versions* MacIntyre defends "Tradition" as a method of moral enquiry against "Encyclopedia" and "Genealogy". Taylor in *Sources of the Self* criticizes amongst others the modern moral philosophies ("Kantian" and "Benthamite", p. 87) and "Neo-Nietzscheans" (eg. pp. 71-103).

⁴ Taylor 1991a, ch.1,2.

how Taylor can avoid these conclusions from the teleological position: does not the 'fact of pluralism' (Rawls) or plurality of goods make it impossible to have a modern teleological ethics? And if one does not follow the Kantian deontological path, could it be that the only remaining options are postmodern Nietzschean subjectivism and premodern MacIntyrean Aristotelianism?

Taylor's moral theory is an attempt to show that one can take the teleological starting point while retaining a grasp of modern phenomena. MacIntyre does not acknowledge such an option. Thus we have every reason to think that MacIntyre's criticism of Taylor's theory would be relevant in evaluating this possibility.

A shortcut into the centre of these differences is an exchange between the two, published in *Philosophy and Phenomenological Research*, March -94, which on the face of it appears highly paradoxical. I will summarize the main points in what follows.

In his 'Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor' MacIntyre claims that Taylor's moral theorizing provides first of all no criteria for telling which judgements about goods are mistaken; and secondly, Taylor's theory provides no criteria for the choice between rival goods. Moreover, MacIntyre claims that Taylor's theorizing "seems peculiarly ill-equipped to do so."⁵ MacIntyre thereby states that Taylor's moral theory cannot deal with the plurality of rival and incommensurable conceptions of good and right.

MacIntyre is worried about a kind of erosion of our moral frameworks from within, because of "the multiplication of goods and alternative possibilities of realising different sets of goods in different types of life". Here MacIntyre sees a danger of a slide to emotivism or subjectivism.⁶ According to him, this multiplication of goods "gradually frees the self from commitment to any one such set or type of life and leaves it bereft of criteria, confronting a choice of type of life from an initial standpoint in which the self seems to be very much what Sartre took it to be".⁷ There are simply too many ways of making sense of our lives, too many goods.

In his reply Taylor states that he has given his account of practical reason in a paper published later, not in *Sources of the Self*.⁸ Taylor goes on to say that "the contemporary philosopher from whom I

⁵ MacIntyre 1994, pp. 188-9.

⁶ MacIntyre 1994, p. 189; MacIntyre 1985 ch.2,3; Taylor 1991a ch.6.

⁷ MacIntyre 1994, p. 189.

⁸ Taylor 1994c, p. 205. I would claim that the main insights in fact are present in *Sources of the Self*. See pp. 71-3. But

have learned most in this account is none other than Alasdair MacIntyre.⁹ Taylor, in fact, states that he has translated MacIntyre's views of tradition- or context-dependent practical rationality into his own moral theory. And the best part has yet to come. On the basis of this MacIntyrean view of rationality, Taylor states the following: "I find baffling MacIntyre's call for 'criteria.' Because it seems to me that, in one common sense of this term, these have no place here."¹⁰

There is thus an air of paradox here: MacIntyre claims that Taylor's moral theory is ill-equipped to provide an adequate account of practical rationality in order to deal with a plurality of rival goods, and Taylor seems to argue that he not only has given an account which he has borrowed from MacIntyre, but that his views are more MacIntyrean than MacIntyre's own talk about 'criteria'.

In this paper I will first try to make sense of this 'baffling' criticism of an 'ill-equipped' theory by examining Charles Taylor's moral theory in more detail. Then I will try to evaluate this criticism and see how it affects our views on the possibility of modern teleological ethics in general.

One way to summarize Charles Taylor's moral theory is as follows: (1) People have 'conceptions of good' that are not a matter of choice but rather of upbringing and being-in-the-world. (2) These goods are not always fully linguistically articulated but can be partly implicit in moral reactions and practices. (3) The goods are plural and potentially in conflict and (4) to some extent are or can be ordered by their relative worth. (5) The framework of 'goods' is based on some ontological vision the articulation of which makes sense of the goods or which forms a background to the goods. (6) The conceptions of good can be criticized and compared rationally.

In what follows I will analyse these six claims in more detail, trying to evaluate how adequate they are as answers to MacIntyre's criticism. I will also point out their connection with Taylor's reply.

In what follows I will analyse these six claims one by one, and use them to clarify and evaluate the actual exchange between Taylor and MacIntyre. I hope to show that MacIntyre's criticism is not that 'baffling' after all. I will also argue that Taylor's theory is not that 'ill-equipped'. When taken together, these six claims are adequate as answers to most parts of MacIntyre's criticism. The crucial point that they do *not* adequately answer is the MacIntyrean view that *quantity* of different

even if *Sources* would not contain this section, we would have to evaluate MacIntyre's claim that Taylor's theory 'seems peculiarly ill-equipped' to provide criteria of practical rationality.

⁹ Taylor 1994c, p. 205.

¹⁰ Taylor 1994c, p.206.

goods affects the *quality* of our commitment to them: if there are too many goods we simply can't take all of them seriously. This, I will argue, is a question that Taylor does not sufficiently deal with and this is also what makes sense of MacIntyre's criticism. But although this criticism makes sense, it must be qualified.

Analysing these six claims in more detail will also show that Taylor *does* have an account of how to choose between rival goods and how to tell which judgements of goods are erroneous.

(1) Taylor's starting point is the Heideggerian thesis that understanding is a mode of being-in-the-world¹¹. Our self-understandings to some extent constitute our selves, we are 'self-interpreting animals.'¹² For Taylor, the world is always a moral world, or a moral space, and in this moral space we cannot but orientate towards some good.¹³ To use another catch phrase, we are 'strong evaluators'.¹⁴ In Taylor's theory "selfhood and the good, or in another way selfhood and morality, turn out to be inextricably intertwined themes."¹⁵

This is in sharp contrast to Sartre's position (or at least to Sartre as conceived by Taylor and MacIntyre): Taylor discusses Sartre's example of a young man who is torn between staying with his ailing mother and going off to join the Resistance. According to Taylor, this example cannot be made sense of within Sartre's doctrine claiming that ethical commitments are based on a choice, because clearly the existence of the conflicting demands is not a matter of decision.

"We see a grievous moral dilemma because the young man is faced here with two powerful moral *claims*...But it is a dilemma only because the claims themselves are not created by radical choice. If they were the grievous nature of the predicament would dissolve, for that would mean that the young man could do away with the dilemma at any moment by simply declaring one of the rival claims as dead and inoperative".¹⁶

The fundamental level of Charles Taylor's moral theory is not our choices or decisions but our moral reactions, experiences, instincts or intuitions, ie. the way we respond to the challenge of orientation in the moral space. For Taylor, these intuitions are historically and culturally formed;

¹¹ See *Heidegger, Language and Ecology* in Taylor 1995, pp. 100-126; *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, in Taylor 1995, pp. 61-68; *Engaged agency and background in Heidegger*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, pp. 317-336.

¹² *Self-Interpreting Animals*, in Taylor 1985a, pp. 45-76.

¹³ Taylor 1989, ch 2, passim.

¹⁴ Taylor 1989; *What is Human Agency?*, in Taylor 1985a, pp. 15-44. See also Flanagan 1996, pp. 142-170.

¹⁵ Taylor 1989, p. 3.

they are a result of upbringing and participation in social practices. Some intuitions may have instinctual roots, but even they receive variable shapes in culture. To make sense of moral reactions and intuitions is to articulate the "evaluative framework" or the "horizon of significance" embodied in them.¹⁷

Thus, Taylor claims that we cannot choose our values or conceptions of the good; there is nothing voluntary about them. We live in a moral space which is dependent on our culture or civilization. Taylor, therefore, strongly opposes the kind of subjectivism or emotivism that MacIntyre sees Taylor as coming close to represent.

The 'self' in Taylor's moral theory is actually quite far from the 'emotivist' picture that MacIntyre tries to superimpose on it. True, Taylor acknowledges that emotions play a part in morality. Moral emotions, however, embody a moral framework in a way that MacIntyre does not take into account. MacIntyre seems to view emotions as arbitrary, but according to Taylor emotions, intuitions and moral reactions are embodiments of moral wisdom and virtues. They are not open to any arbitrary re-descriptions, but guide the possible re-descriptions in a hermeneutical manner.¹⁸

Thus conceived, the inner life of individuals lessens the need for collective or shared truths.¹⁹ In MacIntyre's view, collective truths can survive only if tightly-knit communities survive: because there is no universal epistemic point of view from which to tell the difference between rival goods, we have to have social limits or otherwise all we are left with is an emotivist picture. But for Taylor, inner convictions do have a role. Of course, they are dependent on 'horizons of meaning', recognition and dialogical relationships with 'significant others', ie. one can be a self or a strong evaluator only amongst others, but that can happen also in looser relationships than what MacIntyre describes in his account of 'traditions'.²⁰ In any case, what is relevant here is that Taylor is quite far from Sartre, and we have to study further aspects of Taylor's theory in order to make sense of MacIntyre's criticism.

(2) The second relevant feature is the already mentioned distinction between implicit and explicit embodiment of the moral framework.²¹ The framework is first of all tacitly or implicitly expressed

¹⁶ Taylor 1985a, pp. 29-30.

¹⁷ Taylor 1989, ch 1; 1991a, pp. 31-41; 1985a, pp. 15-44.

¹⁸ Taylor 1989 ch. 1-4 and passim; *Interpretation and the Sciences of Man*, 1985b, pp. 15-57.

¹⁹ On 'inwardness', see Taylor 1989, ch 5-11.

²⁰ See eg. Taylor 1989, ch 4-5.

²¹ See eg. *What is Human Agency?* in Taylor 1985a, pp. 15-44.

in our moral conduct, moral reactions and our inarticulate moral know-how. These are the implicit embodiments of the framework. Perhaps one can say that Taylor's moral theory is a hermeneutical, linguistically and historically interpreted variant of Hutcheson's theory of moral sense.²² For Taylor, what is called "moral sense" is different for different people in different times and places, but it is still the ultimate foundation of our morality.²³

Secondly, the framework is also linguistically articulated and thus has an explicit, more or less accurate, expression in language. There is a two-way causality between the implicit and the explicit; they are connected by a hermeneutical circle. In articulating our intuitions we make sense of them and clarify their meanings, and this process of articulation at the same time modifies these intuitions. Taylor calls this process 'engaged reasoning'. It is engaged to our intuitions and does not try to justify them externally.²⁴

This distinction is relevant in making sense of Taylor's claim that morality and practical rationality do not necessarily have 'explicit criteria'. It is more a matter of implicit grasp or insight. Lack of criteria in that sense does not threaten Taylor's moral theory. If this were what MacIntyre meant in his critique, then his 'call for criteria' would be baffling indeed. And if this were the critical point, Taylor would have no difficulty answering it.

But in fact there is more to the critique. In another sense, this tacit knowledge or implicit grasp has to work as criteria or standards. It is important to realize that implicit criteria are criteria as well. Thus the distinction between implicit and explicit in the end merely begs the question. If we take MacIntyre's challenge seriously, we have to ask: Do we really have the sufficient implicit grasp of the rival conceptions of good?

(3) The third claim is that genuine goods can be in conflict and very often are. The nature of goods is such that sometimes we cannot avoid conflict, but still the goods in conflict can be genuine goods. Thus the existence of conflicts as such does nothing to refute Taylor's theory. Again, a crude form of criticism can be answered easily.²⁵

²² On Taylor's views on Hutcheson, see Taylor 1989, ch 15.

²³ On MacIntyre's critical views on Hutcheson, see MacIntyre 1988, ch.14.

²⁴ See eg. Taylor 1989, pp. 162-164.

²⁵ In his Reply to MacIntyre, Taylor (1994c, p. 204) mentioned this point that genuine goods can be in conflict.

But again, nothing suggests that MacIntyre had this kind of criticism in mind when he claimed that Taylor's theory cannot deal with a plurality of incommensurable goods. MacIntyre, too, opts for what he calls the 'Sophoclean insight': that genuine goods can conflict with each other. MacIntyre even defines a tradition as an embodied conflict.²⁶

However, MacIntyre draws out a difference between a conflict concerning goods we are committed to and a conflict between a good we are committed to and one we are not committed to. For us, the members of our tradition, the latter is no conflict.²⁷ There are limits to what counts as good within a MacIntyrean tradition. The fact that something is good for someone else does not make it good for us. MacIntyre seems to claim that Taylor's theory gives no account of this kind, no account of where the limits of a moral framework ought to be.

This is strong criticism against Taylor's theory: perhaps there are simply too many conflicts? Perhaps Taylor's theory would allow more conflicts than is humanly bearable, more than moral frameworks can take?

According to Taylor, we can understand and evaluate foreign cultures in a non-ethnocentric way, thanks to a 'fusion of horizons' which we can attain after careful comparison and a construction of a common 'language of perspicuous contrast'.²⁸ Thus, we can learn from foreign cultures. Within one framework genuine goods can conflict, and this applies to conflicts between different frameworks, different cultures as well. What is good for one culture can be good for all others as well. Underlying Taylor's pluralism of contexts there is a possibility of one universal context which would come true if all cultures and frameworks were to carefully study and evaluate each other, on a 'one-to-one'-basis, and then fuse into one single culture. But, of course, there is an even bigger danger that such a culture would be full of conflicting ideas of good.²⁹

This is central to MacIntyre's worry that there are simply too many conceptions of good and not enough coherence, and no criteria for choosing between the goods. According to Taylor, modern culture is indeed a fusion of the Enlightenment ideals and the ideals of Romanticism, and to a lesser extent some premodern goods rooted in Christianity and ancient Greece.³⁰ MacIntyre agrees, but

²⁶ MacIntyre 1985, pp. 163-4, 222.

²⁷ On the difference between internal and external challenges to a tradition, see MacIntyre 1988, ch.18.

²⁸ See *Rationality*, in Taylor 1985b, pp. 134-151.

²⁹ See *Comparison, History, Truth*, in Taylor 1995, pp. 146-164; *The Politics of Recognition*, in Taylor 1995, pp. 225-256.

³⁰ Taylor 1989, ch 25, passim; Taylor 1975, ch 1,2,10; Taylor 1979.

rather than regarding this as a well-ordered fusion, he sees it as a collection of fragments without any internal coherence.³¹ Thus, linked with Taylor's and MacIntyre's basic disagreement about moral theory there is a disagreement about the modern moral situation: is it genuine pluralism or an ill-assorted melange of fragmented, incommensurable viewpoints?

Now we are in a position to understand MacIntyre's argument that Taylor's theory comes close to Sartre's. The point is that there are limits as to how many goods can effectively command our respect. MacIntyre's worry was "the multiplication of goods and alternative possibilities of realising different sets of goods in different types of life". According to him, this "gradually frees the self from commitment to any one such set or type of life and leaves it bereft of criteria, confronting a choice of type of life from an initial standpoint in which the self seems to be very much what Sartre took it to be"³².

Thus the whole of Taylor's theory is at stake here. Taylor must show how a self committed to goods can deal with the vast variety of goods and either make a commitment to all of them or judge some of them inferior. In MacIntyre's theory this is not a problem, because of the clear boundaries of different traditions.

To anticipate the conclusion, one must say that Taylor has not said much on this precise issue of 'the limits of a framework', and this counts as a weakness of his theory. But there are other points which are relevant here and which strengthen Taylor's case: the issue of the priority of goods, the issue of "ontological background pictures", and the issue of practical rationality. We must go through these points before we can evaluate whether they actually suffice to compensate for the missing account of the limits of a framework. After all, as we have seen, in Taylor's theory 'the self' and 'inner life' have some of the functions that 'tradition' has in MacIntyre's. Taylor might thus make recourse to 'experience' and claim that we can experience only some goods as genuine. He might claim that the criteria implicit in our experiences and moral reactions in fact do the job. Before the final evaluation of this claim, we must proceed further.

(4) Fourth, Taylor does think that some goods are more important than others. These goods that are of central importance to us and our identity Taylor calls *hypergoods*.³³

³¹ MacIntyre 1985, ch 1-2.

³² MacIntyre 1994, p. 189.

Taylor does not subscribe to the dogma of many modern moral theories that justice is a hypergood or that questions of justice always override those of the good life. Taylor says that the goods within a moral framework lie on three different axes because they answer three different questions: (i) our sense of respect for and obligations to others, i.e. morality in the narrow sense, and in the sense in which Habermas uses the term 'morality', (ii) our understanding of a full, meaningful, good or virtuous life, i.e. the 'ethical issues' in Habermas's terminology, and (iii) our sense of our own dignity or status, i.e. our sense of ourselves as commanding the 'attitudinal respect' of those around us. Taylor calls these the 'three axes' of our moral framework.³⁴ The hypergoods can be found from any of these three axes and thus the question of the order of goods is a separate issue from that of the existence of the three different axes.

As we have seen, according to Taylor, the diversity of goods gives rise to moral conflicts, but these conflicts do not invalidate the goods in question. The hypergoods provide us with a standpoint from which the goods in conflict can be ordered.

This ordering is a continuous task:

"The domain of ultimately important goods has a sort of prescriptive unity. Each of us has to answer all these demands in the course of a single life, and this means we have to find some way of assessing their relative validity, or putting them in order of priority. A single coherent order of goods is...something we always try to define without ever managing to achieve it definitely".³⁵

The notion of hypergoods answers directly one of MacIntyre's critical claims: here we have a standpoint from which we can deal with conflicting goods. The claim that Taylor has no account of how to order goods is unfair, and although Taylor didn't use the notion "hypergoods" in his reply to MacIntyre, he made this point by reference to Aristotelian "architectonic" goods.³⁶

Of course, MacIntyre could go on and claim that there is a plurality of rival hypergoods as well. If there are too many rival ways of ordering, there is no way of ordering. Thus Taylor's theory has not yet answered MacIntyre's worry in a way that would satisfy MacIntyre. This only adds to the relevance of the issue of the 'limits of traditions'. But again, Taylor might claim that we in fact experience only some goods as more important than others, i.e. that everyone has a limited number of hypergoods.

³³ Taylor 1989, pp.63ff.

³⁴ Taylor 1989, p. 15.

³⁵ Taylor 1985b, p. 244.

(5) The next point about the structure of our moral frameworks is that they include an ontological background picture.³⁷

Taylor draws a distinction between "life goods" and the ontological pictures which Taylor calls "constitutive goods". Life-goods are ordinary goods and part of a good, moral or admirable life. They include goods like authenticity, autonomy, justice, and virtues. Hypergoods are the most important life-goods.

Constitutive goods, by contrast, are ontological accounts with which we try to make sense of the phenomenon of moral goodness in general. Taylor insists that the abstract question "what constitutes the goodness of the goods" must be answered by giving an ontological account: in Plato's theory it is the Idea of Good, in Christian tradition it is God the creator, in modern times it has often been Nature. The notion of constitutive goods is a complex one, and we need not go into details here. What is relevant here is that the notion of constitutive goods helps to qualify MacIntyre's worry, because constitutive goods lend "circular" or hermeneutical (albeit not decisive) support to the accounts of life-goods.³⁸

Constitutive goods contribute to the content of our life-goods by giving them a background. This means that we can, for example, try and define which property or set of properties of humans, or animals, demands moral responses from us.³⁹ In answering this question we are articulating the ontological picture we have. These pictures form a background to our intuitions and thus, in a circular or hermeneutic way, also in some sense justify them, offer reasons for them.

Taylor distinguishes this from "giving a basic reason". The basic reasons are the endpoints in the chains of reasoning when we say that something is good or right, because they are special cases or applications of some more basic goods, rights or duties. The basic reasons are the endpoints in our search for more basic standards or criteria of rightness or goodness.⁴⁰

³⁶ Taylor 1994c, pp. 204-5.

³⁷ Taylor 1989, ch. 1-4.

³⁸ Taylor 1989, ch.4, ch.18.

³⁹ See *Atomism*, in Taylor 1985b, pp. 187-210.

⁴⁰ Taylor 1989, pp. 75-90.

Background pictures are not simply one step further in this chain. For example, we offer a basic reason for not manipulating someone by stating that this manipulation would violate human rights. And here respect for human rights is a criterion, a basic reason. But it is another thing to ask just what makes human beings worthy of 'rights'. And the answer can be, for example, that humans are rational agents, or they have a capacity to choose a conception of a good life or that they are God's creation. What sort of justification is this? Human rights do not logically follow from our acknowledging this human capacity or predicament. In a different way, however, acknowledging this throws light on our moral intuitions concerning human rights. Thereby human rights give hermeneutical support to our moral intuitions.

But MacIntyre could claim that his worry still remains unanswered. MacIntyre would say that Taylor and Taylor's moral agents simply belong to one tradition among many. MacIntyre would stress that different traditions give different accounts not only of life-goods, but also different accounts of constitutive goods. MacIntyre states in his remarks on Taylor that we can make sense of our lives in many different ways. And thus in order to avoid fragmentation and incoherence we must belong to only one of them, i.e. commit ourselves to one tradition only.

Taylor himself comes close to noting this in *Sources of the Self*. Taylor claims that there is more consensus about life-goods than constitutive goods, and that we are not very likely to come into agreement about constitutive goods.⁴¹ Taking this into account decreases the relevance of constitutive goods as an answer to MacIntyre's worry of fragmentation.

6) The final point, the one that Taylor emphasizes in his reply to MacIntyre, is Taylor's account of practical rationality.⁴² We have seen that the five points mentioned so far give some kind of an answer to MacIntyre but still leave some version of MacIntyre's worry alive. We still have to address the question of justifying our account of goods, hypergoods and constitutive goods against competing accounts.

Taylor opposes any attempts to create a procedural account of practical rationality. He tries to give an account of a substantive rationality, where rationality means in the first place simply 'getting things right'. Thus moral judgement is rational when it gets things right. And what is right is determined by one's evaluative framework.

⁴¹ Taylor 1989, pp. 513-521.

⁴² See *Explanation and Practical Reason*, in Taylor 1995, pp. 34-60; see also Taylor 1989, pp. 71-3.

Justifying one's evaluative framework can proceed in three directions:

First, as we have seen, one can try to clarify one's moral intuitions concerning what is good or right, give them better articulations and make better sense of them. These articulations always also modify the intuitions, and we can always try to articulate our intuitions better. Taylor calls this kind of clarification 'engaged reasoning'. This is not justification in any external sense.

Second, one can try to articulate the constitutive goods. As already mentioned, articulating constitutive goods in a sense can support one's account of the life-goods. This is still engaged reasoning, ie. reasoning engaged to existing intuitions. If this were the whole story, Taylor's account of practical rationality would be really conservative and also unable to answer to MacIntyre's worry.

But this is not the whole story: one can use moral arguments concerning the errors in our moral intuitions, and this is the third dimension. But for this argumentation we cannot have universal or formal criteria, we can only compare our intuitions or evaluative frameworks with others. Here we get to what Taylor has borrowed from MacIntyre:

"Practical reason can't 'establish' goods by arguing from the ground up. Arguing from the ground up would mean offering an argument meant to convince anybody and everybody, no matter where they start from in their moral views and sensibilities."⁴³

Instead,

"the arguments must be directed at particular positions or sensibilities. The arguments are *ad hominem*, and in an important sense comparative. Our attempt will be to show that the interlocutor's moral outlook could be improved by some error-reducing move. The goal of my argument is to show that the interlocutor's position flips over into mine, once you carry out the error-reducing move on it."⁴⁴

This is the sense in which Taylor's picture has room for critical argumentation, in this *ad hominem* or comparative sense. Thus one can argue for one's own framework and against one's competitors.

⁴³ Taylor 1994c, p. 205.

⁴⁴ Taylor 1994c, p. 205.

It is important to note that for Taylor this comparison and *ad hominem* argumentation works cross-culturally as well. Taylor leaves it open *a priori* whether different moral outlooks are incommensurable or whether these error-reducing moves point in one and the same direction.⁴⁵

Now we can sum up all the three aspects of moral judgements in Taylor's moral theory:

- i) we have a more or less implicit sense of the goods in the three axes, including hypergoods;
- ii) we have a more or less implicit sense of constitutive goods or background pictures;
- iii) and there can be arguments about the possible errors in our moral intuition.

Of the relation of these different aspects Taylor says that "none of these has primacy. It is a matter of achieving reflective equilibrium, to use the Rawlsian term."⁴⁶

Thus, moral arguments and moral theories have relevance only in the context of intuitions. The balance between arguments and intuitions can only be found in a reflexive equilibrium, in a 'best account so far', the best interpretation that makes most sense. We never get out of the circle of interpretations: arguments are merely new 'input' into it. This is a holistic account: what is decisive is the whole, and this whole cannot ever be fully articulated into explicit criteria.⁴⁷

Now, in what sense is Taylor's account of practical rationality relevant particularly as a reply to MacIntyre? At the level of particular goods, hypergoods and constitutive goods, practical rationality can also make comparative *ad hominem* claims about the genuineness and relative order of the goods. Thus it seems that this finally answers MacIntyre's worry. We can argue against rival and mistaken accounts.

7. Conclusion

In this paper I have tried to make sense of the exchange between MacIntyre and Taylor. I think the seemingly paradoxical elements of the exchange have become clearer: There is a point in MacIntyre's worry of subjectivism and the overload of conflicting goods, although it has to be qualified. It is unfair to say that Taylor gives no account of how to choose between rival goods. The notions of hypergoods and practical rationality do provide such an account.

⁴⁵ *Explanation and Practical Reason*, in Taylor 1995, pp. 34-60.

⁴⁶ Taylor 1994c, p. 213.

⁴⁷ See eg. *Interpretation and the Sciences of Man*, In Taylor 1985b, pp. 15-57.

It is also unfair to say that Taylor gives no account of how to tell which judgements about goods are erroneous: according to Taylor's account of practical rationality, this is done by our intuitions and arguments in a reflective equilibrium.

However, the claim that Taylor's theory is ill-equipped to deal with the multiplication of goods is more acceptable. Although Taylor agrees that there are genuine conflicts and although he discusses hypergoods, constitutive goods and practical rationality, he has no account especially of the limits of a moral framework. Taylor simply assumes that a moral framework, limited to some goods, exists to begin with, and this moral framework is embodied in the moral reactions of a person. All the notions mentioned above (hypergoods, constitutive goods and practical rationality) presuppose this. MacIntyre's criticism reveals that this is a supposition that needs further justification.

The implicit/explicit distinction makes it possible for Taylor to claim that in fact everyone has a moral framework, and I think this is a valid point against neutral theories of the self which in a way claim that the moral framework contains nothing. But it is not a valid point against MacIntyre, who claims that the framework contains too much. It seems that this is a possibility that Taylor has not considered.

And Taylor's account of learning from other cultures makes things even more complex: if we can learn more goods from other cultures, then the framework contains even more conflicting goods. Also, as we saw, there is a point in the claim that a multiplication of goods would lead to a situation where the Sartrean account of the self would come true.

Thus MacIntyre's criticism is not that baffling after all. One reason why Taylor found it baffling was that he thought MacIntyre was talking about explicit criteria, which I think was not the case. Taylor didn't think that the existence of implicit criteria might be in question, while precisely this *is* in question: can Taylor's theory show that we can count on the existence of criteria implicit in the inner life (moral reactions, insights, experiences, intuitions) of the moral self, despite the multiplication of goods? Or is this assumption all too optimistic?

These questions are closely connected with the fate of modern teleological ethics: if we do not opt for Kantian or Nietzschean moral theory, do we need tightly-knit communities with shared traditional criteria of what counts as good? Or can the teleological theory count on the existence of individual moral persons whose moral capacities are sufficient even in the conditions of modern plurality?

I think that MacIntyre's position, though useful as a critical device, is further from truth than Taylor's. MacIntyre reduces an individual to a member of a community and is very sceptical towards accounts of 'the self' or 'inwardness'. But it seems that modern individuals are capable of being members of many communities at once, and able to use their moral capacities even in the conditions of modernity. Thus, when the problem of the 'limits of tradition' is translated into Taylor's theory, it splits into two: first, the problem of how an individual can develop his moral capacities in modern times. Taylor has expressed sensitivity to this problem in his critical writings about the modern tendencies of instrumental rationalization, loss of freedom, loss of meaning, loss of belonging, and individualization.⁴⁸

And second, the problem whether any individual can have the capacity to deal with the overload of conflicting goods. To repeat, I think this is something that Taylor has not sufficiently taken into account, although the notions of hypergoods, constitutive goods and practical rationality help to qualify the accusation of being 'ill-equipped'. Thanks to these notions, Taylor can state that conflicts can sometimes be resolved.

"Conflicts can be resolved, but does this mean that all conflicts can be resolved? This doesn't seem to me to follow either. An *a priori* answer either way seems misplaced...We have to recognize the full stretch of goods which have a claim to our allegiance, and not artificially shorten the list through bogus "refutations". Then we have to face the conflicts that arise, without the *a priori* certainty either of resolvability or irresolvability."⁴⁹

The question remains open whether too many irresolvable conflicts will force one to 'shorten the list' of goods to less than a 'full stretch'. Taylor leaves it open whether modern moral agents or 'strong evaluators' might have reasonable criteria for such occasions, for drawing limits to moral frameworks, or whether 'bogus "refutations"' will remain the only option. And this question which has yet to be answered seems to be a central one for any modern version of teleological ethics.

⁴⁸ See eg. Taylor 1989, ch 25; Taylor 1991a.

⁴⁹ Taylor 1994c, p. 205.

Bibliography:

- Bell, D. (1993), *Communitarianism and its Critics*, Clarendon Press: Oxford.
- Bernstein, R.J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
- Flanagan, O. (1996), *Self-Expressions*, Oxford University Press: Oxford.
- Horton, J. and Mendus, S. (eds.) (1994), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press: Cambridge
- MacIntyre, A. (1985), *After Virtue*, 2nd ed. Duckworth: London.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth: London.
- MacIntyre, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- MacIntyre, A. (1994), "Critical Remarks on the Sources of the Self by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIV, pp. 187-190.
- MacIntyre, A. (1995), "The Spectre of Communitarianism", in *Radical Philosophy* 70.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1985a), *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol.1*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1985b), *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol.2*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: the Making of a Modern Identity*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1991a), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press: Cambridge, Mass.
- Taylor, C. (1991b), "Comments and Replies", *Inquiry*, 34, pp. 237-54.
- Taylor, C. (1993), "Engaged Agency and Background in Heidegger", in Guignon, C. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1994a), "Justice After Virtue" in Horton & Mendus (eds.), op.cit.
- Taylor, C. (1994b), "Reply and Re-articulation" in Tully (ed.), *Philosophy in the Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1994c), "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIV, pp. 203-213.
- Taylor, C. (1995), *Philosophical Arguments*, Harvard University Press: Cambridge, Mass.

7. HYVÄN JA OIKEAN SUHTEESTA

Justice draws the limits and the good shows the point.
John Rawls 1993, 174

Tässä artikkelissa käsittelen hyvän ja oikean suhdetta, joka lienee keskeisin moraalifilosofian eri teoriaperinteitä erotteleva kysymys. Kysymys on siitä, miten yhtäältä yksilöiden hyvä elämä ja toisaalta se, mikä on puolueettomasta ja yleisestä näkökulmasta oikeudenmukaista tai moraalisesti oikein, liittyvät toisiinsa.

Viimeaikaisessa liberalismi-kommunitarismi -keskustelussa osapuolet ovat painottaneet näitä eri tavoin. Liberalistien mukaan moraalisesti oikea on ensisijainen rajatessaan yksilöille vapauksien ja mahdollisuuksien 'pelitilan', joissa yksilöillä on oikeus elää subjektiivisten hyvää koskevien käsitystensä mukaan. Kommunitaristien mukaan hyvä on oikeaa ensisijaisempi käsite. Heidän mukaansa liberalistiset oikeudenmukaisuusperiaatteet tai deontologinen moraalin näkökulma eivät ole riippumattomia hyvää koskevista käsityksistä, vaan perustuvat modernille individualistiselle näkemykselle hyvästä elämästä ja autonomian ideaalin moraalisesti motivoivalle voimalle.¹

Paul Ricoeur on kirjassaan *Soi-même comme un autre* rakentanut mielenkiintoista näitä eri ääripäitä sovitteluun pyrkivää kantaa.² Tässä artikkelissa selvitän ja puolustan Ricoeurin keskeistä teesiä, jonka mukaan ensisijainen käsite moraaliteoriassa on hyvän elämän tavoittelu, joka kuitenkin vaatii 'kiertotietä oikean kautta'. Tällä hän tarkoittaa, että moraalinormit ja oikeudenmukaisuuden periaatteet ovat välttämätön täydennys hyvän elämän päämäärälle. Tämä positio kykenee välttämään sekä aristoteelisten että kantilaisten teorioiden perinteisiä ongelmia. Ricoeur ei ota kantaa kysymykseen moraaliteorian suhteesta 'moraalisuuden lähteitä' koskevaan metafyyssiseen näkemykseen, mikä voidaan nähdä puutteena hänen teoriassaan. Pyrin kuitenkin puolustamaan liberalistista näkemystä, jonka mukaan tämä ei välttämättä ole puute, koska morali- ja oikeudenmukaisuusteorioiden tulee pyrkiä ottamaan metafyyssisten kysymysten ratkeamattomuus huomioon. Myös 'moraalisuuden lähteet' vaativat 'kiertotietä oikean kautta'.

¹ Ks. erit. Forst 1994.

tähän soveltuvia keinoja. Kategorinen imperatiivi sen sijaan koskee maksimiini yleistettävyyttä, hyväksyttävyyttä moraalista näkökulmasta.⁵

Kun otetaan huomio hyvän ja oikean käsitteellinen ero, Platonin luokittelu kolmenlaisiin hyviin vastaa väljästi Kantin jakoa kolmenlaisiin imperatiiveihin. Samaan tapaan kuin meillä on kolmenlaisia hyviä tavoitteita, meillä on myös kolmenlaisia rajoitteita tai lakeja.⁶ Pelkistäen voidaan sanoa, että Kantin mukaan moraalinormit ja oikeudenmukaisuuden periaatteet ovat kategorisia imperatiiveja, aristoteellikkojen mukaan ymmärtäväsyyden ohjeita, hobbesilaisten mukaan teknisiä taitavuuden sääntöjä.

Kategoristen imperatiivien velvoittavuus on riippumatonta konkreettisesta identiteetistäni tai minulle koituvasta hyödystä. Niiden velvoittavuus perustuu sen sijaan abstraktiin identiteettiimme vapaina moraalitoimijoina ja moraalilain säätäjinä. Kantin näkökulmasta vain tämä moraalinen vapaus perustelee moraalilain velvoittavuuden, riippumatta siitä mitä kaikkea konkreettisina olentoina olemme. Moraali velvoittaa meitä riippumatta sukupuolestamme, ulkonäöstämme, yhteisöllisistä arvostuksista tai elämänsuunnitelmistamme.

Jos moraalinormit ja oikeudenmukaisuuden periaatteet nähdään ymmärtäväsyyden ohjeina, niiden noudattamisen katsotaan konstituovan hyvinvointiani. Kommunitaristit sanoisivat tämän niin, että oikeudenmukaisuus on oleellista konkreettisen identiteettini kannalta, sen kannalta kuka olen. Me identifioidumme tiettyihin arvoihin joiden valossa toteutamme itseämme ja tavoittelemme onnellisuuttamme. Huolimatta onnellisuuden itseisarvoisuudesta ymmärtäväsyyden ohjeita ei voi pitää kategorisina, koska ne ovat riippuvaisia erilaisista onnellisuutta tai hyvää elämää koskevistä tulkinnoina. Nämä ymmärtäväsyyden ohjeet voisivat olla kategorisia vain siinä tapauksessa, että jokin tietty käsitys hyvästä elämästä olisi universaalisti välttämätön. Tämä kuitenkin vaikuttaa mahdottomalta kannalta mikäli hyvää koskevien käsitysten pluralismi otetaan huomioon.⁷

Jos taas moraalinormit ja oikeudenmukaisuuden periaatteet nähdään taitavuuden sääntöinä, ne ovat identiteetilleni ja hyvinvoinnilleni ulkoinen väline, josta on hyötyä omien preferenssieni kannalta. Moraalin ja oikeudenmukaisuuden pitkän tähtäimen hyödyllisyys perustuu konfliktien rauhanomaiseen ratkaisuun. Brian Barry (1989;1995) kutsuu tätä teoriatraditiota nimellä "justice as mutual

⁵ Kant 1990, 100-105.

⁶ Jürgen Habermasin (1996, 1993b) erottelu kolmen eri diskurssin välillä vastaa tätä.

⁷ Erään tulkinnan mukaan Charles Taylor edustaa tällaista universaalista hyvän etiikkaa. Habermas 1993a, 69-76. Taylor pyrkii yhdistämään tähän hyvien pluraalisuuden ja samalla välttämään vetoamisen deontologiseen perspektiiviin.

advantage" ja lukee tähän Trashymakhoksesta alkaneeseen traditioon Hobbesin ja lukuisat peliteoreetikot.

Erilaiset syntetisoivat kannat, joista Hegelin lienee kaikkein kuuluisin, ovat myös mahdollisia. Voidaan esimerkiksi pitää kiinni onnellisuudesta ja hyvästä elämästä korkeimpana tavoitteena, mutta pitää samalla kategorisen imperatiivin määräämää moraalista toimintaa itsessään välttämättömänä. Tämä on Paul Ricoeurin kanta. Ricoeur myös pitää moraalinormeja sekä kategorisina, että ymmärtävyyden ohjeina. Tällöin moraalille toiminnalle on kaksi toisistaan analyttisesti riippumatonta perustetta: abstrakti identiteetti moraalitoimijana sekä konkreettinen identiteetti arvosoitumukseksi. Tämän lisäksi moraalille toiminnalle voisi yrittää löytää kolmannen perusteen taitavuuden sääntönä, eli pyrkiä osoittamaan että moraalinen toiminta on paitsi oikein kaikkien kannalta ja hyvää minun kannaltani, myös kannattavaa seurauksiltaan. Ricoeur ei tätä pyri tekemään, mutta nähdäkseni se olisi mielekäs lisä kattavaan teoriaan.⁸ Ricoeur pyrkii yhdistämään aristoteelisen ja kantilaisen teorian.

PAUL RICOEUR JA HYVÄN KIERTOTIE OIKEAN KAUTTA

Ricoeurilla on kolme yleistä teesiä koskien hyvän ja oikean suhdetta. Ricoeurin muotoiluissa käytetään termiä "eettinen" merkitsemään hyvää, tavoiteluontoista, arvokasta, teleologiseen perspektiiviin kiinnittyvää, ja termiä "moraalinen" merkitsemään oikeaa, normien mukaista, ja deontologisesta perspektiivistä määrittyvää. Tämä terminologia on yleistynyt erityisesti Habermasin teorioiden välityksellä. Ricoeurin (1992, 170) teesit kuuluvat seuraavasti:

- (1) Eettinen pyrkimys hyvään on ensisijaista moraaliseen velvollisuuteen nähden, eli teleologinen perspektiivi on ensisijainen deontologiseen nähden.
- (2) Eettisten pyrkimysten on muodostuttava normeiksi ja velvollisuuksiksi, joiden määrittämistä varten deontologinen näkökulma on välttämätön ja teleologinen näkökulma riittämätön. Tässä mielessä oikea on ensisijainen hyvään nähden.
- (3) Normien välisten konfliktien ratkaisemiseksi tulee palata eettisiin pyrkimyksiin ja tilannekohtaisten arvostelmien tekemiseen. Tässä mielessä hyvä on jälleen ensisijainen oikeaan nähden.

⁸ Brian Barry (1989;1995) osoittaa mielestäni vakuuttavasti, että "Justice as mutual advantage"-teorioiden pyrkimys nähdä moraalit pelkästään hyödyllisenä ei voi onnistua. Tämän positio ei kykene tarjoamaan perustetta olla moraalinen silloinkin kun seuraukset ovat itselle epäedullisia. Kattavamman teorian tavoite olisi sen sijaan nähdä moraalinormit paitsi hyödyllisinä myös kategorisina ja iteisarvoisina hyvän elämän osina, jolloin tämä ongelma poistuisi.

Näin ollen Ricoeurin (1992, 170) mukaan moraaliset velvollisuudet muodostavat vain rajoitetun, yksinään riittämättömän mutta oikeutetun ja välttämättömän toteutumistavan eettisille pyrkimyksille hyvään. Molemmat näkökulmat, sekä deontologinen että teleologinen, ovat mahdollisia, tarpeellisia ja välttämättömiä, mutta yksinään riittämättömiä. Moraalisuus konstituoii vain rajoitetun, mutta legitiimin ja välttämättömän aktualisaation eettiselle pyrkimykselle, joka tässä mielessä pitää moraalin sisällään. Ricoeurin (*ibid.*, 203) mukaan moraalinormien kategorinen perustelu on pätevä vaatimus: "on välttämätöntä alistaa eettinen tavoite normin testille."

Tässä toistuu Ricoeurin ajatus hermeneutiikasta kolmivaiheisena *kiertotienä*, jota hän soveltaa mitä erilaisempiin kysymyksiin.⁹ Tässä hyvän ja oikean suhdetta koskevassa kysymyksessä lähtökohtana ovat elämismaailmalliset näkemykset hyvästä. Varsinainen 'kiertotie' on abstrahoituminen kaikkien hyvää koskevien käsitysten pätevydestä, hypoteettinen suhtautuminen siihen, että jokin käsitys hyvästä on faktuaalisesti omaksuttu. Tässä vaiheessa keskitytään puhtaasti normien pätevyden arvioimiseen deontologisesta näkökulmasta. Kolmantena askeleena on sitten päteväksi vahvistettujen normien soveltaminen takaisin elämismaailmallisiin konteksteihin. Tämä kolmijako vastaa Habermasin jaottelua kommunikatiivisen toiminnan elämismaailmallisten kontekstien, moraalisen oikeuttamisdiskurssin ja soveltamisdiskurssin kesken¹⁰.

Tämä elämismaailman tai eettisen tavoitteen näkeminen ensisijaisena erottaa Ricoeurin puhtaasta kantilaisuudesta ja oikean 'yksinkertaisesta' ensisijaisuudesta hyvään nähden. Näin Ricoeur pyrkii ottamaan kantilaiset ongelmat moraalimotivaatiosta tai moraalin sovellettavuudesta huomioon. Toisaalta Ricoeur eroaa puhtaasta aristotelismista tai hyvän 'yksinkertaisesta' ensisijaisuudesta oikeaan nähden siinä, että hän pitää kiertotietä deontologisen position kautta välttämättömänä. Näin hän pyrkii vastaamaan aristoteelisten teorioiden vaikeuteen perustella moraalin yleispätevyyttä tai välttämättömyyttä.

⁹ Tämä yleinen ajatus kiertotiestä sovittaa yhteen nk. "epäilyn hermeneutiikan" ja "luottamuksen hermeneutiikan". Lähtökohtana on "ensimmäinen naivius", jota seuraa ensin "ensimmäinen reflektio" eli etäännyttäminen ja epäily, sitten "toinen reflektio" eli eräänlainen epäilyn epäily tai etäännyttämisen pätevyden arviointi, ja lopullisena seurauksena on sisällöllinen "toinen naivius". Esimerkkejä tästä ovat esimerkiksi naivi usko jumalaan, jota horjuttavat erilaiset syytökset uskonnon antropomorfismista, mutta näiden syytösten perusteiden tutkiminen voi johtaa uuteen vähemmän naiviin jumaluskoon. Toinen esimerkki voi olla naivi luottamus tradition viisauteen, jota ideologiakriittinen suhtautuminen horjuttaa, mutta ideologiakritiikin perusteiden tutkiminen voi johtaa uuteen, epävarmempaan luottamukseen tradition sisältöihin.

¹⁰ Ricoeur kritisoi *Oneself as Another* Habermasia tämän soveltamisproblematiikan unohtamisesta. Habermas täydensi samoihin aikoihin ja ilmeisesti Ricoeurista riippumatta diskurssietiikan teoriaansa erottelulla oikeuttamis- ja sovellusdiskurssien kesken. Ks Habermas 1993, 13-4.

Ricoeurin teoriolla on siis tavallaan kaksinkertainen todistustaakka, se joutuu vastaamaan sekä aristoteelisia että kantilaisia teorioita vastaan kohdistettuun kritiikkiin. Pyrin seuraavassa tuomaan esiin näitä kriittisiä kysymyksiä ja tutkimaan miten Ricoeurin teoria kykenee vastaamaan näihin.

OIKEUDENMUKAISUUS EETTISEN PÄÄMÄÄRÄN OSANA

Ricoeurin mukaan siis ensisijaista on eettinen päämäärä. Hänen määritelmänsä 'eettiselle päämäärälle' kuuluu seuraavasti: "pyrkimys hyvään elämään toisten kanssa ja toisia varten oikeudenmukaisissa instituutioissa". Tämä eettinen päämäärä tulee siis alistaa rajoiteluontoisille normeille, ja näitä normeja tulee soveltaa käytäntöön tämän päämäärän valossa. Ricoeurin määritelmästä käy kuitenkin ilmi, että oikeudenmukaisuus on jo osa eettistä päämäärää, joten se on myös tavoiteluontoinen asia. Näin ollen niiden tavoitteiden osana, jotka koskevat hyvää elämäämme, on myös pyrkimys oikeudenmukaisuuteen. Tämä on Ricoeurin teorian aristoteelinen lähtökohta.

Ricoeurin määritelmän ensimmäinen osa, "pyrkimys hyvään elämään", koostuu käytännöistä MacIntyren mielessä sekä elämänsuunnitelmista ja elämän narratiivisesta ykseydestä. Näiden kautta määrittyvät ne tavoitteet, joiden kautta toteutamme itseämme ja tavoittelemme onnellisuuttamme. Lisäys "toisten kanssa ja toisia varten" liittyy ystävyuden huomioonottamiseen. Hyvän elämän vaatimus ei kuitenkaan rajoitu itsen huomioimiseen ja läheisiin interpersonaalisiin suhteisiin, vaan ulottuu instituutioihin, minkä Ricoeur (1992, 169-203) ilmaisee määritelmänsä kolmannessa osassa.

Instituutioilla Ricoeur tarkoittaa tässä pikemminkin yhteistä eetosta kuin rajoittavia sääntöjä (*ibid.*, 194). Kyse on siis oikeudenmukaisuudesta hyvän elämän tavoitteena, ei vielä oikeudenmukaisuuden periaatteista tai rajoitteista. Oikeudenmukaisuuden näkeminen osana eettistä päämäärää implikoi väitteen, että oikeudenmukaisuus on tärkeää sen kannalta minkälaisia persoonia olemme tai kuinka onnistunutta elämää vietämme. Oikeudenmukaisuudella on siis itseisarvo, joka määrittyy siitä käsin, mitä me arvostamme. Kysymys on siitä, että emme voi elää yhtä hyvää elämää epäoikeudenmukaisissa olosuhteissa kuin oikeudenmukaisuuden vallitessa. Näin ollen oikeudenmukaisuuden periaatteet ja moraalinormit ovat hypoteettisia ymmärtäväsyyden ohjeita.

Jos joku ei tähän tapaan pidä oikeudenmukaisuutta hyvän elämän oleellisena osana, hänet voi pyrkiä vakuuttamaan, että heidän oma parhaansa vaatii oikeudenmukaisuutta. Tämä vakuuttaminen voi

toimia hermeneuttisen 'vertailevan rationaalisuuden' mukaisesti.¹¹ Kaikkien ihmisten vakuuttaminen tästä lienee kuitenkin ylimitoitettu urakka. Glaukonin mukaan "enimmät ihmiset" eivät näe oikeudenmukaisuutta hyvän elämän osana, ja moderni hyvien pluralismi varmasti vaikeuttaa tilannetta entisestään. Vaikuttaisi siis ongelmalliselta käsittää oikeudenmukaisuuden ja moraalien pätevyys riippuvaisena ihmisten faktuaalisista eettisistä päämääristä.

Tämä kanta, jonka Ricoeur muotoilee lähtökohdakseen, olisikin puutteellinen ellei sitä täydennettäisi. Tässä moraalienormit alistetaan Charles Taylorin tapaan 'vahvojen arvostelmien' alajoukoksi, eli oikeudenmukaisuus ja moraalit nähdään tavoiteluontoisena ja hyvänä. Mikäli oikea on vain tavoiteluontoinen asia, eikä erillistä moraalien näkökulmaa tarvita, ongelmaksi jää miten voidaan taata moraalien universalisuus, ehdottomuus ja sitovuus. Tällöin moraalien kategorisuus alistetaan sille, että kukin henkilö pitää moraalit 'hyvänä päämääränä'. Mikäli näin ei ole, menettää moraalit pätevyytensä. Periaatteessa siis moraalit rinnastuu vain hyväksi asiaksi muiden joukossa, jota noudatetaan elleivät muut tavoitteet satu olemaan keskeisempiä kuin se. Modernina aikana hyvää koskevat käsitykset ovat pluralisoituneet, eikä konsensusta hyvän elämän luonteesta voida olettaa. Näin ollen on perusteita nähdä moraalien näkökulma välttämättömänä ja moraalit myös rajoiteluonteisena.

Deontologinen perspektiivi vaatii hyvän ja velvoittavan selkeää erottamista. Kantilaisen kannan mukaan oikeudenmukaisuus ja moraalit ovatkin siis kategorisia, perusteltuja sinänsä, itseisarvoltaan ensisijaisia onnellisuuteen ja hyvään elämään nähden. Moraalienormit ovat rajoittavia, ja ne määritellään autonomisesti erillisestä moraalien näkökulmasta käsin.

Ricoeur hyväksyy tämän kantilaisen kannan, eikä aristoteelisiin teorioihin kohdistuva kritiikki näin ollen koske Ricoeuria.

Ricoeurin mukaan oikeudenmukaisuuden periaatteet tulee perustella deontologisesta näkökulmasta. Pelkkä eettinen kiinnittyminen oikeudenmukaisuuteen, tai se *että* meillä on moraalit motivaatiota, ei riitä ratkaisemaan oikeudenmukaisuuden sisältöä tai sitä *mitä* moraalit tai oikeudenmukaisuus meiltä vaatii. Toki meillä on oma käsityksemme moraalien vaatimuksista, mutta jokin faktuaalinen käsitys oikeudenmukaisuudesta ei riitä vielä oikeuttamaan tätä käsitystä, toisin kuin hyvää elämää koskevien käsitysten kohdalla, jotka eivät vaadi oikeutusta puolueettomasta yleistettävyyden näkökulmasta.

¹¹ Ks. Taylor 1995.

Oikeudenmukaisuuteen ja moraaliin kohdistuva eettinen motivaatio on tämän 'kiertotien' takia erilainen kuin muihin hyvän elämän rakenneosiin kohdistuva motivaatio. Tämä ilmenee esimerkiksi vahvoissa emotionaalisissa reaktioissamme epäoikeudenmukaisuuksiin, joka on eri asia kuin reaktio siihen, ettei jokin hyvä asia toteudu. Meillä on eettinen motivaatio kiinnittyä oikeudenmukaisuuteen ja olla reilu, vaikka tästä ei olisi meille hyötyä tai vaikka oikeudenmukaisuus olisi ristiriidassa muiden 'ymmärtäväisyyden ohjeiden' kanssa. Jos reiluus esimerkiksi vaatii jonkin asian ratkaisemista arpomalla, meillä on eettinen motivaatio noudattaa arvannon tulosta silloinkin, kun arvannon tuloksena meiltä vaadittu toiminta ei itsessään ole onnellisuutemme kannalta keskeistä tai motivoivaa.

MORAALIN NÄKÖKULMA: TYHJÄ JA VAILLA MOTIVAATIOTA?

Edellä näimme, että pelkkä aristoteelinen lähestymistapa oikeudenmukaisuuteen ei riitä, vaan tarvitaan kiertotietä moraalin kautta. Ricoeur esittää kiinnostavan tulkinnan kantilaisuudesta painottaen Kantin kategorisen imperatiivin eri muotoilujen eroa, mutta tässä yhteydessä sivuutan Ricoeurin keskustelun yksityiskohdat. Pyrin tässä yhteydessä tuomaan esiin, miten Ricoeur vastaa kantilaisten teorioiden keskeisiin ongelmiin.

Kantilaista väitettä 'oikean' ensisijaisuudesta ja kategorisuudesta on kritisoitu ensinnäkin siitä, että se itse asiassa perustuu tietylle hyvää koskevalle käsitykselle, nimittäin tasa-arvon, vapauden, yksilöllisyyden, puolueettomuuden tai vastavuoroisuuden ihanteille, jotka suinkaan eivät kaikissa kulttuureissa ole itsestäänselviä. Tämä hegeliläinen Kant-kritiikki on keskeistä nykyisille kommunitaristisille positioille.

Jos väitetään, että oikeudenmukaisuus on vain eräs 'hyvä' muiden joukossa, tästä seuraa ettei oikean ja hyvän jyrkkään käsitteelliseen erottamiseen toisistaan ole tarvetta. Erillinen moraalinen näkökulma olisi *tyhjä*, ja se mikä on 'oikein' saa kaiken sisältönsä hyvää koskevista käsityksistä. Tämä kritiikki merkitsee jonkinlaista paluuta aristoteeliseen kantaan, jossa oikeudenmukaisuus ja moraalit ovat tavoiteluontoisia, ja koskevat sekä omaa että toisten hyvää. Tämä kanta on kuitenkin ongelmallinen kuten edellä tuli esiin.

Kritiikki erillisen moraalinäkökulman turhuudesta ja tyhyydestä perustuu mielestäni deontologisen näkökulman yksinkertaistamiseen. Hegelin Kant-kritiikki sisälsi tämän tyhjiyssyytöksen, mutta Hegel toisaalta säilytti Kantin 'moraalisuuden' osana aitoa *Sittlichkeitä*. Ricoeurkin kritisoi Kantin forma-

listista tapaa painottaa ristiriidattomuutta yleistettävyyden kriteerinä, mutta löytää kuitenkin vastauksen tyhjiyssyytökseen Kantin tekstistä, 'maksimien' käsitteestä.¹² Maksimit ovat sisällöllisiä käytäntöihin liittyviä toimintaohjeita. Yleistettyinä ne joko ovat tai eivät ole moraalisesti hyväksyttävissä. Toiset maksimit läpäisevät yleistettävyydestin ja toiset eivät, ja koska maksimit ovat sisällöllisiä, voidaan syyte tyhjiydestä kumota. Moraalin näkökulma kykenee näin ollen tekemään erottelua sisällöllisten maksimien kesken. Oleellista on, että maksimit muotoillaan partikulaarisessa elämismaailmallisessa kontekstissa, ja ne vain testataan yleistettävyyden näkökulmasta. Osa Kant-kritiikistä perustuu virheelliselle näkemykselle, että kaikki päämäärät ja maksimien sisältö tulisi kyetä johtamaan moraalin näkökulmasta käsin.

Jo maksimien muotoilussa joudutaan kuitenkin abstrahoitumaan kontekstista jonkin verran, jotta toiminta saadaan muotoiltua yleistettävässä muodossa. Näiden yleisten muotoilujen soveltuvuus uusiin tilanteisiin on myös nähty keskeisenä ongelmana kantilaisuudelle. Tätä abstraktien, yleisten moraalinormien sovellettavuutta eri konteksteihin Ricoeur pitää erillisenä ongelmana, joka ratkeaa käytännössä tapauskohtaisesti. Ricoeur (1992, 240-96) vetoaa tässä aristoteeliseen *fronesikseen*.

Toinen kommunitaristisen kritiikin pääsuuntaus kohdistuu moraalimotivaatioon. Mikäli 'oikea' ei ole lainkaan tavoiteluontoinen, mihin moraalimotivaatio voi perustua? Tämän mukaan vain identiteetillämme keskeiset tavoitteet voivat motivoida meitä, mutta yleisestä moraalin näkökulmasta säädetty periaatteet jäävät ulkoisiksi eivätkä motivoi toimintaan.

Kantin vastaus kysymykseen "miksi olla moraalinen" painottaa Ricoeurinkin mukaan liiaksi moraalin puhtautta empiirisestä aineksesta. Kantin mukaan motivaatio moraaliseen toimintaan syntyy siitä, että rationaalisina ja moraalilain olentoina kykenen tuntemaan puhtaan moraalilain vaatiman kunnioituksen riippumatta konkreettisista (empiirisistä) päämääristäni. Ricoeur (1992, 215) suhtautuu epäilevästi "autonomian autonomiaan", moraalilain empiirisistä ehdoista riippumattomaan kykyyn synnyttää kunnioitusta itseään kohtaan. Hän ei kuitenkaan epäile sitä, että moraalilaki saattaa synnyttää meissä kunnioitusta empiirisinä ja konkreettisina olentoina. Kuten edellä tuli esiin, Ricoeur juurruttaa moraalilain vaatiman kunnioituksen teleologiseen perspektiiviin ja konkreettiseen itseyteen.¹³ Hänen

¹² Ricoeur 1992, 207-8; 262-4.

¹³ Ricoeurin mukaan tämä 'kunnioitus' itse asiassa jakautuu toisiin ihmisiin kohdistuvaan ja yleiseen lakiin kohdistuvaan kunnioitukseen synnyttäen konflikteja, jotka jäävät *fronesiksen* avulla käytännössä ratkaistaviksi.

tapansa käsittää oikeudenmukaisuus myös eettisen päämäärän osana on vastaus tähän motivaatio-ongelmaan: oikeudenmukaisuuden tavoite on osa hyvää elämääni ja pyrkimystäni onnellisuuteen.

Ricoeur on nähdäkseni oikeassa siinä, että kysymykseen 'miksi olla moraalinen' voidaan antaa teleologisia tai eettisiä syitä. Vaikka oikeudenmukaisuuden periaatteiden ja moraalinormien oikeuttaminen ei olekaan riippuvainen tästä teleologisesta ankkuroinnista, niin kysymys moraalimotivaatiosta Ricoeurin mukaan on. Tällöin yllä esitetty näkemys, että kaikkien näkemykseen hyvästä elämästä ei faktisesti sisälly pyrkimystä oikeudenmukaisuuteen, palaa moraalimotivaation ongelmana heidän osaltaan. Tätäkin kattavampi kanta voisi pyrkiä kehittämään pluralistista vastausta moraalimotivaation ongelmaan. Määritellyn moraalinormiston noudattamiseen voitaisiin etsiä lisäksi puhtaan prudentiaalisia syitä, kuten "justice as mutual advantage"-teorioissa. Toiseksi, Kantin ajatuksen kunnioituksesta voisi pyrkiä määritellä uskottavasti tavalla, joka ei vaadi oikeudenmukaisuuden näkemistä osana eettistä hyvän elämän tavoitetta. Charles Taylorin puhe 'moraalisuuden lähteistä', joita alla käsitellään, on tällainen vastausyritys.

"ELÄMÄNHYVÄT" JA "KONSTITUTIIVISET HYVÄT"

Kolmas kantilaiseen teoriaan kohdistuva kritiikin muoto ei kyseenalaista moraalin puolueetonta yleistettävyyksivaatimusta, vaan hyväksyy sen eräänlaisena 'suodattimena', joka kykenee erottelemaan epäoikeudenmukaiset käsitykset hyvästä. Tällöin siis myönnetään erillisen moraalin näkökulman oikeutus, jolloin moraalit ei redusoidu vain erääksi hyvän elämän komponentiksi, 'elämänhyväksi'. Kriittinen väite kuuluu sen sijaan, että moraalin näkökulma puolueettomuuden ihanteelle rakentuvana, perustuu kokonaisuudessaan jollekin 'konstitutiiviselle hyvälle'. Tällaisia ovat esimerkiksi ontologinen näkemys ihmisten universaaleista moraalisisista tai kommunikatiivisista kapasiteeteista, tai platoninen käsitys hyvän ideasta tai teistinen käsitys jumalasta. Tämän kritiikin mukaan moraalin näkökulman perustelu vetoaa ainakin implisiittisesti johonkin ontologiseen näkemykseen 'konstitutiivisesta hyvästä' tai 'moraalisuuden lähteistä'. Kritiikin terä on siinä, että tällöin moraalin näkökulma ei ole neutraali erilaisten konstitutiivisten hyvien kesken, mikä uhkaa sen universaalisuutta.

Taylor (1989, 92-93) erottaa 'elämänhyvät' ja 'konstitutiiviset hyvät' seuraavasti: edelliset ovat hyvän elämän komponentteja. Niiden avulla voimme tehdä laadullisia erotteluja tekojen, motiivien, elämäntyylien ja tuntemusten välillä, ja ne siis ohjaavat toimintaamme ja elämäämme. Taylorin aristoteelisen position mukaan myös velvollisuudet toisia kohtaan ovat elämänhyviä, eräs elämänhyvien ulottuvuus.

'Konstitutiivisten hyvien' käsitteen Taylor esittelee Platonin teorian ja kristillisen perinteen kautta: Platonille elämänhyvien 'hyvyys' konstituoituu niiden suhteesta hyvän ideaan. Kristillisessä ja juutalaisessa teismissä Jumalan tahto määrää mitkä asiat ovat hyviä. Konstitutiivinen hyvä siis konstituoii elämän hyvien hyvyyden. Samalla konstitutiivinen hyvä toimii moraalimotivaation lähteenä: konstitutiivisen hyvän rakastaminen liikuttaa meitä, antaa meille voimaa toimia 'elämän hyvien' vaatimusten mukaisesti. Tätä Taylor tarkoittaa 'moraalisuuden lähteiden' (*moral sources*) käsitteellä. Taylorin mukaan yhteys moraalisuuden lähteisiin konstituoii sitä, mikä on hyvää elämässä ja samalla tekee meidät kykeneviksi oikeuden tekojen tekemiseen (1989, 93).

Haasteen tälle konstitutiivisten hyvien käsitteelle muodostavat modernit teoriat, joissa kiistetään ihmisen ulkopuolisen moraalisuuden lähteen (hyvän idean, Jumalan) olemassaolo ja korostetaan ihmisen sitoutumattomuutta (*disengagement*) luonnollisiin päämääriin. Taylorin (1989, 94) mukaan myös näissä teorioissa on jokin vastaava käsitys hyvää konstituoivasta tahosta: "there is something the contemplation of which commands our respect, which respect in turn empowers. Whatever fills this role is playing the part of a moral source; it has an analogous place in the ethical life of Kantians to that of the Idea of the Good among Platonists." Myös Aristoteles piti koko kysymystä turhana, ja katsoi, että hyvä elämä saa sisältönsä universaalista hyvästä riippumattomasti. Nykyään kuitenkin tulkitaan, että myös Aristoteleen *positio* rakentuu eräänlaisen vanhentuneen 'metafyysisen biologian' varaan.¹⁴

Taylorin mukaan Kantin käsitys 'konstitutiivisesta hyvästä' liittyi rationaaliseen moraalitoimijuuteen, siihen että kaikki ihmiset ovat vapaina 'noumenaalisina olentoina' kykeneviä autonomiseen moraalilain säätämiseen. Nykykantilaiset (esim. Habermas ja Rawls) puolestaan ovat pyrkineet 'postmetafyysisiin' tai 'ei-metafyysisiin' tulkintoihin kantilaisesta moraaliteoriasta, pitäen Aristoteleen tapaan mahdollisena jättää vastaamatta tähän kysymykseen. Nimenomaan heitä on kritisoitu siitä, että he kuitenkin olettavat jonkin implisiittisen vastauksen tähän, mutta eivät postmetafyysisyytensä vuoksi kykene sitä artikuloimaan.¹⁵ Myös Ricoeur (1992, 355) ottaa kysymykseen 'konstitutiivisista hyvistä' varovaisen kannan esittäen, että tähän kysymykseen ei filosofi filosofina voi lopullisesti vastata. Ricoeur (1992, 24) haluaa erottaa tiukasti filosofiset tutkimuksensa "vakaumuksista, jotka sitovat hänet raamatulliseen uskoon", ja hän sanookin, että filosofin filosofina on jätettävä kysymys moraalisuuden lähteistä auki.¹⁶

¹⁴ Aristoteles 1989, I kirja, 6.luku; MacIntyre, *After Virtue*, luku 12.

¹⁵ Taylor 1989, 53-90.

¹⁶ "Perhaps the philosopher as philosopher has to admit that one does not know and cannot say whether this Other, the

is what the image of the three-dimensional space was meant to capture. One can advance in one dimension at any level in the other two" (Taylor 1989, 318). Näin ollen kantilaisen deontologian tarvitsee argumentoida vain, että inhimilliset kyvyt autonomiseen moraalilain säätämiseen on nähtävä vähintään yhtenä moraalisuuden lähteenä.¹⁷ Näkemykset, joiden mukaan jumalallinen laki ilmoitetaan vain valituille ja jonka mukaan tätä lakia ei voida moraalinäkökulmasta perustella, tai näkemykset luonnon päämääristä, jonka vain ekologisen tietoisuuden etujoukko kykenee selvittämään, ovat ristiriidassa kantilaisuuden taustalla olevan konstitutiivisen hyvän kanssa. Kantilaisuuden puolustaminen näitä reduktiivisempia kantoja vastaan näyttäisi vaativan taustalla olevan 'konstitutiivisen hyvän' artikulointia, ja pyrkimystä vastustajien ontologisen kannan muokkaamiseen yhteen tämän kantilaisen näkemyksen kanssa.

METAFYSIIKAN MAHDOTTOMUUS PERUSTELUNA?

Edellä olen esitellyt Taylorin argumenttia, että ontologisten 'konstitutiivisten hyvien' artikuloinnille ja niiden paremmuuden vertailulle on tarvetta myös kantilaisuuden perustelussa. Tämä ei kuitenkaan vielä riitä osoittamaan, että se olisi mahdollista. Kantin väite perinteisen metafysiikan mahdottomuudesta onkin vaikeasti kumottavissa. Hänen mukaansa meillä on kyllä inhimillinen tarve kysyä metafysisiä kysymyksiä, mutta teoreettisesti perusteltua tietoa niistä emme voi saada, joten metafysiikan valinta jää praktisten intressien ohjaamaksi. Myös Taylor hylkää esimodernin metafysiikan mahdottomana, ja pitää konstitutiivisten hyvien artikulaatiota hermeneuttisena inhimillisen kokemusmaailman artikulaationa. Ricoeurin filosofinen vaatimattomuus moraalisuuden lähteiden suhteen on tästä näkökulmasta siis hyvinkin perusteltua. Vielä perustellumpaa on mielestäni nykykantilainen (etenkin Rawlsin) tapa kääntää tämä filosofian heikkous normatiivisen teorian vahvuudeksi.

Nykykantilaisuuden mukaan on mahdotonta perustaa moraaliteoriaa metafysisin argumentoinnille ja vedota esimerkiksi inhimillisiin kapasiteetteihin. Moraalin perustaminen konstitutiivisille hyville on yhtä mahdotonta modernin pluralismin aikana kuin moraalien perustaminen 'elämänhyville'. Deontologisia positioita motivoiva käsitys hyvästä ei niinkään ole mikään erityinen konstitutiivinen hyvä, vaan

¹⁷ Inhimillisten kapasiteettien näkeminen konstitutiivisena hyvänä johtaa Taylorin mukaan helposti myös moraalivelvollisuuksien ihmiskeskeisyyteen (1989, 102). Taylorin (1995b) kanta on, että meillä on velvollisuuksia ei-inhimillistä luontoa kohtaan. Näiden velvollisuuksien olemassaolo on kuitenkin hänen mukaansa riippuvaista ihmisten moraalikokemusten luonteesta ja kielellisestä artikulaatiosta. Tämä kanta on biosentrinen siinä mielessä, että ihmisellä on velvollisuuksia suoraan ei-inhimillistä luontoa kohtaan, mutta antroposentrinen siinä mielessä, että nämä velvollisuudet ovat artikulaatioita ihmisten kokemuksista. Luontoon kohdistuvien velvollisuuksien tuominen Ricoeurin teoriaan ei vaikuttaisi perusajatukseen hyvän kiertotiestä oikean kautta. Luonto tulisi mielestäni nähdä sekä eettisen päämäärän että velvoittavien normien kohteena. Näin ollen eettisen päämäärän tulisi saada vielä Ricoeurin antamaa laajempi muotoilu: "hyvä elämä"

'metakäsitys' näiden metafyyssisten kiistojen ratkeamattomuudesta. Rawlsin mukaan on keskeistä, että oikeudenmukaisuus tulee perustella lähtien juuri tästä ratkeamattomuudesta¹⁸. Samaa ajatusta voi laajentaa moraaliiin ylipäättään. Juuri pluralistinen suvaitsevaisuus on motivoiva voima nykykantilais-ten positioiden takana. Onko tämä mahdollinen vastaus kysymykseen 'moraalisuuden lähteistä'?

Oleellista on, että tätä kantaa ei muotoilla puhtaan ei-metafyyssiseksi vaan myönnetään, että jonkinlainen ontologinen kanta moraaliteorian on aina otettava. Esim. kysymys abortista osoittaa tämän yhteyden selkeästi. Tästä huolimatta voidaan vedota siihen, että tietty moraaliteoria on yhteensopiva useiden (vaikkei kaikkien) eri metafyyssisten kantojen kanssa. Myös Taylor korostaa että ontologisten kysymysten ja elämänhyvien välillä on 'vain' hermeneuttinen yhteys. Ne tukevat toinen toisiaan, mutta eivät ole dedusoitavissa toisistaan.¹⁹ Taylor tuo myös esiin, että oikeudenmukaisuutta ja muita elämänhyviä koskien vallitsee huomattavasti suurempi konsensus kuin konstitutiivisia hyviä koski-en.²⁰

Nähdäkseni on perusteltua, että 'konstitutiivisten hyvien' ja moraalien suhteen tehtäisiin samanlainen sekä-että -liike kuin edellä 'elämänhyvien' ja moraalien suhteen. Ricoeuria seuraten totesin edellä, että moraalienormit ja oikeudenmukaisuus ovat sekä eräs partikulaarinen hyvän elämän momentti että näistä riippumattomasti oikeutettava ja hyvän elämän tavoitteita kokonaisuudessaan karsiva suodatin. Tämän 'suodattimen' välttämättömyys korostuu aikana, jolloin hyvän elämän ideaalit ovat voimakkaasti pluralisoituneet.

Jos joku ei näe moraalialia tai oikeudenmukaisuutta hyvän elämän osana, hänelle voidaan yrittää perustella moraalienormeja relevantteina onnellisuuden ohjeina. Deontologisen perspektiivin oikeutus on kuitenkin täysin riippumaton siitä, pitävätkö ihmiset oikeudenmukaisuutta hyvän elämän tavoitteensa osana vaiko eivät. Vastaavasti voidaan todeta, että deontologinen perspektiivi voidaan motivoida yhtäältä ontologisella näkemyksellä ihmisistä moraalilain säätäjinä. Tämä näkemys voidaan uudelleentulkita osaksi kattavampaa teististä tai ekologista maailmankatsomusta, ja pyrkiä argumentoimaan reduktiivisia kantoja vastaan. Mutta lienee realistista ajatella, ettei yhteensopimattomien kantojen vakuuttaminen kantilaisuuden ontologisesta ylivertaisuudesta onnistu sen paremmin kuin kaikkien vakuuttaminen siitä, että oikeudenmukaisuus on mielekäs osa hyvän elämän tavoitetta.

toisten kanssa toisia varten oikeudenmukaisissa instituutioissa ja kestävässä luontosuhteessa."

¹⁸ Rawls 1996.

¹⁹ Ks. Taylor 1995c.

²⁰ Taylor 1989, 495-521.

Tällöin voidaan vedota toiseen näkemykseen deontologisen teorian ja konstitutiivisten hyvien suhteesta: mikäli teoreettiseksi lähtökohdaksi otetaan mahdottomuus ratkaista metafysisiä ongelmia, ja normatiiviseksi lähtökohdaksi tavoite suvaita mahdollisimman monia metafysisiä kantoja, ei moraaliteorialla enää olekaan mitään *tiettyä* moraalisuuden lähdeä. Keskeinen moraaliteoriaa motivoiva ajatus on tällöin, että sen voi perustella metatasolla lähtien metafysisien ongelmien ratkeamattomuudesta. Seuraava askel on sitten osoittaa, että itse asiassa deontologinen moraaliteoria ja liberaali oikeudenmukaisuusteoria ovat tästä premissistä käsin perusteltavissa.

Näin siis deontologiselle perspektiiville voi antaa kahdenlaisia perusteluja. 'Sisäinen' perustelu vetoaa elämänhyviin ja konstitutiivisiin hyviin, jolloin oletetaan 'kattava' doktriini.

Ulkoisen perustelu vetoaa 'metafyysiseen pluralismiin' ja 'hyvien pluralismiin', jolloin elämänhyvien ja konstitutiivisten hyvien pluraalisuus toimii perustelevana premissinä²¹. Sen sijaan väitettä puhtaasta 'ei-metafyysisyydestä' voi mielestäni täydellä syyllä kritisoida.

Deontologisen tai liberalistisen position ei tarvitse osoittaa, että sillä ei ole mitään sitoumuksia elämänhyviin tai konstitutiivisiin hyviin. Sen tulee osoittaa, että mitään ei perustella vetoamalla yksittäisiin elämänhyviin tai konstitutiivisiin hyviin, vaan perustelut vetoavat aina jonkin maksiimin yleistettävyyteen. Seurauksena jotkut ei-yleistettävissä olevat maksiimit ovat kiellettyjä. Tämä kielto ei koske suoraan sellaisia elämänhyviä tai konstitutiivisia hyviä, jotka kenties oikeuttaisivat nämä ei-yleistettävät maksiimit, mutta nämä elämänhyvät ja konstitutiiviset hyvät eivät ole riittävä peruste ei-yleistettävien maksiimien hyväksyttävyydelle. Nämä elämänhyvät ja konstitutiiviset hyvät ovat sallittuja sinänsä, kunhan eivät johda kiellettyyn toimintaan, sekä myös sallittujen maksiimien 'subjektiivisina' perusteluina ja motivoijina. Nämä elämänhyvät ja konstitutiiviset hyvät ovat eettisen päämäärän keskeinen määrittäjä, mutta tämän tulee tehdä kiertotie oikean kautta. Näin ollen Ricoeurin teesiä hyvän kiertotiestä oikean kautta on sovellettava myös konstitutiivisiin hyviin.

²¹ Tämä pluralismiin vetoava perustelu on itse asiassa hyvin yhteensopiva Ricoeurin position kanssa, sillä Ricoeur (1992, 297-356) tuo esiin moraalisuuden lähteiden teema 'toiseuden' teeman näkökulmasta. Suvaitsevaisuus erilaisten metafysisien ratkaisujen kesken ja toiseuden kunnioitus voivat tässä siis tukea samoja johtopäätöksiä.

KIRJALLISUUS:

- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selityksillä varustanut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Barry, Brian (1989): *Theories of justice*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf and Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Barry, Brian (1995): *Justice as impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1993a): Remarks on Discourse Ethics, teoksessa *Justification and Application. Remarks on discourse ethics*. Massachusetts: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1993b): On the Pragmatic, the Ethical and the Moral Employments of Practical Reason, teoksessa *Justification and Application. Remarks on discourse ethics*. Massachusetts: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Massachusetts: Polity Press.
- Kant, Immanuel (1990): *Siveysopilliset pääteokset*. 2. painos. Suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut J.E. Salomaa. Juva: WSOY.
- Platon (1933): *Valtio*. Suomentanut ja selityksillä varustanut O.E. Tuode. Helsinki: Otava.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*. Paperback. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul (1992): *Oneself as Another*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: the Making of a Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1995a): Explanation and Practical Reason. Teoksessa *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1995b): Heidegger, Language and Ecology. Teoksessa *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1995c): Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. Teoksessa *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

8. HYVÄ ELÄMÄ JA ELÄMÄN TARKOITUS¹

Modernisaatio on etiikan ja hyvän elämän kysymysten suhteen merkinnyt pluralisoitumista, epävarmuuden kasvua. Charles Taylorin mukaan Antiikin filosofien ajatus kosmoksen normatiivisuudesta, siitä että kaikki asiat pyrkivät luonnostaan kohti jotain hyvää, tai juutalais-kristillisen ajatus jumalan säätämistä moraalilaeista ovat menettäneet itseäänselvyytensä. Kaikki jaetut vastaukset elämän tarkoitukseen ovat problematisoituneet. Jos joku löytää elämälleen tarkoituksen, se ei perustu julkiseen konsensukseen, vaan henkilökohtaiseen resonanssiin. Varmuus elämän tarkoituksesta on henkilökohtaista sisäistä varmuutta ja usein nekin, joilla jokin vastaus on, ovat taipuvaisia olemaan epäileväisiä sen suhteen. Alasdair MacIntyren mukaan nykyisin hyvä elämä on hyvän elämän etsimistä tai tavoittelua.² Taylorin mukaan tämä pluralisaatio on merkinnyt episteemistä edistysaskelta: meillä on nykyisin totuudenmukaisempi käsitys normatiivisuuden perusteista tai elämän tarkoituksesta kuin vaikkapa ihmisillä jotka uskoivat luonnonoikeuteen tai jotka uskoivat jumalan olemassaolon olevan epäilyksettä totta. Taylor on tätä mieltä, vaikka itse uskookin Jumalaan.³

Vaikkei tällainen väite pluralisoitumisesta pitäisikään paikkaansa, kysymystä hyvästä elämästä tai elämän tarkoituksesta ei voisi yksityiskohtaisesti ratkaista filosofisella tasolla. Filosofian näkökulmasta voi lähinnä pyrkiä argumentoimaan yleisistä hyvän elämän yksilöllisiä tai yhteisöllisiä ehtoja koskevista seikoista, tai selkeyttämään hyvän elämän käsityksiä.⁴

¹ Lisensiaatintyön tämä luku perustuu Jyväskylässä yhteiskuntapolitiikan yksikön järjestämässä luentosarjassa "elämänpolitiikka tänään" pitämäni esitelmään 28.3.2000. Osin luku perustuu myös yhteiseen luentosarjaan ja tekeillä olevaan yhteisartikkeliin tunnustuksen käsitteestä Heikki Ikäheimon kanssa, sekä Eerik Lagerspetzin vetämässä jatko-opintoseminaarissa tätä aihetta sivunneen ideapaperini pohjalta käytyyn keskusteluun. Kiitän kaikkia palautteesta.

² Taylor: 1989, passim., 491-2, MacIntyre 1985, 218-9.

³ Taylor: 1989, kappale 18, erit. ss. 312-3, 319.

⁴ Ks. Kotkavirta 1997, 1998 ja Sihvola 1994. Kotkavirran analyysi hyvän elämän muodollisista ehdoista nojaa mm. Seelin ja Griffinin työhön. Kotkavirran mukaan hyvä elämä on itsenäistä suunnistautumista, yksilöllisesti tyydyttävää sekä mielekästä ja tarkoituksellista, sekä sen on oltava jonkinlainen kokonaisuus. Hyvän elämän on oltava onnistunutta ja onnellista. Siihen liittyvinä ulottuvuuksina Kotkavirta esittää työn, vuorovaikutuksen, leikin sekä pohdiskelun. Juha Sihvola (1994) on puolustanut mahdollisuutta puhua Aristoteeliseen tapaan objektiivisesta inhimillisestä hyvästä ilman että yksilöllisestä perspektiivistä luovutaan. Viitaten Martha Nussbaumiin Sihvola toteaa että inhimillisen hyvän voi perustaa suhteellisen vakioina pysyviin inhimillisen kokemuksen perusalueisiin: "Tällaisia perusalueita ovat esimerkiksi kuolevaisuus, ruumiillisuus, kyky nautintoon ja tuskaan, aistimelliset ja kognitiiviset kyvyt, varhaislapsuuden kehitys, käytännöllisen harkinnan kyky, kyky teoreettiseen ajatteluun, yhteisöllisyys, suhde luontoon, huumorintaju jne." Sihvolan sisällöllisillä tarkasteluilla ja Kotkavirran nimeämillä muodollisilla ehdoilla ei nähdäkseni ole suuriakaan eroja, koska edellinen haluaa säilyttää yksilöllisen tulkinnanvaran hyvän elämän määrittelyssä ja myös jälkimmäinen

Alla pyrin ensin selkeyttämään, miten elämän mielekkyys, tarkoituksellisuus ja onnistuneisuus voidaan suhteuttaa toisiinsa hyvän elämän näkökulmasta.⁵ Toiseksi, hahmottelen kolme eri tapaa suhteuttaa elämän tarkoitus elämän kokonaisuuteen ("elämää pienempien", "elämää suurempien" tai elämäkokonaisuuteen kiinnittyvien hyvien kautta)⁶, ja puolustan näiden pluralistista yhdistelmää. Lisäksi tarkastelen Taylorin näkemyksiä modernista hyvästä elämästä tällaisena pluralistisena vastauksena.

MITÄ ON MIELEKÄS ELÄMÄ?

Eräs tapa vastata tähän kysymykseen on eteneminen kiertokautta, antamalla esimerkkejä siitä mikä vaikuttaisi olevan mieletöntä tai absurdia. Antiikin legendassa Sisyfos oli tuomittu ikuisen elämään, jossa hänen tuli työntää kiveä kukkulan laelle, josta se aina vierähti alas, ja Sisyfoksen tuli aina työntää se uudelleen ylös. Tällaisessa aktiviteetissa ei ole mitään pointtia. Kyse ei ole siitä, että se on raskasta: siinä ei olisi pointtia vaikka kivi olisi kuinka kevyt. Kyse ei myöskään ole siitä että se on yksinäistä. Voimme ajatella vaikkapa kahta ryhmää vankeja, jotka ensin kaivavat kuopan ja sitten siirtyvät täyttämään kuopan jonka toinen ryhmä on tyhjentänyt. Sosiaalisuus ei riitä muuttamaan sitä, että tuollaisessa toiminnassa ei tunnu olevan mitään mieltä.⁷

Joel Feinberg on kuvannut mielettömyyden kokemukseen johtavan päättelyketjun, jota kutsuu nimellä "supermarket regress":

"Miksi nämä kaikki ihmiset seisovat kassajonoissa? Ostaakseen ruokaa. Miksi he ostavat ruokaa? Pysyäkseen elossa ja terveinä. Miksi he haluavat pysyä elossa ja terveinä? Voidakseen tehdä töitä. Miksi he haluavat tehdä töitä? Saadakseen rahaa. Miksi he haluavat saada rahaa? Voidakseen ostaa ruokaa." (*Absurd self-fulfillment*, 308)

Esimerkkiä voisi muokata edelleen niinkin, että aktiviteetti jatkuu sukupolvelta toisille: elämämme sisältö tulee siitä, että käymme töissä ja supermarketissa huolehtiaksemme lapsiemme henkiinjäämisestä, jotka sitten voivat puolestaan käydä töissä ja supermarketissa ja huolehtia lapsiansa henkiinjäämisestä ja niin edelleen kunnes aurinko aikanaan sammuu. Tällä tavalla kuvattuna herää kysymys, onko elämä sen mielekkäämpää kuin Sisyfoksen rangaistus?

tuota esiin tiettyjä elämän osa-alueita välttämättömänä hyvälle elämälle. Tässä esittämäni hahmotustapa ei ole yhtä kattava kuin Sihvolan tai Kotkavirran. Charles Taylorin käsitys "elämää suuremmista päämääristä" saattaa olla ristiriidassa Kotkavirran esittämän hahmotustavan kanssa. Sihvola (2000) on kriittinen Taylorin "elämää suurempia hyviä" kohtaan erityisesti moraalimotivaatioon liittyvänä teesinä.

⁵ Filosofian suhteesta hyvän elämän kysymykseen ks. Jussi Kotkavirta (1997), Sihvola (1994)

⁶ Nämä termit ovat omiani.

Positiivisen vastauksen alku hämmöittää, kun huomataan, että nämä esimerkit olettavat salaa, että millään aktiviteeteilla ei sinänsä ole itseisarvoa.⁸ Niissä oletetaan, että kaikki aktiviteetit ovat arvokkaita vain välineellisesti toisten aktiviteettien kannalta, jolloin syntyy tällaisia päättymättömiä regressioita. Ne vältetään, jos vastataan että aktiviteetin mielekkyys on siinä itsessään. Aristoteles erotti kahdenlaisia toimintoja: *poiesis*, jonka tarkoituksena on tuottaa siitä itsestään erillinen tuote, esimerkiksi ruukun tekeminen, ja *praksis*, jonka päämäärä ei ole erillisessä tuotteessa vaan toiminnassa itsessään, hyvä toiminta.⁹

Mikäli itseisarvoisuus otetaan huomioon, huonosta kehästä voikin tulla hyvä kehä: työelämä, perhe-elämä, harrastukset, poliittinen elämä jne. ovat kaikki mielekkäitä itsessään, ja lisäksi kenties tukevat toisiaan. Edellä olevat esimerkit voidaan siis kertoa uudestaan: kaikki ihmiset eivät siis käy töissä *pelkästään* saadakseen rahaa, vaan työ voi olla itsessään mielekästä, antoisaa, palkitsevaa ja kiitettyä, siihen voi liittyä itsensä toteuttamista. Toki monista töistä saadaan myös rahaa, mutta se ei estä niitä olemasta myös itseisarvoisia. Samoin lapsista huolehtimiseen liittyy jotain itseisarvoista, se on myös vanhempien kannalta palkitsevaa esim. koska siihen liittyy vastavuoroisen rakkauden ja huolenpitämisen palkitsevuus. Lisäksi, elämä ei oleellisesti muistuta Sisifyoksen kamppailua siksi, että ihmiset toisin kuin Sisifyos tai lapiotöihin määrätty vangit ovat vapaita valitsemaan ja asettamaan itselleen päämääriä. Ihmiset ovat vapaita ja autonomisia, ja autonominen elämä, toisin kuin pakotettu elämä, on helppo käsittää mielekkääksi. Varsin paljon, todennäköisesti kaiken oleellisen, mielekkästä elämästä kertoo se, mitä ihmiset ilman minkäänlaista pakkoa valitsisivat.

Axel Honnethin (1992) mukaan nämä kolme seikkaa, työhön tai toimintaan liittyvä itsensä toteuttaminen, ihmissuhteisiin liittyvä rakkaus sekä päämäärien asettamiseen ja arvioimiseen liittyvä autonomia ovat esimerkillisiä siksi, että niissä tiivistyy kolme erilaista itesuhdetta sekä kolme erilaista tunnustussuhdetta.

Ensinnäkin, autonomia tai vapaus koskee kaikkia ihmisiä, jotka ovat kykeneviä asettamaan itselleen päämääriä itse, olemaan vastuussa teoistaan. Tämä on täysin riippumatonta heidän erityisistä piirteistään. Ei ole väliä onko joku ruma tai kaunis, pitkä tai lyhyt, hyvä tai huono ruukuntekijä, ihmisen autonomiaan liittyvä ihmisarvo kuuluu hänelle pelkästään ihmisenä. Tässä ihmisiä

⁷ Joel Feinberg: "Absurd self-fulfillment", 298, teoksessa Feinberg 1994.

⁸ Feinberg, 309

⁹ Nikomakhoksen etiikka, VI.5.1140b6-7, Juha Sihvola: Hyvän elämän politiikka, s.69

tarkastellaan *yleisestä* näkökulmasta panematta merkille heidän erojaan. Oleellista on vastuullisuus omista teoista ja oman elämänsä päämääristä.

Toiseksi, rakkaus koskee ihmistä juuri sinä korvaamattomana yksilönä, jota kukaan muu ei voi korvata. Tässä tarkastellaan ihmistä *yksittäisenä*. Honnethin mukaan lapsuudessa saatava rakkaus, tunne omasta korvaamattomuudesta on keskeistä perusuottamuksen kannalta. Tämä varhaislapsuuden emotionaalinen vaihto liittyy tarpeiden tyydyttämiseen, mutta ei redusoidu siihen: meillä on myös tarve saada tunnustusta yksittäisyydellemme, jotta kykenisimme kasvamaan autonomisiksi ihmisiksi.¹⁰

Kolmanneksi, itsetoteutus, esimerkiksi ruukun tekemisen opettelu, taiteiden tai tieteiden, urheilun tai työuran tavoittelu, koskee ihmisen *erityisiä* aikaansaannoksia. Näitä aikaansaannoksia arvostetaan mikäli ne ovat arvokkaita, ei siis pelkästään koska ne ovat "ihmisen" tekemiä tai koska ne ovat jonkun korvaamattoman yksilön tekemiä, vaan koska ne aikaansaannoksina ansaitsevat arvostusta. Jos soitan hyvin viulua, tai jos päivittäisessä työssäni teen muiden ihmisten kannalta arvokkaan vaikkakin vähäisen kontribuution, minua arvostetaan näiden aikaansaannosteni kautta.

Nämä kolme ihmiselämän aspektia ovat hedelmällisiä myös tutkittaessa elämän mielekkyyttä. Autonomia, rakkaus ja huolenpito ovat mielekkäitä tavoitteita, samoin asioiden tekeminen hyvin ja onnistuneesti. Tämän Honnethilaisen jaottelun perusteella voisi tiivistää alustavasti, että mielekäs elämä voi koostua *itsensä toteuttamisesta mielekkäiden päämäärien kautta, rakkautta antaen ja vastaanottaen autonomisena ihmisenä autonomisten ihmisten joukossa.*¹¹

MIELEKÄS, ONNISTUNUT JA ARVOSTETTU TOIMINTA

Toimintaa voidaan siis tarkastella ulkoisen hyödyn lisäksi sen sisäisin kriteerein. Mitä tämä "sisäisten kriteerien kautta tarkastelu" tarkoittaa tarkemmin sanoen? Voimme tarkastella ensinnäkin toiminnan päämäärää, toiseksi, toiminnassa onnistumista ja kolmanneksi, toiminnasta seuraavaa kiitosta tai arvostusta.

¹⁰ Juha Sihvolan (1996, 65-67) mukaan suomalaisessa keskustelussa Juha Siltala on painottanut sinänsä ansiokkaasti ihmisten perusturvallisuuden huomioonottamista, mutta kuitenkin erityisyyksien tunnustamisen kustannuksella.

¹¹ Tämä muotoilu muistuttaa tarkoituksellisesti Paul Ricoeurin (1992), muotoilua "eettisestä päämäärästä", jossa on kyse "hyvästä elämästä toisten kanssa ja toisia varten oikeudenmukaisissa instituutioissa".

Jos toiminnan päämäärä on tavoittelemisen arvoinen, toiminta ei ole absurdia vaan päinvastoin mielekästä. Päämäärä tai tavoite antaa eräänlaisen mitan, jolla voidaan arvioida olenko onnistunut päämäärän toteuttamisessa hyvin tai huonosti. Jos päämäärän tavoittelussa onnistutaan ja saadaan onnistumisen kokemuksia, kyse on palkitsevasta tai täyttymykseen johtavasta toiminnasta, ja jos tämä onnistuminen saa ansaitsemaansa arvostusta, kyse on myös arvokkaaksi tunnustetusta toiminnasta. Toiminta voi siis olla *mielekästä ja haastavaa, onnistunutta ja palkitsevaa sekä arvokkaaksi tunnustettua tai kiitettyä* sen lisäksi että siitä voi olla muuta hyötyä, kuten oleminen avuksi muille tai rahallinen palkkio.¹²

Yksittäisten praksisten ja niiden tavoitteiden mielekkyys perustuu siihen, että ne toteuttavat inhimillistä hyvää. Ne ovat joko konstitutiivisia osia inhimillisen hyvän kokonaisuudessa, tai sitten ne ovat ulkoisia välineitä hyvän kausaaliosassa aikaansaamisessa. Ne suhtautuvat siis inhimilliseen hyvään joko kuten praksis tai poiesis: inhimillinen hyvä voi olla niille sisäinen tai ulkoinen päämäärä. Inhimillisen hyvän määrittely on normatiivisesti katsoen autonomisten ihmisten tehtävä, ja dialogit merkittävien toisten kanssa sekä jaetut merkityshorisontit ovat tälle määrittelylle välttämättömiä.¹³ Toisaalta voidaan pyrkiä inhimillisen elämänmuodon perusalueiden kautta objektiiviseen inhimillisen hyvän määrittämiseen.¹⁴ Toisilta saatu tunnustus voi siis kohdistua ensinnäkin niiden käytäntöjen mielekkyyteen ja arvokkuuteen, joihin osallistun.

Toiseksi, käytännöissä onnistuminen voi olla palkitsevaa itsessään. Oma käsityksemme omasta onnistumisestamme välittyy yhtäältä aikaansaannoksen itsensä kautta, mutta tämä onnistuminen on myös intersubjektiivisesti määriteltyä.¹⁵ Siinä vaiheessa kun aikaansaannoksen jättää käsistään, ei tekijällä enää ole etuoikeutta määritellä sitä, eikä toisten käsitys onnistumisesta välttämättä ole sama kuin oma käsitys. Kuitenkin toiminnan ”palkitsevuus” määrittyy ennen kaikkea subjektiivisesti ja kokemuksellisesti: kyse on siitä, minkä verran nautin toiminnasta ja siinä onnistumisesta. (Kenties tätä palkitsevuutta voisi kutsua myös miellyttävyydeksi, subjektiiviseksi onnellisuuden tunteeksi tai mielihyväksi. Jo pelkkä yrittäminen voi olla palkitsevaa, se ei liity välttämättä onnistumiseen. Samoin sivusta seuraaminen voi olla jollain tavalla miellyttävää.)

¹² Tässä lienee syytä huomauttaa, että onnistuminen ei ole sama kuin ulkoinen menestys. Samoin, onnistuminen ei välttämättä ole sama kuin takaiskujen välttäminen: sopiva määrä epäonnistumisia saattaa hyvinkin olla luonnetta kasvattavaa tai sydäntä avartavaa. Puhun tässä onnistumisesta sellaisessa geneerisessä mielessä, joka jättää tilaa eri *käsityksille* onnistumisesta.

¹³ Charles Taylor: Autenttisuuden Etiikka, luvut 4-6.

¹⁴ Sihvola 1994, 130-135.

¹⁵ Hegelillä on mielenkiintoisia havaintoja aikaansaannoksen kautta saatavasta tunnustuksesta Hengen Fenomenologiassa yhtäältä ”herran ja orjan dialektiikassa”(IV.A) ja toisaalta aikaansaannosten ei-yksilöllisestä arvioinnista kohdassa ”Henkinen eläinten valtakunta, tai ’asia itse’”(V.C.a)

Kolmanneksi, mielekkäissä käytännöissä onnistuminen voi siis saada tai olla saamatta ansaitsemaansa kiitosta. Taylorin mukaan se, että henkilön aikaansaannoksia arvostetaan hänen ansioidensa mukaisesti, "ei ole pelkkää kohteliaisuutta, vaan keskeinen inhimillinen tarve".¹⁶

Hyvä elämä voi siis olla vastaavasti paitsi mielekästä, niin *onnistunutta, palkitsevaa ja arvostettua* itsensä toteuttamista mielekkäiden päämäärien kautta, rakkautta ja huolenpitoa antaen ja vastaanottaen, autonomisena ihmisenä autonomisten ihmisten joukossa.

Tämä hyvän elämän luonnehdinta nojautuu erityisesti Axel Honnethin ja Paul Ricoeurin filosofiaan. Voimme edelleen tarkastella tarkemmin, miten 'mielekkäät päämäärät' suhteutuvat elämän kokonaisuuteen. Seuraavassa tarkastelen kolmea eri mahdollisuutta käsittää hyvän elämän suhde elämän kokonaisuuteen ja jäsenän niiden kautta Charles Taylorin käsityksiä modernista hyvästä elämästä.

HYVÄ ELÄMÄ JA SEN TARKOITUS: KOLME VAIHTOEHTOA

Onko ihmiselämä kokonaisuutena *praksista*, jonka päämäärä on siinä itsessään, vai onko se ikään kuin *poiesista*, jolla on siitä itsestään ulkoinen tavoite. Vai onko se jossain mielessä kenties molempia?

Poiesiksen tapauksessa elämän tarkoitukseen on suora vastaus: se on elämälle ulkoinen mutta itseisarvoinen päämäärä, joka tekee elämästä mielekästä. Se antaa elämälle tarkoituksen ja suunnan. Kysymykseen elämän tarkoituksesta tai elämän mielekkäistä päämääristä on siis löydettävissä jokin *elämää suurempi*, tai ainakin yksittäistä elämää suurempi vastaus: voimme identifioitua voimakkaasti johonkin itseisarvoisena pidettyyn asiaan tai periaatteeseen, ja sen valossa voimme arvioida elämämme onnistumista. Elämälleni antaa tarkoituksen sen välinearvo tuon itseisarvoisen asian edistämisen kannalta, tai elämäni saa itseisarvoisen asemansa tuon korkeimman arvon realisaationa tai jonkin korkeamman asian osana. Ympäristöaktivisteilla, vapaustaistelijoiden, sotajournalisteilla ja lähetyssaarnaajilla voi olla eri käsitys siitä mikä tämä arvo on, mutta he kaikki voivat kokevat olevansa jonkin yksittäistä elämää isomman asian puolestapuhujia. (Toki kaikkien

¹⁶ Politics of Recognition, Taylor 1995a, 226.

ympäristöaktivistien, vapaustaistelijoiden, sotajournalistien tai lähetyssaarnaajien ei tarvitse ajatella näin).

Mikäli tällainen puhe elämän tarkoituksesta vaikuttaa vieraalta, voi ajatella hieman reduktivistisesti, että "elämän tarkoitus" on ylipäätään väärä tapa lähestyä asiaa: voimme puhua hyvästä elämästä vain siinä mielessä, että se koostuu käytännöistä. Voimme puhua mielekkäästä, onnistuneesta ja arvostetusta toiminnasta käytännöissä, mutta elämällä kokonaisuutenaan ei ole mitään "tarkoitusta". Kysymys on liian laaja, ja sen sijaan sitä täytyy lähestyä näiden elämän konstituenttien, erilaisten elämän osa-alueiden, Aristoteelisten *praksisten*, kautta.

Elämän mielekkäät päämäärät ovat tämän mukaisesti siis elämää "*pienempiä*": voimme arvioida elämää vain jonkin aspektin tai jonkin roolin näkökulmasta, emme sellaisenaan. Osaamme paremmin vastata kysymykseen millainen olisi hyvä työpaikka, hyvä ihmissuhde *jne.* kuin millainen on hyvä elämän kokonaisuus. Inhimillisen hyvän määrittely siis tapahtuu elämää pienempien kokonaisuuksien kautta. Kukin näistä voi olla itseisarvoinen seikka ja sisältää omat onnistumisen kriteerinsä. Työhön ja toimintaan liittyvän itsetoteutuksen lisäksi voimme mainita "elämää pienempinä" hyvinä myös lepoon, rentoutumiseen ja leikkimiseen liittyvät asiat, tai rakkauteen ja huolenpitoon liittyvän vuorovaikutuksen, tai autonomisen elämän arvon.¹⁷ Hyvä elämä muodostuu kokonaisuutena vain välillisesti näiden jonkinlaisesta summasta, eikä hyvää elämää voi tavoitella kuin näiden välityksellä. Ei ole elämän tarkoitusta vaan elämän tarkoituksia.

Näiden kahden ääripään välissä voimme tarkastella ihmiselämää kokonaisuutenaan *praksiksena*, jolla on oma sisäinen päämääränsä. Tällöin voimme määrittellä elämän tarkoitukseksi sen itsensä, hyvän elämän. Elämän tarkoitus olisi siis elää hyvin. Kokonainen, hyvä elämä on tämän mukaan itseisarvoinen asia. Elämän *tarkoitus* on siis *elämän kokoinen* asia, hyvä elämä. Hyvä elämä ei tämän vastauksen mukaan ole vain mielivaltaista poukkoilua elämää pienempien ja elämää suurempien hyvien tavoittelussa. Näitä molempia tulee olla *sopivissa suhteissa*, jotta ne muodostavat hyvän elämän. Tätä elämän kokonaisuutta voi lähestyä sekä ajallisen jatkuvuuden ja vaihtelun näkökulmasta, että sisällöllisen eheyden tai monipuolisuuden näkökulmasta. Tässä ei siis kiistetä sitä, että elämäni ikään kuin muodostuu sitä pienemmistä lenkeistä, mutta vaaditaan että lenkeistä tulee muodostua tietynlainen ketju. Toisaalta ei kiistetä välttämättä sitäkään, että oma elämäni voi puolestaan olla lenkki isommissa ketjuissa, mutta vaaditaan että yksittäisen lenkin arvo voi olla kullekin yksilölle itselleen suurempi kuin kokonaisuuden.

Nämä kolme vastausta elämän tarkoituksesta voivat olla pluralistisesti toisiaan tukevia: elämään liittyy elämää pienempiä, elämää suurempia sekä elämän kokoisia tavoitteita. Tarkastelen vielä kutakin niistä tarkemmin, erityisesti Charles Taylorin modernisaatiota koskevien väitteiden valossa.

ELÄMÄÄ PIENEMMÄT HYVÄT, KÄYTÄNNÖT JA TAVALLINEN ELÄMÄ

Sekä Charles Taylor että Paul Ricoeur lähestyvät kysymystä elämää pienemmistä hyvistä Alasdair MacIntyren muotoileman käytännön (*practice*) käsitteen kautta, joka on oikeastaan sama kuin Aristoteleen *praksis*.¹⁸ On olemassa lukuisia praktisia elämänhyviä, jotka ovat hyvän elämän konstituentteja, ja joiden kautta inhimillinen hyvä tai inhimillinen kukoistus toteutuu. Nämä elämänhyvät voivat olla käytäntöjen sisäisiä hyviä, jotka antavat jollekin tietylle käytännölle tarkoituksen: shakkia voidaan pelata shakin pelaamisen itsensä vuoksi. Jos shakkia pelaa rahan tai kunnian vuoksi, kyseessä ovat shakille ulkoiset hyvät. Vaikkei hyötyisikään mitenkään, shakkia on mielekästä pelata, koska siihen liittyy oma sisäinen palkitsevuutensa.¹⁹

Tällaiset käytännöt osoittavat kuinka päämäärien mielekkyyden arvioinnissa ei ole kyse vain subjektiivisista mielipiteistä: käytännöillä on omat erinomaisuuden standardinsa, joiden avulla voidaan arvioida kuinka hyvä tai onnistunut joku yksittäinen suoritus on. Nämä standardit ovat samoja kaikille käytäntöön osallistujille, ja siis toisetkin kuin henkilö itse voivat arvioida hänen onnistumistaan. Käytäntöjen sisäiset standardit ovat kehittyneet historiallisesti, ja kaikki asianosaiset voivat ehdottaa parannuksia näihin standardeihin, jotta ne paremmin toteuttaisivat tunnustettua käsitystä inhimillisestä hyvästä, tai palvelisivat paremmin yhteiskunnallista funktiotaan. Nämä kaksi näkökulmaa kykenevät erottamaan eettisesti haitalliset käytännöt eettisesti hyvistä, sekä yhteiskunnallisesti haitalliset yhteiskunnallisesti hyödyllisistä. Jos joku on suorastaan erinomainen varas ja kehittää varastelussa tarvittavat taidot huippuunsa, voidaan ehkä sanoa että hän nauttii myös käytännön sisäisestä hyvästä. Inhimillinen ja yhteiskunnallinen hyvä ovat kaksi näkökulmaa, joista tällainen erinomainen varas voidaan kuitenkin tuomita.²⁰

Monilla käytännöillä on siis funktionaalinen rooli yhteiskunnan toiminnan kannalta. Charles Taylor kirjoittaa: “ymmärrän hyvin kuinka auttaa asioita sanoa ‘please’ tai ‘sorry’ oikeissa paikoissa - ... -

¹⁷ Ks. Kotkavirta 1997.

¹⁸ Taylor: *Justice After Virtue*, Ricoeur 1992, 172-180.

¹⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 186-9

vaikken näkisikään suurta arvoa koko käytännöllä, ja jopa ihailisin niitä, jotka ovat kyllin urheita sitä uhmaamaan.”²¹ Toisaalta, niitä ei aina voi käsittää vain funktionaalisesti, vaan täytyy ymmärtää myös taustalla oleva käsitys hyvästä. Monesti, molemmat ovat yhteenkietoutuneita. Taylorin esimerkissä, sosialistisessa kommuunissa kysymys siitä viekö A roskat ja tiskaako B voi olla moraalinen kysymys.²²

Näihin elämää pienempiin päämääriin liittyen Charles Taylorilla on mielenkiintoinen modernisaatioon liittyvä teesi tavallisen elämän affirmaatiosta. Olen käyttänyt termiä "elämää pienemmät hyvät" itse asiassa tarkoittamaan "yhden ihmisen kokonaista elämää pienempiin elämän osa-alueisiin liittyvät hyvät". Taylorin puhe "tavallisen elämän affirmaatiosta" liittyy painopisteen muutokseen näiden elämän osa-alueiden sisällä: kontemplaatio ja poliittinen osallistuminen ovat menettäneet merkitystään, sen sijaan perhe-elämä (tai ihmissuhde-elämä) ja työnteko ovat lisänneet merkitystään. Vielä Aristoteleelle tämä olisi ollut käsittämätöntä:

”'Tavallinen elämä' on termi jota käytän viittaamaan produktioon ja reproduktion kanssa tekemisissä oleviin elämän aspekteihin, toisin sanoen työhön, eli elämän kannalta tarpeellisten asioiden tuottamiseen ja elämäämme seksuaalisina olentoina, mukaan lukien avioliitto ja perhe. Kun Aristoteles sanoi poliittisen yhteisön päämäärien olevan "elämä ja hyvä elämä" (zen kai euzen), näitä asioita hän tarkoitti ensimmäisellä näistä termeistä; ne kattavat pohjimmiltaan sen mitä tarvitaan elämän jatkamiseen ja uusintamiseen.”, "Aristoteleelle näiden toimintojen ylläpitäminen tuli erottaa hyvän elämän tavoittelusta. ... Et voi tavoitella hyvää elämää tavoittelematta elämää. Mutta yksin tälle jälkimmäiselle päämäärälle omistettu elämä ei ole täysin inhimillinen. Orjat ja eläimet ovat tekemisissä pelkästään elämän kanssa.” (Taylor 1989, 211)

Onkin olemassa lukuisia sivilisaatiokritiikkejä, joissa yksiulotteiset ihmiset nähdään massana, joka tyytyy elämän välttämättömyyksiin ja hakee vain mukavuutta; leipää ja sirkushuveja. Tällaiseen kritiikin mukaan yhteiskunnat eivät pyri kollektiivisesti hyvään elämään, vaan byrokraattiseen valtioon ja markkinamekanismiin perustuvaan elämän välttämättömyyksien distribuoimiseen yksilöille. Tähän on vastattu, että nämä mekanismit ovat itse asiassa paras tapa huolehtia kollektiivisesta hyvästä tavalla, jossa otetaan huomioon ihmisten autonomia ja vapaus määritellä itse elämänsä sisällöt. Tähän puolestaan on vastattu, että ainakin yksi kollektiivisen hyvän tekijä, poliittinen autonomia, vaatii markkinamekanismien ja byrokraattisen jakelumekanismin lisäksi

²⁰ MacIntyre 1999, 66. Taylor 1989, 55-6.

²¹ Taylor 1989, 55

²² Taylor 1989, 56

toimivaa demokratiaa. Taylor on tässä kriittinen sekä modernin innokkaita kannattajia, "boostereita", että kiivaita arvostelijoita, "knockereita" kohtaan.²³

Edellä esiin tullut kolmijako, joka erottaa ihmisen autonomisena olentona, ihmisen yksittäisenä tai sellaisenaan, ja ihmisen jonkun erityisominaisuutensa tai roolinsa näkökulmasta kykenee nähdäkseni jossain määrin selittämään kuinka tavallisessa elämässä on kuitenkin kyse hyvästä elämästä, ei pelkästä eloonjäämisestä: työhön voi liittyä tunnustuksen saaminen omalle erityisyydelle, ja perhe-elämään rakkauden ja huolenpidon anaminen ja saaminen. Työssä ja ihmissuhteissa ei siis ole kyse vain produktiosta ja reproduktiosta, vaan ihmisyyteen olennaisesti liittyvistä "eloonjäämisen" ylittävistä tarpeista, jotka lisäksi liittyvät omien aikaansaannosten tunnustamiseen sekä oman yksittäisyyden tunnustamiseen. Osaltaan näiden kahden tuleminen keskeisemmäksi liittyynee myös siihen, että ihmisoikeudet ja demokratia on saatu suurilta osin toteutettua. Autonomiaa ei tarvitse enää erikseen tavoitella kollektiivisten vapaustaisteluiden mielessä sikäli kuin sekä valtio että toiset ihmiset tunnustavat autonomiamme.²⁴ Privatisoituminen ja julkisen autonomian poliittisen harjoittamisen epäkiinnostavuus lepää nähdäkseni myös tämän autonomian tunnustuksen itsestäänselvyyden varassa, siis luottamuksena siihen ettei valtio mielivaltaisesti ala vaikkapa vangitsemaan ihmisiä. Tämän ohella, Taylor on varmasti oikeassa analysoidessaan, että se perustuu myös voimattomuuden tunteeseen: yksittäisistä vaikuttamisyrityksistä yhteisiin asioihin ei tunnu olevan paljoakaan hyötyä.²⁵

Toisaalta, tavallisen elämän affirmaatiolle vastakkainen autenttisuuden ja itsensä toteuttamisen ideaali on Taylorin mukaan osa nykyistä common senseä (vaikka se joskus saakin lattean subjektivistisia ja narsistisia muotoja)²⁶. Modernisaatio on merkinnyt sitä, että ihmisten roolien ja identiteetin suhde on muuttunut, ihmistä ei enää samaisteta statushierarkian aseman haltijaan.²⁷ Taylorin mukaan itsetoteutus ja autenttisuus on alettu nähdä keskeisinä, joten tavallisen elämän affirmaatio ei toki ole Taylorinkaan mukaan koko totuus modernista hyvän elämän horisontista. Autonomia ja autenttiset pyrkimykset itsensä toteuttamiseen takaavat, ettei modernissa elämässä kyse ole pelkästä "eläinten tai orjien" toiminnasta.

²³ Taylor keskustelee tällaisista aikalaisanalyyseista Autenttisuuden etiikassa, erit. luvut 1, 9, 10; s.42

²⁴ Francis Fukuyama kirjassaan "Historian loppu ja viimeinen ihminen" esittää kysymyksen, kuinka pyrkimykselle eriarvoisuuteen voi löytää edelleen muotoja universaalien tasa-arvoisuuden tunnustamisen yhteiskunnissa. Fukuyaman mukaan vastaus voi löytyä yrittäjyydestä, tieteellisestä urasta, politiikasta, urheilusta tai itsetarkoituksellisista toiminnoista. Fukuyaman sijaan esittäisin kysymyksen niin, että kuinka ihmisten *erityisille* aikaansaannoille voidaan antaa tunnustusta, ei niinkään ihmisten eriarvoisuudelle.

²⁵ Autenttisuuden etiikka, luku 1, luku 9, 10. Taylorin mukaan rautahäkkianalyysit osuvat oikeaan vain kun "kansa on jakautunut ja hajanainen".(s.128)

²⁶ Autenttisuuden etiikka, luku 2.

Kaiken kaikkiaan, nämä ”elämää pienemmät” päämäärät antavat välillisen vastauksen hyvän elämän kysymykseen: hyvä elämä on onnistunutta, palkitsevaa ja arvostettua itsetoteutusta mielekkäiden *elämää pienempien* päämäärien kautta, rakkautta ja huolenpitoa antaen ja vastaanottaen, autonomisena ihmisenä autonomisten ihmisten joukossa.

ELÄMÄÄ SUUREMMAT PÄÄMÄÄRÄT, HYPERHYVÄT

Charles Taylor lähestyy hyvän elämän kysymystä myös, tai jopa ensisijaisesti ”elämää suurempien päämäärien” näkökulmasta: on olemassa itseisarvoisia ”hyperhyviä”, joiden tavoittelu antaa elämälle suuntaa, ja joiden takia muita hyviä asioita voi uhrata. Taylorin mukaan jonkin absoluuttisen arvoperustan löytämisessä kyseessä on syvä tarve: ”se on itse asiassa fundamentaalinen vietti, jolla on valtava potentiaalinen vaikutus elämäämme”, ”absoluuttinen kysymys ei pelkästään saata herätä, vaan välttämättä herää meille”.²⁸

Tämä voi liittyä vaikkapa Jumalan tahdon toteuttamiseen, luonnonsuojeluun, kansakunnan tai kulttuurin kukoistukseen, oikeudenmukaisuuden tai ihmisoikeuksien edistämiseen tai muuhun historialliseen edistykseen, ”kuolemattomuuden” saavuttamiseen pysyvän maineen kautta, totuuden esille tuomiseen oman kuolemansakin uhalla, sorrettujen vähemmistöjen puolustamiseen jne.²⁹ Eräs kriteeri sille, onko jokin elämää suurempaa, voisi olla se, onko mielekästä edes harkita jossain poikkeustapauksessa panevansa henkensä alttiiksi tällaisen tavoitteen puolesta. Tavallisissa oloissa nämä hyperhyvät ovat toki hyvää ja mielekästä elämää mahdollistavia seikkoja, ja vain poikkeustapauksissa sankarillisia uhrauksia vaativia.

Eri ihmiset voivat identifioitua eri ”hyperhyvien” kanssa, mutta periaatteessa hyperhyvät ovat kenen tahansa omaksuttavissa. Hyperhyvä voi tarjota yksiselitteisen vastauksen sille, mikä antaa elämälle mielen tai mikä on elämän tarkoitus: se on tämän hyperhyvän mukainen elämä tai sen edistäminen. Koska ”hyvät jotka määrittelevät henkisen orientaatiomme ovat niitä, jotka mittaavat elämämme arvon”, Taylor sanoo haluavansa puhua ”elämän arvosta, painosta tai substanssista kysymyksenä

²⁷ Taylor 1995a, 226-229.

²⁸ Taylor 1989, 45, 46.

²⁹ Taylor käy läpi esimerkinomaisesti eri vaihtoehtoja, Taylor 1989, 20-23. Vrt: "Some people get a sense of meaning in their lives from having Been There, i.e., having been a witness to a big, important events in the world of politics, show business, or whatever. On a deeper level, some committed leftists see themselves as part of the socialist Revolution, or the march of human History, and this is perhaps what gives meaning, or fuller Being, to their lives." (Taylor 1989, 44). Edistyksestä ks. myös 1989, 351-2.

kuinka olen 'paikantunut' tai 'sijoittunut' suhteessa hyvään, tai kysymyksenä olenko 'kontaktissa' siihen". Tämä 'hyvä' johon olen kontaktissa voi olla jokin "suurempi todellisuus"³⁰

Termillä "elämää suurempi hyvä" pyrin tavoittamaan kolme Taylorilla läheisesti toisiinsa liittyvää käsitettä: hyperhyvä, konstitutiivinen hyvä ja transsendentti hyvä. Hyperhyvä määrittyy suhteessa muihin hyviin: se on niistä kaikkein tärkein. 'Transsendentti hyvä' määrittyy suhteessa käytännönsisäisiin hyviin: transsendentti hyvä on käytännöille ulkoinen hyvä. Konstitutiivinen hyvä on se "suurempi todellisuus" joka tekee hyvistä päämääristä hyviä.³¹

Käytän termiä "elämää suuremmat päämäärät" tavalla, joka voi olla mutta jonka ei tarvitse olla, näitä kaikkia: se on paitsi käytännöille, koko elämälle transsendentti hyvä, joka on samalla kaikkein keskeisin hyvä, hyperhyvä. Näihin elämää suurempiin päämääriin voi liittyä myös jokin tietty käsitys konstitutiivisesta hyvästä. Taylorilla on jossain määrin ongelmallinen väite, että jokaisella ihmisellä on jokin vähintään implisiittinen käsitys konstitutiivisesta hyvästä. Tässä Taylorin moraaliteoria on sanottu epälegitiimisti tulkitsevan myös humanistisia, sekulaareja moraariteorioita uskonnollisen moraalisuuden rakenteen näkökulmasta.³² Taylorin mukaan on kuitenkin kolme laajaa rintamaa, joilta tällaista käytäntöjen suhteen transsendenttia hyvää voidaan nykyaikana etsiä: perinteinen teismien lisäksi ihmisyyden arvoon liittyvä voisi kai sanoa humanismi eri muodoissaan, tai luontoon ja elämään liittyvä ajatus luonnosta moraalin lähteenä (pitäen sisällään niinkin erilaisia kantoja kuin vitalismi tai ekologinen etiikka).³³

Miten Taylor suhteuttaa puheen konstitutiivisista hyvistä siihen pluralisoituneeseen ja epävarmaan kontekstiin, jota hän sanoo modernisaation tuoneen mukanaan? Yhtäältä Taylor vetoaa henkilökohtaiseen resonanssiin. Taylorin mukaan hyperhyviin perustuva varmuus elämän tarkoituksesta on *henkilökohtaista sisäistä varmuutta*, joka ehkä muotoutuu dialogeissa ystävien kanssa, mutta ei perustu julkiseen konsensukseen. Tässä on siis suuri ero käytäntöjen sisäisiin hyviin verrattuna: työn mielekkyydestä tai sen onnistuneisuudesta voi vallita suurikin konsensus. Elämää suurempien hyvien perustelu ei ole samalla tavalla ongelmaton.³⁴ Toisaalta Taylor pyrkii

³⁰ Taylor 1989, 42, 43.

³¹ Ks. "hyperhyvä", Taylor 1989, 62-3, "konstitutiivinen hyvä", Taylor 1989, kappale 4, "transsendentti hyvä" artikkelissa "Justice After Virtue".

³² Varsinkin kantilaisessa perinteessä Taylor on otettu vastaan ristiriitaisesti: hänen analyysensä pidetään tärkeinä, mutta erityisesti puhetta konstitutiivisista hyvistä moraalin perustana on karsastettu, koska se vie moraalin autonomisuudelta pohjan. Ks. esim. Habermas 1993, 69-75 tai Walter Reese-Schäfer (1996, 623): "Diese ontologischen Reflexionen enthalten seine Moralbegründung. Leider gehören sie zu den schwächsten Stellen des ganzen Buches."

³³ 1989, 305-320.

³⁴ Ibid., 16-19,

osoittamaan, kuinka käytännöllisen järjen avulla voimme nähdä siirtymät tällaisiin hyperhyviin, tai niistä pois, joko edistyksenä tai taantumisenä. Käytännöllinen järkeily tapahtuu aina konkreettisten positioiden vertailuna, jolloin pluralismi ei kuitenkaan merkitse relativismia.³⁵

Näiden hyperhyvien näkökulmasta käytäntöjensisäiset hyvät saavat alistetun aseman: tavallinen työ- tai perhe-elämä saattaa menettää merkitystään jonkin ehdottoman hyvän rinnalla.³⁶ Hyperhyvä voi vaatia tietyn käytännön (uskonnon harjoittaminen luostarissa, elämäntyö hyväntekeväisyysjärjestössä jne.) nostamista ensisijaiseksi. Toisaalta, näiden hyperhyvien näkökulmasta voidaan vaatia myös työelämän, perhe-elämän tai politiikan uudistamista kokonaisuudessaan, läpäisyperiaatteella: ympäristönsuojelun on tultava läpäiseväksi periaatteeksi, naisten tasa-arvon on toteuduttava kaikissa erillisissä käytännöissä tai voidaan myös vaatia, että Jumalan kunnioitusta ei saa eristää sunnuntai-aamupäiviin vaan sen on läpäistävä koko elämä.

Taylor puhuu näiden hyperhyvien ja elämän suhteesta melko metaforisesti: hän puhuu yhtäältä suunnistautumisesta moraalisisessa avaruudessa: suunnistamme moraalisen karttamme avulla kohti "hyviä". Toisaalta Taylor puhuu yhteyden saamisesta, ja yhteyden säilyttämisestä "hyvään". Tämä yhteyden saaminen lienee luontevaa puhetta persoonallisen Jumalan kohtaamisesta, mutta muihin hyperhyviin se soveltuu huonommin.

Ymmärtäisin Taylorin metaforien taustalla olevan ajatuksen niin, että yksittäisen elämän suhde tällaiseen elämää suurempaan hyvään on joko osan suhde kokonaisuuteen ("konstituentiarvo"), arvonkantajan suhde arvoon ("instantiaatioarvo") tai ulkoisen välineen suhde päämäärään ("välinearvo").³⁷

³⁵ 1989, 68-75, "Explanation and practical reason" teoksessa Taylor 1995a, ks. myös edellä tämän työn luvut 5 ja 6.

³⁶ Hyperhyvät eivät välttämättä ole transsendenteja hyviä, koska myös käytäntöjensisäiset hyvät voi olla kaikkein tärkeimpiä. Elämää pienemmät hyvät voivat periaatteessa siis saada tulkinnan hyperhyvinä: Taylorin eräs esimerkki koskee "householderia", jolle oma tehtävä talon ylläpitämisessä vertautuu hyperhyvään. Hän ei voi esim. hyväksyä muihin päämääriin pyrkiviä ihmisiä, jotka laiminlyövät kotielämän tällaisen muka "korkeamman" päämäärän vuoksi. Taylorin mukaan tällainen moraalinen närkästys selittyy vain sillä, että talon ylläpitäminen ajatellaan hyperhyväksi. Mikäli hyperhyvää ajatellaan, niin kuin ehdotin, hyvänä jonka puolesta voisi kuolla, luultavasti monetkaan käytännönsisäiset hyvät eivät tätä ehtoa toteuta. Varmaan on luontevaa ajatella, että asiat joiden puolesta ihmiset ovat valmiita kuolemaan, liittyvät autonomian tai rakkaidensa puolustamiseen pikemminkin kuin erilaisten käytäntöjen puolustamiseen. Tämä selittyy myös niiden logiikalla: käytännöt on korvattavissa toisilla käytännöillä, uusia rooleja voi aina omaksua, mutta rakkauteen ja välittämiseen liittyy yksittäisyys ja korvaamattomuus, ja autonomian kunnioittamiseen puolestaan liittyy tietty universaali ehdottomuus. Samoin elämää suuremmat päämäärät ovat keskeisesti liittyneet maailmankatsomuksellisiin konstitutiivisiin hyviin.

³⁷ Vrt. esim. Raz 1986

Jos ajattelen hyperhyväksi kansakunnan tai ihmiskunnan tai koko elonkehän kukoistamisen, on luontevaa ajatella, että minun elämäni on osa tätä kokonaisuutta, ja siis minun kukoistamiseni kontribuoi tähän laajempaan kokonaisuuteen, joka yksin on itsessään välittömästi hyvä. Yksittäinen elämä on hyvä, tämän laajemman kokonaisuuden osana. Tätä voisi kutsua elämän ”konstituenttiarvoksi”: elämäni on hyperhyvän eräs konstituentti, kokonaisuuden osa.

Jos taas ajattelen hyperhyväksi oikeudenmukaisuuden noudattamisen, niin tämä oikeudenmukaisuuden periaate ei samalla tavalla konstituoidu oikeudenmukaisten tekojen kautta. Riippumatta siitä, kuinka oikeudenmukaiset olot maailmassa vallitsevat, tai kuinka tekoni saa aikaan näiden olojen muuttumisen, minun tekoni itsensä on oltava oikeudenmukainen. Tässä on siis jokin riippumattomasti olemassa oleva arvo, jonka kantaja elämäni enemmän tai vähemmän onnistuneesti on, ja jonka näkökulmasta tekojani ja elämäni voidaan arvioida. Näitä arvoja voi periaatteessa olla useampiakin. Näiden näkökulmasta elämälläni on jonkinlaista ”instantiaatioarvoa”: elämäni instantioi joitain hyperhyviä. Ne eivät ole hyviä koska ovat hyvän elämän konstituentteja, vaan elämä on hyvää, koska näitä konstituentteja kuuluu siihen.³⁸

Jos taas ajattelen elämäni puhtaasti *poiesiksen* kaltaiseksi tekemiseksi, niin hyperhyvä liittyy elämäni ulkoisena päämääränä, johon nähden minun elämäni on ei-konstituiva väline. Voin saada aikaan asioita, ja tekojeni seuraukset johtavat hyvän edistymiseen. Ajatus historiallisesta edistyksestä voi olla tällainen, itsensä uhraaminen seuraavien sukupolvien vuoksi. Tässä elämälläni olisi siis ”instrumentaalista arvoa”.

Käsittääkseni Taylor ei tarkoita tällaista instrumentaalista arvoa, vaan instantiaatio- ja konstituutioarvoa metaforillaan ”yhteydestä hyvään” ja kirjoittaessaan, että ”pyrkimyksen täysinäisyyteen voi toteuttaa rakentamalla jotakin elämäänsä, jotakin korkeamman toiminnan rakennetta, tai merkitystä; tai sen voi toteuttaa yhdistämällä elämänsä johonkin suurempaan todellisuuteen tai kertomukseen.”³⁹

Näiden erilaisten elämää suurempien päämäärien kautta voimme täsmentää hyvän elämän määritelmäämme liittämällä nämä päämäärät konjunktiiivisesti edellä annettuun määritelmään: hyvä elämä on onnistunutta, palkitsevaa ja arvostettua itsetoteutusta mielekkäiden elämää pienempien

³⁸ Taylorin esimerkissä, kontemplaatio ei ole hyvä *koska* se sisältyy hyvään elämään, vaan elämä on hyvää koska siihen sisältyy kontemplaatiota. (1989, 77) Taylor tuo esiin itseisarvoisista asioista mm. totuuden ja luonnon itseisarvon (102)

³⁹ Taylor 1989, 43. ”the aspiration to fulness can be met by building something into one’s life, some pattern of higher action, or some meaning; or it can be met by connecting one’s life up with some greater reality or story”(43).

päämäärien kautta, sekä elämää suuremmiksi kokemiemme päämäärien kautta, rakkautta antaen ja vastaanottaen, autonomisena ihmisenä autonomisten ihmisten joukossa.

ELÄMÄN KOKONAISUUS JA AUTENTTISUUS

Kolmanneksi, elämän hyvyttä voidaan lähestyä elämäkokonaisuuden käsitteen kautta.⁴⁰ Elämä on onnistunut, jos se on niin kokonainen ja ehyt tai niin monipuolinen, yllättävä ja vaihteleva kuin halutaan. Elämän hyvyys ei tässä määräydy pelkästään erilaisiin rooleihin liittyvän onnistuneisuuden kautta, eikä "hyperhyvien" onnistuneiden toteuttamisten kautta, vaan lisäksi elämäkokonaisuuden kautta. Elämän kokonaisuuden näkökulmasta voi tarkastella olenko edistynyt elämää suurempien hyperhyvien tavoittelussa, tai vallitseeko erilaisten käytäntöjen suhteen jollain lailla tyydyttävä konstellaatio. Tässä näkyy pyrkimys kokonaiseen elämään tai narratiiviseen ykseyteen.

"On usein huomautettu, että elämänsä ymmärtäminen kertomuksena tai suunnistautumisena hyvään ei ole valinnanvaraista ekstraa; että elämämme sijaitsevat kysymysten tilassa, johon vain koherentti kertomus voi vastata", "Tahdomme, että elämällemme on merkitystä, painoa, substanssia tai kasvua kohti jonkinlaista täyteyttä ... mutta tämä tarkoittaa *koko* elämää. Haluamme tulevaisuuden, jos se on tarpeen, pelastavan menneisyytemme, tekevän sen osaksi elämän kertomusta, jolla on mieli tai tarkoitus, ottavan sen esiin merkityksellisessä ykseydessä."⁴¹

Elämää pienempien hyvien näkökulmasta voidaan ajatella vaikka elämän jakautumista nykyisin lapsuuteen, kouluikään, opiskeluun, pätkätöihin, vakituiseen työpaikkaan, vapaaehtoistyöhön, työttömyyteen, ja eläkeikään. Meillä voi olla tunne, että "nyt tarvitsen välillä sapattivapaa" tai "nyt tarvitsen vakiintuneen työpaikan". Tai voimme ajatella elämän jakautumista, lapsuuteen, nuoruuteen, sinkkuiluun, kihloissa oloon, seurusteluun, avioliittoon, avioliittoon, eroon, leskeyteen, uuteen avioliittoon. Meillä voi olla tunne että "en halua vakiintua vielä" tai että "en jaksaa uutta eroa". Tai voimme ajatella ajallisen kokonaisuuden sijaan "temaattista ykseyttä", sisältöjen kokonaisuutta. Taylorin mukaan hyvä elämä on kokonainen hyvä, koska siinä on erillisiä hyviä oikeassa suhteessa. "Hyvään elämään tulisi kuulua, *inter alia*, kontemplaatiota, politiikkaan

⁴⁰ Taylor 1989, 41-53.

⁴¹ Taylor 1989, 47, 50. "It has often been remarked that making sense of one's life as a story is also, like orientation to the good, not an optional extra; that our lives exist also in this space of questions, which only a coherent narrative can answer."(47) "We want our lives to have meaning, or weight, or substance, or to grow towards some fulness But this means our *whole* lives. If necessary, we want the future to "redeem" the past, to make it part of a life story which has sense or purpose, to take it up in a meaningful unity."(50)

osallistumista, hyvin hoidettu kotitalous ja perhe."⁴² Tässä siis kyseessä ei ole heterogeenisten elementtien narratiivinen ja ajallinen, vaan myös synkroninen sisällöllinen yhteensitominen.

Hyperhyvien näkökulmasta voimme pyrkiä edistymiseen niiden tavoittelussa, niin kuin Taylor tuo esiin. Elämää suurempi hyvä tarjoaa mittapuut, joiden mukaan arvioida olenko edistynyt tai taantunut elämäni kulussa. Taylorin liittyy metaforaansa "suunnistautumisesta moraalisisessa avaruudessa" ajatuksen liikkumisesta näitä hyviä kohti. Elämän kokonaisuuden arviointi määrittäytyy tämän liikkeen näkökulmasta.⁴³

Toisaalta elämäkokonaisuutta voi lähestyä narratiivisen ykseyden käsitteen kautta huomioiden paitsi elämää pienempien hyvien keskinäiset suhteet ja hyperhyvään orientoitumisen, kaikki muutkin minulle sattuneet ja tapahtuneet asiat. Puhuessaan narratiivisesta ykseydestä Taylor painottaa kertomuksia edellä mainituista "elämää suurempia päämääriä" kohti suunnistautumisista, mutta toisaalta puhuessaan modernien romaanien synnystä, hän mainitsee, että mitkä tahansa elämän yksityiskohdat voivat saada narratiivien kautta uuden merkityksen.⁴⁴

Elämäkokonaisuuden tarkastelun suhteen *autenttisuuden* ideaali vaikuttaa relevantilta. Autenttisuuden näkökulmasta katsottuna se, mikä on onnistunutta elämää minulle, ei ehkä ole sitä sinulle. Autenttisuus tarjoaa lisäkriteerin elämänhyvien, hyperhyvien ja elämäkokonaisuuden arvon tarkasteluun: jokin vaihtoehto voi olla hyvä jollekulle muulle, mutta ei minulle.⁴⁵

Autenttisuus merkitsee ideaalia, että jokaisella tulisi elämässään olla oma "mittansa", jonka mukaan elämän valintojen mielekkyyttä ja onnistumista arvioidaan. Siinä missä käytäntöjensaisäiset hyvät, tai roolien tai luonteenpiirteiden asettamat kriteerit ovat samoja kaikille asianosaisille, tai siinä missä sama hyperhyvä voi kutsua tai velvoittaa kaikkia, niin autenttisuus asettaa henkilökohtaisen vaatimuksen: kuinka hyvin realisoit juuri omia tavoitteitasi, omia kykyjäsi, omia mahdollisuuksiasi?

Autenttisuus voi olla yhtäältä eräänlaista "autonomiata": tärkeintä on että olet valinnut valintasi *itse*, omia sisäisiä tuntemuksiasi kuunnellen, ei niinkään se mitä olet valinnut. Vastakohtana olisi heteronomia: sen tekeminen mitä "muut", "kaikki", "jokainen", "das Man" tekee, tai sen, mitä

⁴² Taylor 1989, 77.

⁴³ Taylor 1989, 50.

⁴⁴ Taylor 1989, 286-289. "The very form of narration, relating the –sometimes minute – particulars of life, puts all events and lives on the same stylistic footing."(287)

minulta tässä tilanteessa tai tässä roolissa odotetaan. Tällainen heteronomia olisi epäautenttisuutta. Tai sitten heteronomian vastakohtana voi autenttisuuden ideaalissa olla autonomian lisäksi, Philip Pettitin termiä käyttäen, sisällöllinen "ortonomia": oleellista on, että ratkaisu on sisällöltään oikea, ottaen huomioon omat erityispiirteeni, tavoitteeni, potentiaalini, elämänhistoriani. Myös itse tehty autonominen ratkaisu voisi olla tässä mielessä epäautenttinen: olen voinut tehdä ratkaisun, joka vaikkapa aliarvioi omat mahdollisuuteni tai ei ota huomioon omia suuntautumisini. Tai voin tehdä ratkaisun niin, etten ole rehellinen itselleni.

Autenttisuuteen liittyy oletus "omista potentiaaleista", mutta sen, mitä nämä omat potentiaalit ovat, voi todeta vain realisoimalla ne.

"Ihminen tietoisena olentona saavuttaa korkeimman pisteensä kun tunnistaa oman elämänsä adekvaattina, totena ilmauksena siitä mitä hän potentiaalisesti on – aivan kuten taiteilija tai kirjailija saavuttaa tavoitteensa tunnistaessaan työnsä täysin adekvaattina ilmauksena siitä mitä halusi sanoa. Kummassakaan tapauksessa, 'viestiä' ei voinut tietää ennen kuin se oli ilmaistu."⁴⁶

Mikä siis on omaa ja autenttista, ei ole yksinkertaisesti 'annettua', vaan oma tulkinta ja luovuus on yhtä keskeistä kuin löytäminen. Taylor pyrkii lisäksi osoittamaan, että autenttisten ratkaisujen sisältöjen ei tarvitse olla pelkästään yksilöön itseensä viittaavia, jos autenttisuus käsitetään muodolliseksi kriteeriksi.

"Autenttisuus on selvästikin itseviittauksellista: orientaationi täytyy olla *minun*. Tämä ei tarkoita, että toisella tasolla *sisällön* tulisi olla itseviittauksellista: että tavoitteideni tulee ilmaista tai toteuttaa halujani ja pyrkimyksiäni jotakin niiden ulkopuolella olevaa *vastaan*. Voin löytää itsetoteutuksen sisältöjä Jumalasta, tai poliittisesta aatteesta tai äiti maan suojelemisesta."⁴⁷

Autenttisuuden itseviittauksellisuus istuu siis hyvin siihen, mitä Taylor sanoo elämää suurempien hyvien yhteydestä henkilökohtaiseen vakuuttumiseen modernissa pluralistisessa tilanteessa. Autenttisuuden sisällöt voivat olla siis myös elämää suurempia hyviä. Ei myöskään ole mitään syytä ajatella, mikseivät elämää pienemmät hyvät, erilaiset roolit, voi olla autenttisia sisältöjä. Tavallisen elämän affirmaatiota koskevan teesin kanssa autenttisuuden ajatus on jossain määrin jännitteisessä suhteessa, mikäli tavallinen elämä nähdään elämän välttämättömyyksiä

⁴⁵ Autenttisuuden Etiikka, luku 3.

⁴⁶ Hegel, 17

⁴⁷ Taylor, 1995b, 109-110, käännöstä muutettu.

turvaamisena. Vaikuttaakin realistiselta ajatella, että ”hyvän elämän” tavoittelu ja elämän välttämättömyyksien turvaaminen voivat kontingentisti olla konfliktuaalisessa suhteessa.

Kaiken kaikkiaan voimme määritellä hyvän elämän tavoitteen seuraavasti: hyvä elämä on onnistunutta, palkitsevaa ja arvostettua itsetoteutusta mielekkäiden elämää pienempien päämäärien sekä elämää suuremmiksi kokemiemme päämäärien kautta, elämäkokonaisuutta silmällä pitäen ja autenttisuuteen pyrkien, rakkautta antaen ja vastaanottaen, autonomisena ihmisenä autonomisten ihmisten joukossa.

Pyrkimystä näin määriteltyyn elämään kutsuisin mielekkääksi tavoitteeksi, joka välttää alussa esitetyt mielettömän elämän skenaariot. Onnistunut elämä puolestaan vaatii onnistumista tässä tavoitteessa. Toisilta saatu tunnustus voi kohdistua eri tavoin tämän määritelmän eri kohtiin: rakkauteen ja autonomiaan liittyvät omanlaisensa tunnustussuhteet, mutta kaikkien hyvien tavoitteiden määrittely, autenttisuus mukaan lukien, on dialoginen prosessi, eikä ole *a priori* selvää että tavoitteitamme tullaan arvostamaan, eikä myöskään ole selvää että onnistumme tai että onnistumisiamme tullaan arvostamaan, vaikka onnistuisimmekin. Elämän onnistuminen ei siis ole edeltäkäs selvää, mikä varmastikin lisää sen mielekkyyttä.

Kirjallisuus

- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*; suom. ja selitykset laat. Simo Knuuttila. Hki: Gaudeamus.
- Feinberg, Joel (1994): *Freedom and fulfillment : Philosophical essays*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Fukuyama, Francis (1992): *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Juva: WSOY
- Hegel, G.W.F. (1977): *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press).
- Kotkavirta, Jussi (1997): Hyvän elämän yksilöllisiä ja yhteisöllisiä ehtoja. Teoksessa Jukka Keskitalo & Jussi Kotkavirta (toim.) *Järki, usko, eettisyys : filosofian ja teologian kohtaamisia*. Jyväskylä : SoPhi
- Kotkavirta, Jussi (1998): ”Hyvinvoinnista normatiivisena käsitteenä”, teoksessa Arto Laitinen (toim.): Normatiivisuuden lähteet : filosofisia kirjoituksia kritiikin mahdollisuuksista Jyväskylä : Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 64.
- MacIntyre, Alasdair (1985): *After virtue : a study in moral theory 2.*, corr. ed. London: Duckworth
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.
- Raz, Joseph (1986): "Right-based moralities", ss.182-200 teoksessa Waldron, Jeremy (ed.): *Theories of rights*. Oxford: Oxford U.P.
- Ricoeur, Paul (1992): *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press
- Sihvola, Juha (1994): *Hyvän elämän politiikka : näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Helsinki: Tutkijaliitto
- Sihvola, Juha (1995): ”Suomalaisen laitoksen esipuhe”, teoksessa Taylor 1995b.
- Sihvola, Juha (1996) ”Yksilö, yhteisö ja hyvä elämä. Aristotelismi ja suomalainen arvokeskustelu.” 63-115. Teoksessa *Yksilö modernin murroksessa. / Antti Hautamäki et al. (toim.): Helsinki : Gaudeamus*
- Sihvola, Juha (2000): Onko meillä toivoa, jos Jumala on kuollut ja historia vailla mieltä? Esitelmä 22.-23.1.2000 Jyväskylän yliopisto.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the self : the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Taylor, Charles (1994) "Justice after virtue" teoksessa Horton, John & Mendus, Susan (toim.) *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge UP.
- Taylor, Charles (1995a): *Philosophical arguments*. Cambridge, Mass: Harvard U.P.
- Taylor, Charles (1995b): *Autenttisuuden etiikka*. Helsinki: Gaudeamus. Suomentanut Timo Soukola, esipuhe Juha Sihvola.

9. MACINTYRE RATIONAALISISTA, RIIPPUVAISISTA ELÄIMISTÄ

Uusimmassa kirjassaan *Dependent rational animals* MacIntyre korjaa kahta aiempaa käsitystään (1999, x-xi). Ensinnäkin hän korjaa kantaansa, että hyve-etiikka ei tarvitsisi tuekseen biologiaan perustuvaa ihmiskäsitystä. MacIntyre rakentaa *After Virtuestä* tutun käsityksensä käytännönsisäisistä hyvistä ja hyveistä nyt uudelle perustalle. Toiseksi, hän korostaa aiempaa enemmän Aristoteleen ja Akvinolaisen eroja inhimillisen riippuvaisuuden tunnustamisen suhteen. Keskeistä inhimillisille yhteisöille on nyt riippuvaisuuden tunnustaminen, ja tarpeiden (*need*) mukaan antaminen, ei niinkään ansion (*desert*), niin kuin MacIntyre vielä *After Virtuessä* kirjoitti. Vaikuttaakin siltä, että MacIntyren kritiikki Rawlsia ja Nozickia kohtaan ”ansion” käsitteen sivuuttamisesta, kohdistuu nyt MacIntyreen itseensä.¹

Kaiken kaikkiaan tämä lienee MacIntyren kiihkottomin kirja, jossa kirjan suhteellisesta lyhyydestä huolimatta eri elementit tukevat toisiaan paremmin kuin aiemmissa kirjoissa. Eräs muutos on myös havaittavissa siinä, miten yksilön autonomia tai riippumaton järjen käyttö saa MacIntyreltä tukea, vaikkakaan termiä ”autonomia” ei juuri käytetä. MacIntyre kuitenkin edelleen vetoaa *Whose Justice? Which Rationality?* -teoksessa esitettyyn aristoteelis-tomistiseen käsitykseen käytännöllisestä järjestä. Hän on edelleen skeptinen individualistista ”oman tien kulkemisen” ajatusta vastaan, eikä myöskään aseta paljoa painoa yksilön sisäiselle kokemukselle.

MacIntyre esittää tomistisena aristoteelikkona haasteen muille aristoteelikoille, kantilaisille, utilitaristeille ja sopimusteoreetikoille: ”to show how from each of their standpoints due place can be given to the facts about animality, disability and vulnerability”(xii) Se, että MacIntyre korostaa samanaikaisesti sekä intersubjektiivisuutta että ajattelun riippumattomuuden ihannetta, tuo hänet josain suhteissa varsin lähelle Honnethin hegeliläistä teoriaa tunnustuksen taistelusta.² Vaikuttaisi siltä, että Honnethin tekemä systematisointi kolmenlaisten tunnustussuhteiden kesken voisi sel-

¹ MacIntyre 1985, 244-255.

² Honneth 1992. Hegel 1994. Hegelin Jenan-kauden tunnustuskäsitteistöä, johon Honneth viittaa, ks. Jussi Kotkavirta: Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys. Teoksessa Kotkavirta & Laitinen (toim.): Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen.

ventää MacIntyren näkemystä sekä sen poliittisia implikaatioita.³ Tarkastelen tätä alustavasti tässä kirjoituksessa.

MacIntyren kirja vastaa ensinnäkin kysymykseen ihmisten ja muiden eläinten yhtäläisyyksistä ja eroista: missä mielessä ihminen rationaalisena eläimenä eroaa korkeammista eläimistä, joilla kuitenkin MacIntyren mukaan on uskomuksia, syitä toimintaan, käsitteitä, yhteisöllisyyttä ja myös jonkinlaista instrumentaalista rationaalisuutta? Tähän liittyen MacIntyre puolustaa "animal identity" -teoriaa yksilön identiteetistä. Eläimellinen taso jää jossain määrin voimaan rationaalisessa eläimessä, voisi sanoa Hegeliläisittäin "*aufgehoben*", ylittäen säilytettynä.

Toiseksi, MacIntyre korostaa, että ihminen on paitsi rationaalinen eläin, myös riippuvainen eläin. "I shall argue that the virtues of independent rational agency need for their adequate exercise to be accompanied by what I shall call the virtues of acknowledged dependence and that a failure to understand this is apt to obscure some features of rational agency."(8) Ihmislapsi on muita eläimiä riippuvaisempi, koska sen täytyy kehittää rationaalisia ja luonteenhyveitä kyetäkseen toteuttamaan inhimillistä hyvää, kyetäkseen hyvään elämään tai kukoistamiseen. Näiden hyveiden oppimisessa lapsi tarvitsee yhteisöllisiä roolimalleja.

MacIntyre käsittelee myös vammaisuutta ja rajoittunutta kyvykkyyttä. Hän painottaa, että kaikkien tulee saada osallistua rationaaliseen päätöksentekoon kykyjään vastaavasti, ja edustajan välityksellä sikäli kuin eivät itse kykene. Toisaalta, se että kaikki ovat epätäydellisiä ja jossain lievemässä määrin vammautuneita, ja se että vaikeammin vammautuneista voi ajatella, että "näin olisi voinut käydä minullekin", toimii eettisenä perustana perusteltaessa sitä että antamisen ja saamisen yhteisöllisissä verkostoissa vaativankin tarpeen tulee toimia suhtautumisen kriteerinä. (100-1) MacIntyre tuo myös esiin, että erityisesti vammaisuuden kohdalla korostuu yksilön elämänmahdollisuuksien ja vamman tuoman haitan riippuvaisuus myös yhteisön luovuudesta, kyvystä kuvitella realistisia vaihtoehtoisia järjestelyjä nykyiselle.

MacIntyre hahmottelee tällaisen riippuvaisen ja rationaalisen ihmisen *kukoistamista* ja hyveiden roolia siinä. MacIntyre korostaa, että hyveet mahdollistavat sekä riippumattomuuteen että riippuvai-

³ MacIntyren teoria hyveiden roolista saattaisi puolestaan olla aristotelinen kontribuutio Honnethin teoriassa hieman epämääräiseksi jäävään kysymykseen tunnustuksen oikeutuksesta: milloin jokin tunnustus on annettu adekvaatisti ja milloin ei? Tällaisena kontribuutona MacIntyren teoria kilpailisi esimerkiksi Rainer Forstin kantilaisemman normatiivisen teorian kanssa. Tämän kysymyksen käsittely edellyttäisi Honnethin teorian käsittelyä laajemmin kuin tässä on mahdollista.

suuteen suhtautumisen. Hän korostaa myös yksilöllisen hyvän riippuvuutta yhteisestä hyvästä, ennen kaikkea antamisen ja vastaanottamisen verkostosta. Esittelen seuraavassa MacIntyren näkemystä ihmisen ja muiden eläinten suhteesta, sekä riippuvaisuuden ja riippumattomuuden suhteesta ja suhteutan sitä Honnethin teoriaan kolmesta eri tunnustussuhteesta.

IHMINEN REFLEKTIIVISENÄ ELÄIMENÄ, ELÄIN ESIREFLEKTIIVISENÄ IHMISENÄ

Eläinten kanssa ammatikseen vuorovaikutuksessa olleiden ihmisten käsityksiä eläinten erilaisista kyvyistä MacIntyre vertailee filosofisiin argumentteihin, joissa yritetään osoittaa antropomorfismiksi uskomusten, ajatusten tai toiminnan perusteiden projisoiminen eläimille, joilla ei ole kehittyntä kieltä (18-19).

MacIntyre tarkastelee delfiinejä, jotka hänen mukaansa muistuttavat ihmisiä seuraavien seikkojen suhteen:

"Dolphins live together in groups and herds with well-defined social structures. ... [T]hey excel at vocal learning and communicate with one another in a variety of ways. They form different types of social bond and exhibit affections and passions. They are subject to fear and stress. They are purposive, they are playful, and they engage purposefully in play as well as in hunting and other activities. ... [T]hey are apt to interact happily with human beings, sometimes initiating the interaction."(21-22)

Kuitenkin filosofit ovat kiistäneet, että eläimillä olisi uskomuksia tai perusteita toiminnalleen. MacIntyre käsittelee ensinnäkin analyttisessä filosofiassa esitettyjä argumentteja sitä vastaan, että eläimillä olisi uskomuksia, toiseksi Heideggerin ja Gadamerin tapaa kieltää 'jonain näkemisen' rakenne kaikilta eläimiltä, sekä kolmanneksi Anthony Kennyn näkemystä, ettei eläimillä olisi perusteita toimintaan (*reasons for action*). MacIntyre esittää oman näkemyksensä siitä, mitkä rationaalisuuteen liittyvät seikat edellyttävät kieltä ja mitkä eivät.

MacIntyren, toisin kuin esimerkiksi Davidsonin, mukaan eläimillä on uskomuksia. Lisäksi niillä on elementaarinen esikielellinen käsitys uskomusten totuudesta tai epätotuudesta, vaikka ne eivät kielellä voikaan reflektoida minkään yksittäisen uskomuksen oikeellisuutta. Ne voivat kuitenkin esikielellisesti korjata uskomuksiaan havaintojensa perusteella jolloin siis ihminen (kielen avulla) voi sanoa niistä, että ne huomaavat, että ei ole enää totta että... Searlen esimerkissä koira voi lakata haukkumasta puuta ja juosta naapurin pihaa kohti, koska ei enää usko että kissa on puussa, vaan

naapurin pihalla (36). MacIntyren mukaan tällainen esikielellinen uskomusten muuttuminen havaintojen perusteella on totta myös ihmisistä. Me korjaamme käsityksiämme rutiininomaisesti ja refleктоimatta. Esikielellinen taso on siis yhteistä eläimille ja ihmisille, vaikka reflektiivinen, kehittyneen kielellinen taso on ihmisten yksinoikeus.

Toinen ero koskee kykyä tehdä täsmällisiä erotteluja. "A man who takes an apple rather than a pear when offered both may be expressing a preference for what is on his left rather than on his right, what is red rather than yellow, what is seen first, or judged more expensive." (Davidson: 'Thoughts and Talk', lainannut MacIntyre, 33). MacIntyren mukaan eläimetkin kykenevät erottelujen tekemiseen, vaikka emme voikaan tietää täsmällisesti erottelun intensiota. "When a young cat first encounters a shrew, it characteristically and generally treats the shrew exactly as it would a mouse. That is, it tries to catch it, and, if it does so, plays with it, kills it, partly skins it, and eats some. That cat will then become violently ill. Thereafter it will leave shrews severely alone. It now distinguishes between shrews and mice." (37) Kissa ei toki opi hiiren ja päästäisen käsitteitä sillä tarkkuudella kuin me ne tunnemme (se ei ajattele, että ne molemmat ovat eläimiä, koska sillä ei välttämättä ole 'eläimen' käsitettä, ja sen tekemä erottelu ei vielä sulje pois kaikkia niitä pieniä olentoja jotka eivät ole päästäisiä eivätkä hiiriä jne.), eikä se kykene kvantifioimaan tai asettamaan modaliteetteja uskomukselleen (ovatko kaikki vai jotkut päästäiset, todennäköisesti vai varmasti, eri asia kuin hiiret). Mutta silti MacIntyre korostaa että, "indeterminate beliefs are beliefs and changes in indeterminate belief are changes in belief" (38). MacIntyren mukaan *jotkut* ihmisten uskomukset ovat samalla tavalla epätasällisiä kuin eläinten uskomukset.

MacIntyre kritisoi Heideggerin ja Gadamerin jyrkkää tapaa erottaa ihmiset, joilla on maailma, ja eläimet, joilla on vain ympäristö. Eläimet eivät Heideggerin mukaan näe maailmansa "as something". "The lizard lying on the rock may have some awareness of the rock, but not *as* a rock." (44) Jonain näkemisen rakenne mahdollistaa kielen. MacIntyren mukaan "the thesis that nonhuman animals lack the *as*-structure is compelling in the case of moths, crabs, lizards and the like. But it is much more open to question when we consider dogs, chimpanzees, gorillas, dolphins, and a number of others." (46) MacIntyre hyväksyy Heideggerin näkemyksen siltä osin, että eläimet eivät voi tavoittaa maailmaa kokonaisuutena, eikä niillä ole ajallisuutta muistetun menneisyyden ja ennakoitun tulevaisuuden mielessä, mutta silti korkeammat eläimet kykenevät diskriminoimaan yksilöobjektien välillä, ja kykenevät suhtautumaan samaan objektiin *ruokana* tai *leikkivälineenä*. (47) Niillä on siis esikielellinen, elementaarinen *as*-structure, vaikkakaan ei sellaista *as*-struktuuria, jonka vasta kehittynyt kieli tuo mukanaan.

MacIntyren mukaan eläimillä voi olla myös perusteita toimintaansa. Esimerkiksi simpanssien kohdalla voidaan puhua "not only of intelligence, but of intentions, of predictive capacity, and of reasons provided by the predictive capacity for forming one intention rather than another."(58) Ne ovat eläimistä koostuvan skaalan yläpäässä, niiden havainnot ovat "reason-affording", kun taas skaalan alapäässä olevien eläimien havainnot ovat enintään "information-affording". Ihmisillä puolestaan kyse on siitä, että voimme vertailla erilaisia "sets of considerations" sen suhteen mikä niistä on "reason-affording" (59).

MacIntyren mukaan eläimillä siis on uskomuksia, käsityksiä uskomusten totuudesta, jonkinlainen jonainnäkemisen rakenne sekä perusteita toiminnalleen. Mutta ne eivät voi reflektoida näitä perusteita. Ihmisilläkin "any exercise of the power to reflect on our reasons for action presupposes that we already have such reasons about which we can reflect, prior to our reflection."(56). MacIntyre sanoo, että ihmisillä on tällaisia esi-reflektiivisiä ja esikielellisiä perusteita samaan tapaan kuin delfiineillä ja simpansseilla.⁴

MacIntyre käsittelee ihmisten ja eläinten yhtäläisyyksiä ja eroja vastustaakseen niin kutsuttua kompartmentaalista kuvaa ihmisestä jonka eläimellinen ja rationaalinen aspekti ovat kaksi erillistä, riippumatonta osastoa joita voidaan tarkastella toisistaan riippumatta. Ihmiset kykenevät kehittyneeseen rationaalisuuteen, mutta "it is of the first importance that what we thereby become are redirected and remade animals and not something else. Our second culturally formed language-using nature is a set of partial, but only partial, transformations of our first animal nature. We remain animal selves with animal identities."(49)

MacIntyren pyrkimys on "to undermine the cultural influence of a picture of human nature according to which we are animals and in addition something else. We have, on this view, a first animal nature, and *in addition* a second distinctively human nature. The force of the 'and' is to suggest that this second nature can, at least in the most important respects, only be accounted for in its own terms."(49-50)

⁴ Tätä kautta voidaan ymmärtää myös reflektiivisyyden synty lapsissa, potentiaalisen rationaalisuuden aktualisoitumisena. Ilman kielen mukanaan tuomaa päämäärien hyvyttä koskevaa reflektiivisyyttä voi arvioida vain keinoja päämäärien saavuttamiseksi. MacIntyre toteaa, että delfiinit, jotka eivät ole saavuttaneet päämääriä koskevan reflektiivisyyden tasoa, tarjoavat mahdollisuuden tutkia tätä esireflektiivistä tai vain keinoihin rajoittuvan reflektiivisyyden vaihetta.

Tämä kompartmentalismien vastustaminen ei tarkoita etteikö ero ihmisten ja muiden eläinten välillä olisi merkittävä, mutta siinä pyritään säilyttämään "the significance of the continuity and resemblance between some aspects of the intelligent activities of nonhuman animals and the language-informed practical rationality of human beings."(50)

Tällainen puhe ensimmäisestä ja toisesta luonnosta on nähdäkseni oleellista, mutta MacIntyreltä jää ehkä osittain huomaamatta vastakkainen, edellistä täydentävä, kompartmentalismien vaara: se, että luullaan, että ihmisen ensimmäistä luontoa voi ongelmitta verrata toisten älykkäiden eläinten ensimmäiseen luontoon siitä huolimatta, että ihmisen toinen luonto on muokannut ihmisen ensimmäistä luontoa. Ei ole selvää, kiinnittääkö MacIntyre tähän tarpeeksi huomiota. Ehkäpä ihmisten esikielellinen taso on ihmisten kielellisyyden vuoksi eri kuin delfiinien "esikielellinen" taso, jos keran ihmiset ovat "*redirected and remade animals*". Kenties delfiinejä tutkimalla opitaan loppujen lopuksi ihmisen ensimmäisen luonnon sijaan nimenomaan delfiineistä, mikä tietysti on eettisesti merkittävää delfiinien kohtelun kannalta.

INHIMILLINEN KUKOISTAMINEN, RIIPPUVAISUUS JA KÄYTÄNNÖLLINEN JÄRKI

Vaikka "peruste toimia" on ihmisten ja eläinten kohdalla enintään analoginen, niin kukoistuksen käsitettä voidaan käyttää ihmisistä ja eläimistä täsmälleen samassa merkityksessä: delfiini kukoistaa *delfiininä*, gorilla kukoistaa *gorillana* ja ihminen kukoistaa *ihmisenä*.

"What a plant or an animal needs is what it needs to flourish *qua* member of its particular species. And what it needs to flourish is develop the distinctive powers that it possesses *qua* member of that species."(64)

Kysymys siitä mahdollistaako jokin ympäristö kukoistamisen tai mitkä yksilöt kukoistavat tässä ympäristössä on faktuaalinen kysymys, johon vastataan tiettyjen piirteiden avulla: tietyt piirteet mahdollistavat kukoistamisen, vaikkakin kukoistaminen on enemmän kuin näiden piirteiden omaamista. MacIntyre havainnollistaa kukoistamista siten, että aina kun puhumme haavoittuvuudesta (*vulnerability*), niin puhumme implisiittisesti myös sen kääntöpuolena kukoistuksesta. Sanoisin tämän niin, että haavoittuvuus on kukoistuksen potentiaalista negatiota.

Kyky käytännölliseen järkeen edellytetään inhimillisessä kukoistuksessa, toisin kuin delfiinien kukoistamisessa.⁵ Delfiinit, samoin kuin ihmislapset, pyrkivät tyydyttämään ruumiillisia ja tuntemuksellisia haluja, ja delfiinit oppivat tavoittelemaan myös yhteisöllisiä metsästyksen ja leikkiin liittyviä tavoitteita. Mutta ”they don’t have to go through a stage in which they separate themselves from their desires, as human do.”(68) Ihmisille se, että haluaa jotain, ei koskaan ole riittävä peruste toimintaan, koska ihmisten tulee oppia, että joskus on järkevää ja hyväksi minulle toimia halujensa vastaisesti.

Vaikka kulttuurien välillä on eroa sen suhteen, kuinka reflektiivisiä ihmisten oletetaan olevan, niin jonkin verran tällaista pohdintaa liittyy inhimilliseen kukoistukseen. Ihmiset ovat siis haavoittuvia myös tämän käytännöllisen järjen kehittymisen suhteen. ”Toxic substances, diseases, injuries, predators, and lack of food threaten dolphins, humans, and other species equally. But the development of human beings into effective practical reasoners is threatened in additional ways.”(68) Näitä ovat ”failure to provide adequate stimulus to brain activity, mental retardation, autism, anxiety-engendering insecurity, conditions that render a child unable to control its aggression, too much fear, insufficient hopefulness – and the list could go on.”(72)

MacIntyre tuo esiin, että olemme riippuvaisia toisten huolenpidosta paitsi lapsina, myös erilaisten kyvyttömyyksien ja vammojen suhteen, joita meillä kaikilla on. MacIntyre kirjoittaa, että

”there is a scale of disability on which we all find ourselves. Disability is a matter of more or less, both in respect to degree of disability and in respect of the time periods in which we are disabled. And at different periods of our lives we find ourselves, often unpredictably, at very different points on that scale” (73).

Ajatus epätäydellisyydestä, kyvyttömyyden tai vammaisuuden skaalasta tuntuu realistiselta: ihmiset ovat vaihtelevassa määrin avuttomia ja riippuvaisia toisistaan. Tämä skaala koskee epäilemättä myös ihmisten rationaalisia kykyjä. Erään ajattelutavan mukaan ihmisten rationaalisuuteen tulisi kuitenkin suhtautua kuten ”range-propertyyn”: se, oletko New Jersey’n osavaltiossa, on joko/tai -kysymys, vaikka voitkin olla lähempänä tai kauempana osavaltion rajaa. Tämä raja ihmisten rationaalisuuden suhteen voisi nähdäkseni olla kyky ylipäänsä arvioida hyviä ja huonoja perusteita. Ne joiden kognitiiviset kyvyt ovat harjaantuneempia ja joille on kertynyt enemmän näkemystä, voivat sitten erehtyä harvemmin tai suoriutua vaativistakin arvioinneista nopeammin *jne.* Oleellista siinä, suhtaudummeko toiseen riippumattomana rationaalisenä toimijana, koskee sitä onko faktuaalisesti

⁵ MacIntyre ei sano, etteikö ihminen voisi kukoistaa lainkaan ilman itsenäistä järjenkäyttöä, mutta silti riippumaton järjenkäyttö on keskeinen aspekti inhimillistä kukoistusta.(105)

ylittänyt tämän rajan tai ei. Kyseessä voi olla (niin kuin Habermas sanoo) idealisoitu ennakkoolettamus: saattaa olla, että kenellä tahansa osoittautuu olevan joidenkin asioiden suhteen fiksautumia ja idiosynkrasioita, joita hän ei kykene rationaalisesti käsittelemään.⁶ Toisaalta, Charles Taylorin mukaan kunnioitus persoonuutta kohtaan koskee ennen kaikkea *potentiaalista* kykenevyyttä tämän rajan ylittämiseen: kustakin ihmislajin jäsenestä olisi voinut tulla tässä suhteessa kykeneviä, erilaisista seikoista johtuen se on estynyt pysyvästi tai väliaikaisesti.⁷

Inhimillistä kukoistamista tai inhimillistä hyvää MacIntyre luonnehtii erottamalla kolme merkitystä "hyvälle": hyvä *ihmisenä*, hyvä *jonkin roolin välityksellä*, hyvä välineellisesti. Jos joku on "hyvä varas", hänellä on tiettyjä taitoja jotka ovat välineellisesti hyviä, mutta hän on silti huono ihmisenä, ja käyttää taitojaan väärässä roolissa. Hyvä jonkin roolin välityksellä liittyy *After Virtuestä* tuttuun analyysiin käytännönsisäisistä hyvistä inhimillisen hyvän realisaatioina:

"To judge someone good in some role or at discharging some function within some socially established practice is to judge that agent good insofar as there are goods internal to that activity that are genuine goods, goods that are valued as ends worth pursuing for their own sake, if they are to be pursued at all. Whether there are and what they are is characteristically and generally something to be learned only by being initiated into this or that particular activity. To be excellent in achieving the goods of this or that particular practice is to be good *qua* member of a fishing crew, *qua* mother of a family or *qua* chess player or soccer player. It is to value and to make available goods that are worthwhile for their own sake."(66)

Nämä käytännönsisäiset hyvät täytyy edelleen yhdistää inhimilliseen hyvään:

"Yet for each individual there is the question of whether it is good for her or him that the goods of this or that particular practice should have this or that place in her or his life. And for every society there is the question of whether it is good for that society that the goods of this or that particular practice should have this or that place in its common life."(66)

MacIntyren mukaan tässä siis arvioimme mikä on meille hyvä *ihmisenä*, ja nämä ovat arviointeja *inhimillisestä kukoistamisesta*. On siis eri asia arvioida, onko jokin arvostettavaa itsessään (*for its own sake*) ja onko se lisäksi osa minun hyvää elämääni *ihmisenä*. MacIntyre jossain määrin samaistaa sen, onko jokin hyvää (juuri) minulle, ja onko jokin hyvää kenelle tahansa ihmisenä. Hän sulkee pois sellaisen "autenttisuuden" ajatuksen (ainakin Nietzscheläisessä muodossaan) että "one's way should be one's own."(163). Tässä suhteessa MacIntyren individualismin kritiikki on säilynyt ennallaan.

⁶ Idealisaatioista ks. esim. Habermas 1996: *Between facts and norms*, 1. luku.

MacIntyre vetoaa tuttuun tapaan aristoteliseen näkemykseen käytännöllisestä järjestä. Aristotelisessa käytännöllisessä päättelyssä johtopäätös on teko, ensimmäinen premissi on muotoa "since the good and the best is such and such..." ja jälkimmäinen premissi koskee keinoja sen saavuttamiseksi.⁸ Aristotelisessä mielessä "keinoja" ovat ensinnäkin keinot kausaalisen aiheuttamisen mielessä, mutta toiseksi jonkin kokonaisuuden konstitutiiviset osat, "so that by their performance the whole is brought to being, as when making a particular move in a game of chess, or as when following the rules of giving and receiving is constitutive of a way of life."(106) Käytännönsisäisten hyvien ja inhimillisen hyvän suhde on siis tällaisen konstitutiivisen osan suhde kokonaisuuteen.⁹

Käytännöllisen järjen kehittyminen tapahtuu kolmessa ulottuvuudessa: Ensinnäkin, meillä paitsi on perusteita toimintaan, myös kehittyvä kyky arvioida näiden perusteiden pätevyyttä ja painoarvoa (71-2). Tämä edellyttää toiseksi, että olemme saavuttaneet riittävän kyvyn etäännyttää omista haluisammamme niin, ettemme erehdy luulemaan jotain infantiileja halujamme aidoiksi arvostelmiksi siitä mikä on hyvää tai hyvää meille. "Sound practical reasoning and good motivation are related in sometimes complex ways, but an incapacity to distance oneself from one's desires is a danger to both." (72-3).

MacIntyren mukaan on aina mahdollista että on ero sen välillä mikä henkilölle on parasta, ja mikä kuuluu hänen haluihinsa tai "agentin subjektiivisten motivaatioiden joukkoon". Williamsin mukana tähän motivaatioiden joukkoon kuuluvat partikulaariset arvioinnin dispositiot, emotionaalisten reaktioiden rakenteet, henkilökohtaiset lojaliteetit sekä sitoumukset erilaisiin projekteihin, eikä toimijalla voi Williamsin mukaan olla perustetta toimintaan ellei peruste kuulu tähän motivaatioiden joukkoon. Tämä joukko ei ole staattisen annettu, joten henkilö voi omaksua uusia motiiveja tähän joukkoon (86). Tästä epästaattisuudesta huolimatta MacIntyre ei ole kuitenkaan valmis hyväksymään Williamsin ajatusta, että "peruste" voisi olla vain jokin joka kuuluu tähän subjektiivisesti motivationaaliseen joukkoon.

⁷ Taylor: Atomism teoksessa 1985b, erit. 191-196, The concept of person, teoksessa Taylor 1985a, erit. ss. 97-8.

⁸ Vrt. "The acts required by the virtues are each of them worth performing for their own sake. They are indeed always also a means to something further, just because they are constitutive parts of human flourishing. But it is precisely as acts worth performing for their own sake that they are such parts."(111-2) Normaalisti inhimillinen kukoistus korkeimpana teloksena voi jäädä taka-alalle ja itsestäänselvän oletuksen varaan, mutta joskus argumentoinnissa täytyy vedota siihenkin, tutkittaessa kontribuoiiko jokin hyve tai käytäntö inhimilliseen telokseen, josta meillä siis täytyy olla jonkinlainen implisiittinen näkemys, jonka olemme omaksuneet vuorovaikutuksessa toisten kanssa ja osallistumalla käytäntöihin.

⁹ Näin ollen väittelyt voivat koskea ennen kaikkea keinoja, ja päämääriä siinä määrin kuin niistä ylemmistä päämääristä, joihin nähden alemmat päämäärät ovat keinoja, vallitsee konsensus.

”What Williams’s conclusion does exclude is the possibility that it can be true of some particular agent that it would be good and best for her or him *qua* human being or *qua* aunt or *qua* farmer to do such and such, and that *therefore* she or he has good reason to do such and such, independently of whether or not at any present or future time that agent will have, ... the requisite motivation.”(86)

MacIntyren mukaan sen poissulkeminen, että ”se mikä on minulle parasta” on motivaatiostani riippumatta peruste toimia, sumentaa moraalisen kehityksen prosessia.

Kolmas seikka, joka MacIntyren mukaan liittyy rationaaliseksi kasvamiseen, on kyky erilaisten mahdollisten tulevaisuuksien kuvitteluun. ”As with the other abilities and capacities that we need, the development of the required kind of imagination is vulnerable to a range of threatening contingencies. ... Children can be provided with too constrained and impoverished a view of future possibilities”(75). Erityisesti ne meistä, joilla on vakavampia puutteita ja vammoja, ovat erityisen haavoittuvia tälle. Puutteiden ja vammojen aiheuttama haitta on riippuvaista myös siitä mitä muut tarjoavat, ja kuinka rajoittuneesti he kykenevät kuvittelemaan tulevaisuuden. ”What disability amounts to...depends not just on the disabled individual, but on the groups of which that individual is a member.”(75) Kenen tahansa osalta kyky käytännölliseen järkeen voi jäädä puutteelliseksi niiltä osin kuin liioitellaan olosuhteiden muuttumattomuutta tai annetaan periksi toive-ajattelulle ja haaveilulle.(75-6)¹⁰

MacIntyren mukaan kyky käytännölliseen harkintaan edellyttää siis kolmea seikkaa: kykyä arvioida ovatko ne perusteet, joiden mukaan toimimme, riittävän hyviä; kykyä irtautua haluistamme ja alistaa ne kriittiselle arvioinnille sekä kykyä kuvitella realistisesti vaihtoehtoisia mahdollisia tulevaisuuksia (83).

KUINKA MEISTÄ TULEE RIIPPUMATTOMIA KÄYTÄNNÖLLISIÄ JÄRKEILJÖITÄ?

YKSITTÄISYYDEN, ERITYISYYDEN JA AUTONOMIAN TUNNUSTAMISEN ROOLI

MacIntyren käsitys riippumattoman käytännöllisen järjen konfliktuaalisesta kehittämisestä muistuttaa Honnethin teoriaa tunnustuksen taistelusta.¹¹ Molemmat vetoavat D.W.Winnicottin psyko-

¹⁰ MacIntyren mukaan inhimilliseen kukoistamiseen liittyy kukoistaminen käytännöllisenä järkeilijänä sekä huolenpitäjänä ja opettajana. MacIntyren mukaan meidän tulee siis tutkia hyveitä, jotka liittyvät riippumattomaan järjenkäyttöön, sekä ”tunnustettuun riippuvuuteen”. Kysymys erityisesti inhimillisestä kukoistamisesta voidaan esittää kysymyksenä kuinka elää näiden hyveiden mukaista elämää.(77)

¹¹ Honneth 1992

analyttiseen objektisuhdeteoriaan, jonka mukaan lapsi irrottautuu vanhemmistaan erilaisten konfliktien kautta.¹²

Erilaisten rakenteellisten tunnustamisen muotojen sijaan MacIntyre korostaa erilaisia moraalisia ja intellektuaalisia hyveitä, joiden rooli on pyrkiä takaamaan, että annettu tunnustus ja palaute on kohdallista ja kohtuullista. Käsittelen tässä MacIntyren tekstiä Honnethin erottelun valossa.

Käytännöllisen järjen edellyttämä kyky irtautua haluistamme tai vaistomaisista reaktioistamme edellyttää samalla kykyä riittävään riippumattomuuteen niistä henkilöistä, jotka ovat pitäneet lapsuudessamme huolta tarpeistamme ja jotka ovat ensi kertaa johdattaneet meidät käytännöllisen järjelyn alueelle (83).

”What those who perform the role and function of a good parent achieve is to bring the child to the point at which it is educable, not only by them but also by a variety of other different kinds of teacher.”(91)

Vanhempien kasvatustehtävän jälkeen vastuu on eri käytäntöihin opastajilla, joiden ensisijainen tehtävä on opettaa tunnistamaan eri tilanteissa vaadittavat reaktiot. Heidän tulee opastaa käytännön sisäisiin standardeihin. Ennen näitä käytäntöihin liittyviä kasvatustehtäviä, lapsi-vanhempi suhteeseen sisältyy haaste, joka toistuu joka sukupolvessa.

”The child will have learned through its experiences of attachment and affection that, in order to satisfy its desires, it must please its mother and other adult figures. It therefore acts so as to please those adults. Yet when those adults have to teach the child, if the child is indeed to become an independent practical reasoner, is that it will please them, *not* by acting so as to please them, but by acting so as to achieve what is good and best, whether this pleases them or not. All adults find it difficult and some find it impossible to teach this.”(84)

Näin ollen, lasta tulee kohdella potentiaalisena järkiolentona. Lapsen autonomiaa, kykyä ottaa vastuuta omista päätöksistään, tulisi tukea. Tämä vastaa Honnethilla autonomian tunnustamista. MacIntyren mukaan siis monilla vanhemmillä tulee raja vastaan, kun lasten riippumattomuuden tukeminen on konfliktissa sen kanssa mikä miellyttäisi vanhempia. Voi kuitenkin sanoa, että lapsia on kyettävä tältä osin kohtelemaan *ihmisinä*, jotka ovat (potentiaalisesti) kykeneviä näkemään oman parhaansa, ja vanhempien olisi kyettävä siis sulkeistamaan tältä osin se, että he ovat omia lapsia, ja nähdä heidät (tulevina) riippumattomina ihmisinä, jotka kykenevät sanomaan ”ei” myös omille van-

¹² Itsenäistyminen edellyttää sekä lapsuuden tunnesiteiden että antagonismien tiedostamista, koska ”riippuvuuden tiedostaminen on avain riippumattomuuteen”(85).

hemmillen. Tämä on siis MacIntyren mukaan keskeisen tärkeää käytännöllisen järjen kannalta, ja tämä muistuttaa Kantin tai Hegelin kuvausta autonomiasta: Kantin mukaan vapaa tahto ei saa olla halujen eikä auktoriteettien määräämä, ja Hegelin mukaan vapaaseen tahtoon kuuluu negatiivinen momentti, joka kykenee negatoimaan minkä tahansa sisällön, jotta sitten positiivisessa momentissa kykenisi antamaan itselleen sellaisen sisällön joka on järjestelmällisesti perusteltavissa.

MacIntyre määrittelee riippumattomuuden näin: "By independence I mean both the ability and the willingness to evaluate the reasons for action advanced to one by others, so that one makes oneself accountable for one's endorsements of the practical conclusions of others as well as for one's own conclusions" (105). MacIntyren määritelmä muistuttaa Kantin määritelmää valistuksesta kykynä nousta itse aiheutetusta alaikäisyyden tilasta. Valistuksen tunnushuudon "Sapere aude!" voi lukea myös MacIntyren, modernin projektin leppymättömänä kriittikkona pidetyn teoreetikon huulilta. Mutta tämä kertoo ehkä siitä, ettei näin määritelty valistuksen ihanne ole niin kaukana esimerkiksi aristoteelisestä tai sokraattisesta käytännöllisen järjen ihanteesta. Keskeinen ero on tosin siinä, uskotaanko ihmisen järjenkäytöstä riippumattomiin moraalitotuuksiin, eli käsitetäänkö järjenkäyttö moraalisuutta konstituoivaksi konstruoimiseksi vai jo olemassa olevien moraalitotuuksien löytämiseksi.

Tämä yleisyyden taso, se, että lapsi on potentiaalinen täysi-ikäinen järjenkäyttäjä, ei suinkaan ole ainoa tunnustuksen taso. Yksittäisyys, johon liittyvät tarpeenalaisuus ja turvallisuudenkaipuu sekä tunne omasta korvaamattomuudestaan, on vähintään yhtä keskeinen taso.

"The ordinary good mother provides the child with a setting in which the child is secure enough to test out, often destructively, what can be relied upon in its experience and what cannot. In so doing the child becomes self-aware, aware of itself as the object of recognition by a mother who is responsive to its needs ... The child who is compelled by the combination of its own needs and its mother's unresponsive attitudes to comply with the requirements of its mother becomes unable to acquire an adequate sense either of external reality or of its self. It is deprived of what it needs to become someone who adequately distinguishes between fantasy and reality."(90)

Oleellisia vaiheita ovat perusluottamuksen mahdollistama rentous sekä leikkien kautta kehittyvä kyky tajuta itseisarvoisia päämääriä ja niiden saavuttamiseen liittyviä onnistumisen tunteita. Lopulta mahdollistuu eron tekeminen tämän hetkisten halujeni ja motiivieni sekä "sen mikä on minulle parhaaksi" välillä. Perusluottamus on tärkeää, jotta myöhemmin uskaltaa ja osaa sanoa tarpeen vaatimissa "ei" sekä vanhemmilleen ja muille ihmisille että omille haluilleen, mikä siis on järjenkäytön vaatimus kuten yllä tuli esiin.

MacIntyre mukaan oleellista on, että lapsen saama tunnustus ja huolenpito on ehdotonta, ei ehdollista lapsen ominaisuuksien tai kykyjen suhteen. Tässä on siis kyse tunnustuksesta *yksittäisyydelle*, ei erityisyydelle. Vanhempien tulee pitää juuri *tätä* lasta huolenpitonsa ja tunnustuksensa kohteena ja tunnustuksen tulee olla ehdotonta, muotoa ”however things turn out, I will be there for you”(90). Lisäksi huolenpidon tulee perustua lapsen tarpeisiin, ei vanhempien tarpeisiin suhteessa lapseen.

Vaikka onkin luonnollista, että ennen syntymää vanhemmat toivovat lapsen olevan juuri sellainen kuin heidän kulttuurissaan ihannelapset ovat, niin hyvän vanhemmuuden tunnusmerkki on että he rakastavat lastaan ja ovat sitoutuneita huolehtimaan tästä, vaikka tämä olisikin ”ugly, sickly and retarded.”(91) ”Good parental care is defined in part by reference to the possibility of affliction of their children by serious disability. ... [I]t is the parents of the seriously disabled who are the paradigms of good motherhood and fatherhood as such, who provide the model for and the key to the work of all parents.”(91). MacIntyre painottaa, että myös normaalisti kehittyvä, terve, älykäs ja hyvännäköinen lapsi tarvitsee tällaista ehdotonta ominaisuuksista riippumatonta tunnustusta.

Sama ehdottoman välittämisen ajatus liittyy myös siihen ajatukseen, että kukin meistä saattaa vammautua yllättäen. Kyse ei ole vain siitä, että materiaalisista tarpeistamme pidetään huolta vammauttuamme, vaan lisäksi ”we need others to recognize that we remain the same individuals that we were before making this or that transition” (73-4). Tässä on siis kyse rakastetuksi tai välitetyksi tulemisen tarpeesta, luottamuksesta siihen että minusta välitetään tai minua ei jätetä vaikka ominaisuuteni muuttuisivatkin. Tämä on mielenkiintoista Honnethin yksittäisyyden tunnustuksen kannalta sekä Paul Ricoeurin *ipse*-identiteetin analyysin kannalta.¹³ Honneth liittyy yksittäisyyden tunnustamisen riittävän perusluottamuksen syntymiseen, Ricoeur puolestaan siihen kokemukseen, että olen minä itse, vaikka olisin vailla pysyviä ominaisuuksia.

Samaan tapaan kuin Ricoeur erottelee samuuden ja itseyyden, myös MacIntyre tuo esiin aikuisen ihmisen identiteetin kaksoisaspektin:

”[I]t makes no sense to ask me *how* I know that I am the same human being who did or failed to do so and so. But when others judge that I here and now am one and the same human being whom they remember doing or failing to do so and so then and there, their judgments are and cannot but be criterion-grounded. And it makes unproblematic sense to ask them how they know that I am the same human being who did or failed to do so and so. It is

¹³ Ricoeur 1992, 113-25, 140-51. Ks. myös luku 3: Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti.

only because criterionless ungrounded self-ascriptions of identity coincide in the overwhelming majority of cases with the criterion-grounded ascriptions of identity by others that we are able to have the concept of human identity that we do. And it is only because of this coincidence of judgments that each of us is able to treat our own self-ascriptions as generally reliable. I can be said truly to know who and what I am, only because there are others who can be said to truly know who and what I am.”(94-5)

Tämä kaksoisaspekti ottaa huomioon, että yhtäältä olen maailmani raja ja perspektiivi maailmaan ja toisaalta olen maailmassa olevana ruumiillisena olentona. Tämä liittyy numeerisen identiteetin kaksoisaspektiin ulkoisen ja sisäisen välillä: tunnistaminen ulkoapäin vetoaa samuuden kriteereihin, ja toisaalta meillä on sisäinen koettu varmuus itsejden jatkuvuudesta. Voisi ehkä spekuloida, että realistinen itsetietoisuus omasta numeerisesta identiteetistään, kokemus itseystä ja siihen liittyvä realistinen käsitys itsestämme yhtäältä maailmamme rajana ja toisaalta maailmassa olevana, on riippuvaista tunnustuksesta. Ehdoton ja rakastava ”yksittäisyyden tunnustus”, sen tunnustaminen, että minä olen minä vaikka ominaisuuteni kuinka muuttuisivat ja että olen rakastettu, mahdollistaa pysyvän minäkäsityksen syntymisen.

MacIntyre kirjoittaa, että ”both dolphins and humans have animal identities and animal histories. Human beings are able on occasion to ignore or to conceal from themselves this fact, perhaps by thinking of themselves instead as Lockean persons or Cartesian minds or even as Platonic souls.”(82-3). Vaikka MacIntyren sivuhuomautus ihmisten kyvystä kuvitella itsensä lockelaiseksi persoonaksi on tarkoitettu pejoratiiviseksi, tässä on mielestäni oleellinen totuus, jolle MacIntyre ei anna tarpeeksi painoa: ihmisten yksittäisyys määräytyy yhtäältä eläinorganismien pysyvyyden kautta, mutta toisaalta tietoisuuden tai *cogitation* tai maailmaa avaavan perspektiivin kautta. Ihmisen lajiominaisuuksia ei käsitetä kunnolla, ellei kyetä selittämään, miksi ”minuus” voidaan käsittää myös ruumiista erilliseksi. Dualismille on omat perusteensa inhimillisessä kokemuksessa, ja tämä liittyy identiteetin kaksoisaspektiin. Puhe ”animal identitystä” tavoittaa identiteetin ulkoisen aspektin paremmin, kun sen sijaan lockelainen tai fenomenologinen puhe tavoittaa sisäisen aspektin. Nagelin tai Ricoeurin tapaan ajattelisin, että näiden kahden perspektiivin eksplisiittinen suhteuttaminen valaisee inhimillistä identiteettiä.¹⁴ MacIntyre painottaa nähdäkseni liikaa ulkoista aspektia sisäisen aspektin kustannuksella. Nyt MacIntyre vetoaa identiteetissä ”biologisiin” kriteereihin, vielä *After Virtue*ssa (216-9) hän vetosi sosiaalisiin, narratiivien ja roolien kautta saataviin kriteereihin. Hänen skeptisyytensä sisäisyyden rooliin persoonan identiteetin määrittelyssä on pysynyt, siitä huolimatta että hän tuo esiin identiteetin kaksoisaspektin.

¹⁴ Nagel (1979) *Subjective and objective*, 196-213, *The view from Nowhere*, Ks. myös luku 1: persoonuus ja identiteetti.

Nämä eri ilmiöt, ehdoton tunnustus lapsena (ja aikuisena), oman riippuvaisuuden käsittäminen, sekä realistinen käsitys omasta yksittäisyydestään liittyvät Honnethin analyysissä toisiinsa "yksittäisyyden" tunnustamisen tasolla. Tämä siis eroaa sen yleisyyden tunnustamisesta, joka kohdistuu yksilöön potentiaalisena järjenkäyttäjänä, potentiaalisesti riippumattomana yksilönä. Järjenkäyttäjinä olemme itse vastuussa omista näkemyksistämme ja meille tulee tunnustaa itsemääräämisen sfääri, sen sijaan yksittäisen tunnustuksen saaminen on riippumaton siitä, olemmeko autonomisia järjenkäyttäjiä vai emme. Kolmas taso, jonka Honneth erottaa erilliseksi tunnustussuhteeksi yleisyyden ja yksittäisyyden rinnalle, koskee erityisiä ominaisuuksia. Myös tämä taso on jollain tavalla läsnä MacIntyren analyysissä.

Koska käytännöllinen järkevyyden edellyttää kykyä kuvitella *realistisesti* mahdollisia tulevaisuuksia, niin meillä tulee olla tietoa ympäröivästä luonnollisesta ja sosiaalisesta maailmasta sekä itsetuntemusta koskien omia fyysisiä kykyjämme, temperamenttiämme, luonnettamme ja taitojamme. Itsetuntemuksemme nojaa "upon a confirmation of our own judgments about ourselves by others who know us well, a confirmation that only such others can provide."(94) Tämä vastaa siis *erityisyyttä* koskevaa tunnistusta ja tunnustusta.

MacIntyre vetoaa erityisyyksiämme koskevassa itsetuntemuksessa analogiaan identiteetin kaksois-aspektin kanssa. Se, että meillä on käsitys itsestämme pysyvinä yksittäisinä ihmisinä, on riippuvaista yksittäisyyden tunnustamisesta. Samaan tapaan käsityksemme omista erityisyyksistämme, oma itsetuntemuksemme, on riippuvaista erityisyyden tunnustamisesta.

"It is because and insofar as my judgments about myself agree with the judgments about me made by others who know me well that I can generally have confidence in them. And it is insofar as I am overprotective of myself in resisting disclosure to just such others that I am liable to become a victim of my phantasies. There are of course certain kinds of social interaction and relationship that, far from preventing imprisonment by self-deceiving phantasy, produce or reinforce it. But genuine and extensive self-knowledge becomes possible only in consequence of those social relationships which on occasion provide badly needed correction for our judgments. When adequate self-knowledge is achieved, it is always a shared achievement. And, because adequate self-knowledge is necessary, if I am to imagine realistically the alternative futures between which I must choose, the quality of my imagination also depends in part on the contribution of others."(95)

Tässä suhteessa keskeinen hyve on MacIntyren mukaan rehellisyys. MacIntyren mukaan riippuvaisuutemme toisista jatkuu silloinkin, kun olemme saavuttaneet kyvyn itsenäiseen järjen käyttöön.

Ekspertit ja työtoverit eri käytännöissä ja ystävämme elämässä ylipäättään osaavat antaa palautetta meidän arvostelmistamme. Tämä ei tarkoita, etteikö meillä silti voisi aika ajoin olla painavampia syitä toimia ystäviemme ja kollegojemme arvostelmien vastaisesti.

MacIntyre sanoo yhteenvedonomaisesti, että "the kind of care that was needed to make us what we have in fact become, independent practical reasoners, had to be, if it was to be effective, unconditional care for the human being as such, whatever the outcome."(100) Tässä MacIntyre ei ota huomioon että tunnustusmuotoja on kolmenlaisia: lapsen saama tunnustus sellaisenaan riippumatta hänen erityisyyksistään, lapsen erityisyyksien saama tunnustus itsetuntemuksen kehittymisessä sekä lapsen saama tunnustus potentiaalisesti järjellisenä ihmisenä. Nämä kaikki ovat välttämättömiä, jotta lapsesta tulisi riippumaton järjenkäyttäjä: uskaltaakseen sanoa "ei" hän tarvitsee perusluottamusta, jota saa yksittäisyyden tunnustuksen kautta; välttääkseen uppoamisen fantasioihin hän tarvitsee itsearvostusta ja itsetuntemusta, jota saa erityisyyden tunnustuksen kautta; ja luottaakseen omiin päätelmiinsä ("in order to be effective practical reasoners we do need to have justified confidence in our conclusions", 97) hän tarvitsee itsekunnioitusta ja palautetta päätelmiensä oikeutuksesta, jota saa autonomian tunnustuksen kautta.

POLIITTINEN VISIO: ANTAMISEN JA SAAMISEN VERKOSTOT

Myös MacIntyren poliittista visiota voidaan tarkastella kolmen tunnustussuhteen kautta: kuinka siinä suhtaudutaan kunkin riippumattomuuteen (yleisyys), kunkin korvaamattomuuteen ja tarpeenalaisuuteen (yksittäisyys) tai aikaansaannoksiin ja kykyihin (erityisyys).

MacIntyren mukaan siis meistä tulee riippumattomia käytännöllisen järjen käyttäjiä aina suhteessa partikulaarisiin toisiin, jotka kykenevät antamaan meille mitä tarvitsemme. Tämän prosessin läpikäyneinä järjen käyttäjinä olemme aina jo tilanteessa, jossa olemme velkaa toisille ja meillä on näin ollen vastuu toisista antajina. Se, mitä ja kenelle annamme ei välttämättä ole suhteessa siihen mitä ja keneltä olemme saaneet. Kyse ei siis ole resiprookkisuudesta, vastavuoroisuudesta, tiukassa mielessä. "But it is nonetheless in virtue of what we have received that we owe."(101) Olemme kiitollisuudenvelassa, jota sävyttää myös tietoisuus siitä että kenelle tahansa olisi voinut käydä toisin.

"Of the brain-damaged, of those almost incapable of movement, of the autistic, of all such we have to say: this could have been us. Their mischances could have been ours, our good fortune could have been theirs. (It is this fact about us that makes our relationship to se-

riously disabled human beings quite other than our relationship to seriously disabled animals of other species.)”(100-1)

Meillä on siis velvollisuus yllä pitää antamisen ja vastaanottamisen sosiaalista verkostoa, joka yksin mahdollistaa riippumattomaksi järjenkäyttäjäksi kasvamisen, sekä sen käyttöön tarvittavan perusturvallisuuden. Riippumattomuuden ja tämän sosiaalisen verkoston välillä ei MacIntyren mukaan tarvitse olla ristiriitaa. MacIntyren mukaan kasvu käytännöllisen järjen käyttäjäksi on samalla-oman paikan ottamista antamisen ja vastaanottamisen verkostossa:

”Since for a human being to flourish unqualifiedly *qua* human being, it is her or his life as a whole that must flourish, the individual must learn through experience about the places both of independence and of dependence on others in the different stages of a flourishing life. It is insofar as an individual is able to articulate what she or he has thus learned that that individual is on occasion able to make explicit the first premise of her or his practical reasoning. So the practical learning needed, if one is to become a practical reasoner is the same learning needed, if one is to find one’s place within a network of givers and receivers in which the achievement of one’s individual good is understood to be inseparable from the achievement of the common good.”(113)

Antamisen ja saamisen sosiaaliset verkostot ovat konstitutiivisia välineitä inhimilliselle kukoistamiselle. Ilman niitä inhimillistä hyvää ei voisi saavuttaa. Foucault'hon, Marxiin ja Augustinukseen viitaten MacIntyre toteaa, että ihmisten väliset suhdeverkostot (perhe, koulu, paikallinen yhteisö, yhteiskunta) ovat kuitenkin aina myös valtaverkostoja, dominaation ja deprivaaation välineitä. *Kaikkia* näitä suhdeverkostoja tulee siis tarkastella kahden aspektin kautta: miten ne mahdollistavat ja miten ne estävät inhimillistä hyvää (102-3). Myöhemmin MacIntyre kuitenkin täsmentää, että erityisesti tarvitaan paikallisyhteisöjä perheen ja kansallisvaltion väliin, koska yksittäinen perhe ei kykene tarjoamaan riittävästi malleja hyveitä vaativista käytännöistä, ja koska kansallisvaltiot ovat kokonsakin puolesta pikemminkin eturistiriitojen konstituoimia kuin yhteiseen hyvään tähtääviä.

Poliittisen ja sosiaalisen yhteiskunnan, joka kykenee toteuttamaan antamisen ja saamisen verkostoa, tulee toteuttaa seuraavat kolme ehtoa:

”First they must afford expression to the political decision-making of independent reasoners.”(129)”Secondly, in a community in which just generosity is counted among the central virtues the established norms of justice will have to be consistent with the exercise of this virtue.”(129)”Thirdly, the political structures must make it possible both for those capable of independent practical reason and for those whose exercise of reasoning is limited or nonexistent to have a voice in communal deliberation about what these norms of justice require. And the only way in which the latter can have a voice is if there are others who are able and

prepared to stand proxy for them and if the role of proxy is given a formal place in the political structures.”(130)

Tästä valtuutetun (*proxy*) roolista MacIntyre kirjoittaa, että sen tulisi perustua parhaaseen mahdolliseen ystävyteen juuri sen henkilön kanssa, jota kulloinkin edustetaan, koska tällöin tiedettäisiin paremmin mitä juuri hän tahtoi tässä tilanteessa. Joskus tietysti tällaista ystävyyttä ei ole taustalla, jolloin suhde on enemmän vanhemman ja lapsen kaltainen ja paternalistinen.

MacIntyren mukaan yhteisöissä tarvitaan ehdotonta ja pyyteetöntä antamista siinä mielessä, että se mitä minulta vaaditaan määräytyy toisten ihmisten tarpeiden kautta. ”it is insofar as it is *need* that provides reasons for action for the members of some particular community, that that community flourishes.”(109) ”Each of us achieves our good only if and insofar as others make our good their good by helping us through periods of disability to become ourselves the kind of human being – through acquisition and exercise of the virtues – who makes the good of others her or his good.”(108)

Jossain mielessä siis yhteisön on oltava samantapainen ehdottoman tunnustuksen sfääri kuin perhe on. MacIntyre kirjoittaa myös antamisen ja saamisen suhteista emotionaalisuuteen. Oleellista ei ole vain materiaalinen huolehtiminen, vaan myös emotionaalinen hyväksyntä, se tapa jolla annetaan. Keskeistä on, että voimme kultivoida emotionaalisuutemme aivan kuten voimme kultivoida toimintaan liittyviä dispositioitamme.

“I have already noted that our affections and sympathies are generally, if not always, to a significant degree in our control, at least in the long run. And this is important, because affection and sympathy are among those things that we owe to particular others. ... And the norms that govern feeling and determine its appropriateness or inappropriateness are inseparable from other norms of giving and receiving. For it is in giving and receiving in general that we exhibit affection and sympathy. The forms that the expression of these take do of course vary from culture to culture.”(116)

MacIntyren poliittista visiota voidaan siis tarkastella kolmen tunnustussuhteen kautta. MacIntyre tuo eksplisiittisesti esiin, että kunkin riippumattomuus tulee tunnustaa (yleisyys) ja että kunkin korvaamattomuus ja tarpeenalaisuus tulee ottaa huomioon (yksittäisyys). Entä erityisyys? *After Virtussa* MacIntyre korosti vielä ansion (*desert*) roolia oikeudenmukaisuudessa, nyt MacIntyre korostaa tarvetta (*need*), ja tunnustetun riippuvaisuuden hyveitä.¹⁵

¹⁵ MacIntyre 1999, luku 11.

MacIntyren ”käytännöt” sisältävät implisiittisesti ajatuksen erityisyyden arvostuksesta: jos olen hyvä jossain käytännössä ja tähän liittyvässä roolissa, saan tästä paitsi onnistumisen tunnetta, myös arvostusta. Sekä käsitykseni omasta onnistumisestani että onnistumista vastaava arvostus ovat intersubjektiviivisia tavalla, joka liittyy konstitutiivisesti käytännön omaksumiseen ja sen harjoittamiseen. Oma itsetuntemuksemme ja itsearvostuksemme välittyy kollegojen ja ystävien antamien palautteen kautta. Myös riippumaton käsitykseni siitä kuinka hyvin eri käytännöt toteuttavat inhimillistä hyvää on suhteessa toisten vastaaviin näkemyksiin.

MacIntyre ei kuitenkaan yksiselitteisesti ja konsistentisti näytä kannattavan tätä näkemystä, kenties koska MacIntyre näyttää osittain luopuneen kannasta, että arvostus tulee ansaita. MacIntyre kirjoittaa:

”What kind of place then are those who are temporarily or permanently disabled able to have in such a community? What kind of recognition is the recognition required to sustain respect both for them and for those not disabled, as well as their self-respect? It will build upon that regard for each individual, however badly disabled, that I characterized earlier. But it will add to that regard a recognition that *each member of the community is someone from whom we can learn and may have to learn about our common good and our own good*, and who always may have lessons to teach us about those goods that we will not be able to learn elsewhere. *It is not primarily because others find what we achieve worthwhile that we are owed this respect.* For even at those times when we are disabled so that we cannot engage in worthwhile projects we are still owed by others and we still owe to others that attentive care without which neither we nor they can learn what we have to teach each other.”(135, italics added)

Tähän sisältyy mielenkiintoinen ja tärkeä väite, mutta sen anti uhkaa laimentua, koska MacIntyre sekoittaa tässä kaksi asiaa: yhtäältä kaikille kuuluu yksittäisinä olentoina ”that attentive care”, ja on oikein ajatella ettei tämä ole ehdollinen aikaansaannosten suhteen. Mutta tämä ei mielestäni tarkoita, etteikö erityisiä aikaansaannoksia silti voisi arvostaa. MacIntyre erottaa, nähdäkseni perustellusti, ehdottomaan huolenpitoon liittyvän tunnustuksen (that regard for individuals) siitä, että jokainen voi kontribuoida kollektiiviseen prosessiin, jossa pyritään ymmärtämään mitä hyvä on (”a recognition that each member of the community is someone from whom we can learn”). Jostain syystä MacIntyre haluaa erottaa myös erityisyyteen liittyvän tunnustuksen (sen arvostaminen mitä muut voivat meille opettaa) faktuaalisten aikaansaannosten arvostamisesta (”It is not primarily because others find what we achieve worthwhile”). On ilman muuta tärkeää huomata, että pysyvästi vammautuneet voivat opettaa muille jotakin, mutta se ei ole koko tarina: kukin (eli kukin enemmän tai vähemmän vammautunut) tarvitsee itsetuntemuksen ja itsearvostuksen kannalta lisäksi tunnustusta

omalle erityisyydelleen, sille, miten on kykyjään käyttänyt, ei pelkästään sille, että kuuluu ryhmään joka periaatteessa kykenee johonkin.

MacIntyren hahmottelemasta poliittisesta järjestelmästä puuttuisi kokonaan sellainen aikaansaannosten ja erityisyyden tunnustamisen sfääri, joka esim. Hegelin mukaan on kansalaisyhteiskunta perheen ja valtion välissä.¹⁶ MacIntyrelle myös tämä kansalaisyhteiskunta on yksittäisyyden ja tarpeenalaisuuden tunnustamisen sfääri, mikä onkin hyvä näkökulma ottaa huomioon, mutta vastausta vaille jää tällöin kysymys yksilöiden aikaansaannoksiin perustuvasta itsesuhteesta ja erityisyyden tunnustamisesta.

Voisikin siis sanoa, että MacIntyre on täydentänyt analyysiään yksittäisyyden ja tarpeenalaisuuden huomioonottamisella, mutta jättänyt kuitenkin vastaamatta kuinka tarve (*need*), ansio (*desert*), riippumattomaan persoonuuteen liittyvä mahdollisuuksien tasa-arvo (*equality of possibilities*) sekä vaikkapa tietyllä tavalla riippumattomuuteen liittyvä omistusoikeus ja vapaa vaihto (*free exchange, entitlement*) saadaan yhdistettyä oikeudenmukaisuuden kriteeristöksi¹⁷. Poliittisella tasolla MacIntyren kirja onnistuu parhaiten perustelemaan meidän vastuutamme toisistamme, osoittamalla että kunkin kukoistaminen riippumattomana järjenkäyttäjänä ja riippuvaisena tarveolentona on mahdollista vain antamisen ja saamisen verkostoissa. Se ei kuitenkaan sisällä riittävää analyysiä siitä, miten tarpeiden, autonomian ja erityisten ansioitumisten keskinäisiin suhteisiin tulee normatiivisesti suhtautua.

¹⁶ Hegel 1994, §182-§256

¹⁷ *After Virtue*ssa (kpl 17) MacIntyre käsittelee kriittisesti sekä Nozickin että Rawlsin oikeudenmukaisuusteorioita, ja osoittaa, että niistä puuttuu itsenäinen ansion periaate. Walzerin *Spheres of Justice* on eräs yritys hahmottaa, kuinka eri periaatteet voivat olla samanaikaisesti voimassa eri sfääreissä.

KIRJALLISUUS

- Habermas, Jürgen (1996): *Between facts and norms : contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge (Mass.): MIT Press
- Hegel, G. W. F. (1994): *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, Luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Oulu: Pohjoinen
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kotkavirta, Jussi (1998): Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys. Teoksessa Kotkavirta & Laitinen (toim.): *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*.
- MacIntyre, Alasdair (1985): *After virtue: a study in moral theory 2.*, corr. ed. London: Duckworth
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court
- Taylor, Charles (1985a): *Philosophical papers 1. Human agency and language*. Cambridge: Cambridge University Press
- Taylor, Charles (1985b): *Philosophical papers 2. Philosophy and the human sciences*. Cambridge Cambridge University Press
- Williams, Bernard (1981): *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.