

MODERNI – POST – PASSÉ

Tutkielma tietokyvystä ja joistain sen juurista

1980–1990-luvun taitteen moderni-postmodernikeskustelussa

Riitta Koikkalainen
Filosofian pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2008
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

MODERNI, POST, PASSÉ.

Tutkielma tietokyvystä ja joistain sen juurista
1980–1990-luvun taitteen moderni-postmodernikeskustelussa

Riitta Koikkalainen
Filosofian pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2008
Jyväskylän yliopisto, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Sivuja 78

TIIVISTELMÄ

Tutkielmassa tarkastellaan kokoavasti Suomessakin 1980–1990-luvulla kuohunutta herättäneen moderni–postmodernikeskustelun episteemisen juonteen pääpuheenvuoroja sekä joitain niiden taustoja.

Kirjoituksessa lähdetään liikkeelle Jean-François Lyotardin esittämästä analyysistä länsimaisen tieteen ja tietämisen tilasta, mistä laskeudutaan tekstin varsinaisen karttaan, Jürgen Habermasin ja Jean-François Lyotardin väliin 1980-luvulla virittyneeseen tietokyvyn ykseys–moneus-keskusteluun. Sitten tarkastellaan joitakin heidän sanomistensa taustoja tarkoituksena ymmärtää moderni-postmodernikeskustelun historiaa ja sen sävyjä. Lopuksi käsitteen passé kautta kysytään sekä modernin tietokyvyn ykseyden että postmodernin tietokyvyn moneuden projekteja ja esitetään vaatimattoman tietokyvyn mahdollisuus.

Käsittelyn kartta piiryy kahden moderni-postmodernikeskustelun avaintekstin varaan. Jürgen Habermasin kirjoitus *Moderni – keskeneräinen projekti* sisältää tiivistetysti ne keskustelun keskeiset teesit, joihin modernin projektin katsottiin nojaavan. Toinen Habermasilta käytetty keskeislähde on *Theorie des kommunikativen Handelns I–II*. Jean-François Lyotardin *Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne (Vastaus kysymykseen: mitä postmoderni on?)* on puolestaan tiivis esitys postmoderniksi nimetyn ajattelun tavoista hahmottaa tuolloinen keskustelu modernin länsimaisen kulttuurin tilasta. Toinen Lyotardilta käytetty keskeislähde on *Tieto modernissa yhteiskunnassa*.

Kirjoitus on kokoava – ei kaiken kattava – katsaus episteemisestä moderni–postmodernikeskustelusta, sen päälinjoista ja taustoista. Esitystä eteenpäin vievät teoreetikot ovat Jürgen Habermasin ja Jean-François Lyotardin lisäksi, Immanuel Kant (keskeislähde *Kritik der Urteilskraft*), Max Weber (keskeislähde *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehende Soziologie*), Edmund Husserl (keskeislähteet *Logical Investigations I–II* ja *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology ja Ideas I*), Jacques Derrida (keskeislähteet *Of grammatology, Positioita ja Speech and Phenomena and Other Essays in Husserl's Theory of Signs*), Roland Barthes (keskeislähteet *Elements of semiology, Mythologies ja Tekijän kuolema Tekstin syntymä*), Jacques Lacan (keskeislähde *Écrits*) ja Julia Kristeva (keskeislähteet *Revolution in Poetic language ja The Kristeva Reader*).

Alkukielisiä lähteitä on esityksessä käytetty, mikäli niitä on ollut saatavilla.

Avainsanat: moderni, postmoderni, passé, tietokyky, subjekti; Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Immanuel Kant, Max Weber, Edmund Husserl, Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan, Julia Kristeva.

SISÄLLYSLUETTELO

Johdanto 4

I MODERNI – POST – PASSÉ 7

I 1. Modernin tietokyvyn pelistä, sen rajoista 10

I 2. Modernin tieteen kriteereistä, sen rajoista 11

II MODERNIN TIETOKYVYN PROJEKTISTA 13

II 1. Modernin tietokyvyn perusteista: Immanuel Kant 14

II 2. Modernin tietokyvyn eriytymisen prosessista: Max Weber ja Jürgen Habermas 16

II 3. Modernin tietokyvyn paradoksista 19

III FENOMENOLOGIA (POST)MODERNIN TIETOKYVYN RAJALLA 23

III 1. Fenomenologinen moderni ja tietokyky: Edmund Husserl 24

III 1.1. Fenomenologisen tietokyvyn intentionaalisuus
ja sen ykseyden paikka 26

III 1.2. Elämismaailma tietokyvyn toiminnan perustana 29

III 2. Fenomenologinen postmoderni ja tietokyky: Jacques Derrida 31

III 2.1. Tietokyvyn ongelma ja sen ratkaisu 33

III 2.2. Tietokyvyn ykseyden tavoittamisen mahdottomuus 35

IV POSTMODERNIN TIETOKYVYN PROJEKTISTA 38

IV 1. Kieli tietokyvyn toiminnan rajalla: Roland Barthes 40

IV 1.1. Tietokyky ja myytin toiminta 42

IV 1.2. Läpinäkymätön kieli tietokyvyn toiminnan kenttänä 46

IV 2. Tietokyvyn subjektin purku: Jacques Lacan 48

IV 2.1. Tietokyvyn subjektin tuntematon perusta 51

IV 2.2. Tietokyvyn subjekti kielen asettamana 54

V PASSÉN TIETOKYVYN PROJEKTISTA 58

V 1. Tietokyky puhuvassa subjektissa 60

V 2. Psykoanalyysi, subjekti ja identiteetti 62

V 3. Post vai passé? 64

VI LOPUKSI 66

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS 70

JOHDANTO

Esittelen yleisesti tekstini lähtökohdan ja rajaukset.

Moderni länsimainen kulttuuri, erityisesti tiede, näyttää perustuvan kahtiajakoon inhimillisen tietokyvyn eli tietäjän ja tietokyvyn toiminnan kohteen eli tiedetyn välillä. Tietäjää on nimitetty subjektiksi, tiedettyä objektiksi, ja tietämisen rajan on ajateltu modernissa kulkevan ihmisen ja luonnon välillä siten, että inhimillinen tietokyky paitsi asettaa niin myös asettamisessaan tietää luonnosta, luonnon. Myös tieto on ajateltu joko subjektiiviseksi tai objektiiviseksi. Subjektiivisella tiedolla on yleensä viitattu jokaisen ihmisen artikuloimattomaan tietoon, objektiivisen tiedon tunnusmerkeiksi on asetettu tiedon artikuloituminen, viestiminen ja yleispätevyyteen pyrkiminen. Objektiivinen tieto on siis itse asiassa ajateltu intersubjektiivisen kautta.

Näihin tietämisen tapoihin on suhtauduttu ristiriitaisesti. Toisaalta se, mikä on asetettu tietokyvyn kohteeksi (tiedetty, objekti, luonto) on nähty mekaanisena ja sokeana entiteettinä, johon vain inhimillisen tietokyvyn toiminta on voinut luoda järjestystä ja merkityksiä. Tiedetty eli objekti on ollut vallan kohde, ja vallitsemisen välineitä ovat olleet myytit, tieto, kieli, ja yllättäen myös tiedetty eli objekti itse. Subjekti(n) tietokyky on ollut objektin yläpuolella: 'henki' on voittanut 'aineen'. Toisaalta objekti ja objektiivisuus ovat olleet subjektin ja subjektiivisuuden yläpuolella. Vain se, mikä on kyetty kommunikoidaan, on tunnu(i)stettu mahdolliseksi tietämisen kohteeksi, ja vain se, mikä on kyetty kommunikoidaan, on tunnustettu tiedoksi. Subjektin myytin eli subjektivismiin lisäksi modernissa toimii siis myös objektin myytti eli objektivismi. Modernin projektissa on yhtä kaikki edellytetty, että merkitys perustuu tietokyvyn ykseyteen.

On myös esitetty, ettei tiedolla ole enää, jos on koskaan ollutkaan, perustaa, kohdetta eikä sisältöä, tietäjän on kaikkein radikaaleimmissa muotoiluissa hävinnyt: merkityksen perustana olisi moneuden loputon merkitysten leikki eikä tietokyvyn ykseyteen edes pitäisi pyrkiä. Tämänkaltaista ajattelua nimitetään postmoderniksi ja sen tietokyvyn projektia on nimitetty moneuden projektiksi.

Ajatuskulkuja, jotka näyttävät sijoittuvan edellä lyhyesti esittelemieni kahdelta näyttävän tradition väliin, kutsun passéajatteluksi. Siinä kysytään sekä modernin tietokyvyn

ykseyden että postmodernin tietokyvyn moneuden projekteja, ja niiden vastakkaisuus näyttää ylitetyn tai niistä on tehty synteesi. Modernin perinteen mukaisesti tietokyvyn prosessien (tieto, tietäminen, tietäjä) tähdellisyys tunnustetaan – passessa tietokyky ja sen prosessit ovat muutakin kuin sattumanvaraista merkitysten leikkiä, kuten kaikkein radikaaleimmissa postmodernin muotoiluissa väitetään. Mutta modernista eroten, postmodernin suuntaisesti, passessa todetaan, ettei maailmaa pidä pyrkiä alistamaan tietokyvyn ykseyden asettamuksen alle tai sen toteutumaksi. Passén epistemia on vaatimatonta: tietokyky ei aseta absoluuttista totuutta, mutta totuus on kuitenkin olemassa, sosiaalisesti välittyneenä, paikallisesti, merkityksellisenä. Sekä modernin että postmodernin projekteista passé eroaa siinä, että sen mielestä inhimillinen maailma ja oleminen ei perustu ainoastaan epistemiaan.

Nyt luettavana olevassa tekstissäni käsittelen suomalaisessakin tiedemaailmassa 1980–1990-luvulla ainakin pientä kuohuntaa aiheuttanutta moderni-postmodernikeskustelua sekä joitain sen taustoja. Nytemmin, vuonna 2008, suurimmat intohimot noiden sanojen ympärillä näyttävät jo laantuneen. Niistä on tullut eri tieteiden ja arkikielenkin yleissanoja, eikä niitä käytettäessä enää juurikaan viitata käsitteiden perusteisiin. Syytä kuitenkin olisi, sillä eri tieteenaloilla käsitteitä moderni ja postmoderni käytetään edelleen hieman eri merkityksissä, mistä aiheutuu herkästi ohipuhuntaa. Keskustelukumppanit saattavat puhua eri asioista vaikka käyttäisivät samoja sanoja.

Miksi kirjoittaa keskustelusta, joka ei enää näytä ajankohtaiselta tai käsitteistä, jotka ovat muuttuneet yleiskielen sanoiksi? Juuri siksi. Itsestäänselvyyksien taakse on aina syytä katsoa, ja se on usein hedelmällistä. Vaikkei keskustelu modernin ja postmodernin suhteesta olekaan enää niin kiihkeää kuin mitä se oli 1980–1990-luvulla, on sen aihe klassinen ja tärkeä: tuolloisessa moderni-postmodernikeskustelussa kyse oli ja on tietokyvystä; tiedosta, tietoisuudesta ja itsetietoisuudesta inhimillisenä toimintana. Keskeisimmin kysyttiin tietokyvyn ykseyttä ja sen viimekätiseksi toteutumisen paikaksi ajateltua subjektia. Ne ovat siis myös minun esitykseni keskeisin teema.

Kirjoituksessani kuljen moderni-postmodernikeskustelussa sellaisten teoreetikkojen kautta, joiden väitetään moderni-postmodernikeskustelun sisällä keskeisesti joko perustaneen, jatkaneen tai purkaneen modernin tietokyvyn ja sen subjektin tarinaa. En niinkään jää keskustelemaan heidän tekstiensä kanssa enkä enemmälti myöskään keskusteluta heidän

tekstejään keskenään, vaan ennemminkin heidän kauttaan esittelen moderni-postmodernikeskustelun sisältämää tietokykyä koskevaa pohdintaa, sen piirteitä ja joitakin sen juuria. Lähdän liikkeelle Jean-François Lyotardin esittämästä analyysistä länsimaisen tieteen ja tietämisen tilasta, mistä laskeudun tekstini varsinaisen karttaan, Jürgen Habermasin ja Jean-François Lyotardin väliin 1980-luvulla virittyneeseen tietokyvyn ykseys–moneus-keskusteluun. Sitten tarkastelen joitakin heidän sanomistensa taustoja tarkoitukseni ymmärtää moderni-postmodernikeskustelun historiaa ja sen sävyjä. Lopuksi tuon tekstiin käsitteen *passé*, jossa kysytään sekä modernin tietokyvyn ykseyden että postmodernin tietokyvyn moneuden projekteja ja esitetään vaatimattoman tietokyvyn mahdollisuus.

Olen rajannut esitykseni koskemaan lähinnä moderni-postmodernikeskustelun episteemiseksi nimeämäni linjaa. Jos puutun muihin, esimerkiksi yhteiskunnallisiin tai esteettisiin tarinan juonteisiin, tapahtuu se tietokyvyn ykseys–moneus kysymyksen kautta. Käsittelyni kartta piiryy kahden moderni-postmodernikeskustelun avaintekstin varaan. Jürgen Habermasin kirjoitus *Moderni – keskeneräinen projekti* sisältää tiivistetysti ne keskustelun keskeiset teesit, joihin modernin projektin katsottiin nojaavan. Jean-François Lyotardin *Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne (Vastaus kysymykseen: mitä postmoderni on?)* on puolestaan tiivis esitys postmoderniksi nimetyn ajattelun tavoista hahmottaa tuolloinen keskustelu modernin länsimaisen kulttuurin tilasta.

Kirjoitukseni on kokoava – ei kaiken kattava – katsaus episteemisen moderni-postmodernikeskusteluun. Seuraan keskustelun päälinjoja ja merkittävimpiä puheenvuoroja samalla niitä taustoittaen. Näillä rajauksilla esitystäni eteenpäin vieviksi teoreetikoiksi valikoituivat Jürgen Habermasin ja Jean-François Lyotardin lisäksi, heidän taustoistaan, Immanuel Kant, Max Weber, Edmund Husserl, Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan ja Julia Kristeva. Aivan kirjoitukseni lopussa pohdin vielä kerran syitä koko keskustelulle, ja esitän oman ymmärrykseni sen viestistä.

Alkukielisiä lähteitä olen esityksessäni käyttänyt, mikäli niitä on ollut saatavillani.

Kiitokseni käsikirjoituksen eri vaiheita lukeneille Juha Hakalalle, Reijo Vallalle ja Leena Kakkorille. Tekstistäni vastaan itse, mutta arvostan kommenttejanne ja tukeanne.

I MODERNI, POST, PASSÉ

Tässä luvussa tarkastelen lähemmin sanoja moderni, postmoderni ja passé sekä niiden suhteita. Jean François Lyotardin kautta esittelen modernin tietokyvyn peliä ja siihen liittyen modernin tieteen tekemisen rajoja.

Episteeminen projekti, jossa tähdätään inhimilliseen emansipaatioon ja jossa inhimillinen tietokyky ja sen toiminta ajatellaan maailmassa olemisen perustaksi ja joka tähtää objektin välittömään rationaaliseen hallintaan ja esittämiseen eli ykseyteen niin ajassa kuin tilassakin on filosofian historiassa nimetty valistuksen projektiksi. Sen katsotaan alkaneen 1700-luvun rationalismi–empirismi-keskustelusta. Nykykeskustelussa samaista pyrkimystä nimitetään modernin projektiksi.

Modernin projektin edustajiksi sanottuja ajattelijoina luonnehtii se piirre, ettei heidän mukaansa tietokykyä voi ajatella ilman, että samalla ajattelee tietokyvyn toiminnan sosiaalisia ulottuvuuksia: heidän mukaansa inhimillinen olento ei ole vain tietävä vaan myös toimiva olento, joka toiminnassaan välttämättä toteuttaa jotain arvoa. Toisin sanoen tietokykyä koskevat pohdinnat sisältävät aina myös moraalin ja etiikan kysymykset, ja modernin edustajien mukaan lopulta on niin, että oikeaa tietoa seuraa oikea käyttäytyminen. Inhimillinen oleminen perustuu (transsendenttiin) tietokykyyn, ja se puolestaan, näin modernin projektin edustajat väittävät, perustuu ykseyteen.

Sanalla postmoderni puolestaan on Suomessakin viimeistään 1980-luvulta lähtien viitattu käsityksiin, joiden mukaan tietokyvyn ykseyden esittäminen olisi mahdotonta: tietokyky ja siihen liittyvät prosessit, esimerkiksi tietäjä ja tiedon kohde, on väitetty havaitun abstraktioiksi, jotka ovat jo ohi tai vasta tulossa. Myös postajattelijat tunnustavat etiikan ja moraalin kysymysten punoutuvan tietokykyyn, mutta modernin edustajista poiketen heidän mukaansa tietokyvyn ykseyden esittämiseen ei pidä edes pyrkiä – tuo pyrkimys olisi heidän mukaansa moraalisesti ja eettisesti kestävä ja johtaisi äärimmilleen vietyä diktatuuriin. Kärjistäen postmodernin leiman saaneet ajattelijat toteavat, ettei yhtä ainoaa absoluuttisen oikeaa perustaa millekään tietokyvyn asettamukselle voida esittää. Inhimillinen oleminen, myös tietokyky, perustuu heidän mukaansa moneuteen.

Passé-sanalla¹ viitataan ajatuskulkuihin, jotka näyttävät sijoittuvan modernin ja postmodernin väliin, tai joissa on tehty molemmat ylittävä synteesi. Niiden mukaan tieto, tietäminen ja tietäjä sekä näiden prosessien kohteet ovat kyllä aidosti olemassa muutoinkin kuin vain merkityksen leikkinä, vaikkapa niin, että tietäjä tietää tietävänsä, mutta ei välttämättä kykene kommunikoimaan tietonsa sisältöä ainakaan ilman, että syyllistyisi repressiivisen vallan käyttöön. Erona moderniin on, ettei inhimillistä, so. ihmiselle mahdollista, maailmaa heidän mukaansa voi asettaa eikä pidä pyrkiäkään asettamaan kokonaisuudessaan tietokyvyn ykseyden alaisesti, alaisuuteen. Tietokyvyn ja tietämisen prosessit ovat kuitenkin tärkeitä, näkymättömän näkyväksi tekeminen tähdellistä. Passéssa tietokyvyn ykseys ja moneus elävät toisissaan, eivät toistensa vastakohtina.

Ajatus ykseydestä – ja samalla moneudesta – on siis mukana sekä modernin, postmodernin että passén muotoiluissa. Modernin projektin edustajien puhe ykseyden puolesta olisi tautologista hokemista, ellei olisi olemassa jännitettä ykseyden ja moneuden välillä. Post- ja passéajattelijoiden moneuden korostaminen olisi mahdotonta, ellei taustalla olisi ajatusta ykseydestä, johon moneus on suhteessa. Se, mikä erottaa modernin, postmodernin ja passén ei ole myöskään lineaarinen historiallinen aika, vaan suhtautuminen ykseys–moneus-keskusteluun.

Myös modernin teoreetikoiksi nimitetyt ajattelijat tunnistavat moneuden, mutta he etsivät uutta ykseyttä. Moderni-postmodernikeskustelun yhdessä avaintekstissä, *Moderni – keskeneräinen projekti* Jürgen Habermas (1929–) tuomitsee nostalgisen kaipuun menneisyyden (kuvitteelliseen, RK) ykseyteen, se on hänen mielestään hedelmätöntä vanhakonservatiivisuutta (Habermas 1989, 111). Niin kutsuttu postmoderni ajattelijat, esimerkiksi vaikkapa käsitteen yleiseen filosofiseen keskusteluun tuonut Jean-François Lyotard (1924–1998)², myöntää omassa avaintekstissään *Réponse à la question: qu'est-ce*

¹ Jürgen Habermas (1929–) käyttää sanaa passé ironisoidessaan postajattelijoiden muotoiluja: ”Onko moderni niin passé kuin postmodernistit väittävät?” (Habermas 1989, 96.) Itse suhtaudun sanaan ja Habermasin kysymykseen vakavissani – se motivoi koko tämän kirjoitukseni.

² Lyotard toteaa, että postmodernismi-käsite on alun perin kotoisin Yhdysvalloista, sotien välisestä kirjallisuudentutkimuksesta. Toisen alkuperän hän kertoo löytäneensä Italian ja muun Euroopan arkkitehtuurin lähiperinteestä. Sana postmodernismi on otettu hänen mukaansa käyttöön 1960–1970-lukujen vaihteessa, ja se on merkinnyt tuolloin, että moderni katsomuksen periaatteet oli hylätty, koska arkkitehtuuri ei enää tuossa vaiheessa merkinnyt kunnianosoitusta kenellekään tai millekään, kuten aiemmin oli ollut laita. Postmoderni -sanan Lyotard kertoo kohdanneensa ensi kerran amerikkalais-egyptiläisellä kirjallisuudentutkijalla Ihab Hassanilla (1925–). Lyotard itse käyttää sanaa ironisessa mielessä: ”Itse postmodernismin käsite on ristiriitainen: siinä ei ole mitään mieltä. Sana postmoderni ei sano mitään.

que le postmoderne? (Vastaus kysymykseen: *Mitä postmoderni on?*)³, että ykseys on ehkä olemassa, ja että me voimme kenties ajatella sitä, mutta hän kuitenkin kieltää ykseyden esittämisen mahdollisuuden (Lyotard 1982, 367). Esimerkiksi ”nyt” voidaan esittää vasta seuraavassa hetkessä, samoin ”tapahtuu” (Pulkkinen, 1989, 141).

Yksi post- ja passéajattelijoiden lempiteemoista onkin ajatus käsitteen ironiasta. Nimeämme jonkin objektin, koetamme saada sen hallintaamme jonkin käsitteen avulla. Samalla se kuitenkin pakenee meitä, jo nimetessämme tajuamme, että objekti on jotain muutakin kuin miksi sitä nimitämme. Post- ja passéajattelijat kyseenalaistavat ajatuksen absoluuttisesta normista, koskipa se sitten käsitettä, kieltä, tai mitä muuta (sosiaalista) järjestelmään tahansa.

Lyotard pitää pyrkimystä ykseyden esittämiseen terrorina, millä hän tarkoittaa tilannetta, jossa joku uhataan sulkea sen kielipelin ulkopuolelle, jota hänen kanssaan pelataan. Uhkauksen kohteeksi joutunut vaikenee tai hyväksyy konsensuksen, ei sen vuoksi, että hänen olisi osoitettu olevan väärässä, vaan siksi, että häneltä uhataan viedä oikeus osallistua peliin (Lyotard 1985, 100). Vaikka käsitettä ja käsitettävää ei voi täysin erottaa toisistaan, ei niitä voi täydellisesti sovittaa yhteen – kokonaisuuden hinta on väkivalta ja kauhu (Lyotard 1982, 367). Se, mitä Lyotardin mukaan (Pulkkinen 1989, 140–141) voidaan tehdä, ja mikä on sallittua, on viitata esittämättömään.

Lyotard toteaa, ettei aito kriittinen ajattelu voi kuitenkaan pysähtyä tuntemattoman myöntöön: on asetettava kyseenalaiseksi myös teesi esittämisen mahdottomuudesta. Esittämisen raja on rikottava ja tuotava esittämätön esittämisen piiriin. Näin ajateltuna postmoderni voidaan siis ymmärtää pysyväksi modernin syntymisen tilaksi. Lyotard ei jää lepäämään tähänkään huomioon, vaan korostaa, ettei postmoderni voi lakata kyselemästä. Jos postmoderni jotakin on, on se kokeilun ja rajansiirtämisen projekti. Jatkuvasti on tehtävä tiettäväksi, että on olemassa jotakin, mitä ei voi esittää, vaikka esittämisen rajaa voidaankin siirtää. Postmodernin tietokyvyn prosesseissa vahvistuu sääntöjä sille, mikä

Moderni (nykyaikainen) on tätä päivää, mutta postmoderni on vasta huomenna, eikä huomista voi kuvata.” (Berger 1985.)

³ Lyotardin teksti *Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?* on ilmestynyt alun perin Critique-lehden huhtikuun, ei helmikuun 1982 numerossa, kuten väitetään Kotkavirran ja Sirosen toimittamassa *Moderni–postmoderni*-kirjassa (1989, ensimmäinen painos 1986), jossa Lyotardin tekstin suomennos on julkaistu.

tulee olemaan tehty. Lyotardin tarjoama postmoderni on siis modernin tulemista, esittämättömän esittämistä ja menneen futuuria. (Lyotard 1982, 365–367.)

I 1. Modernin tietokyvyn pelistä ja sen rajoista

Kielipelin käsite, jota myös Lyotard käyttää, on kotoisin itävaltalaiselta filosofilta Ludwig Wittgensteinilta (1889–1951). Laajassa mielessä hän tarkoittaa kielipelillä kieltä kokonaisuudessaan ja kaikkia siihen liittyviä toimintoja. Suppeammin määriteltynä kielipelit ovat jokapäiväisen kielen osajärjestelmiä ja yksilöllisiä kielen käyttötapoja. (Aaltola 1985, 19–23.) Käyttäessäni tässä esityksessä sanaa kielipeli viitataan sanan laajempaan merkitykseen.

Niin kutsutussa moderni–postmodernikeskustelussa⁴ useimmin esiin nousevia kielipelejä ovat denotatiivinen, preskriptiivinen, pragmaattinen ja esteettinen kielipeli. Ensimmäinen näistä on leimallisesti modernin tieteen kielipeli, ja sen areenana on kysymys totuudesta (’objektiivinen’ eli intersubjektiivinen tieto). Preskriptiivinen kielipeli on etiikan alueen peli, ja pragmaattinen kielipeli liikkuu ulottuvuudella tehokas–tehoton. Esteettisen kielipelin on ajateltu keskittyvän nimenomaan taiteen alueen kysymysten käsittelyyn, mutta esteettisen tietokyvyn tapaan kohdata maailmaa on havahduttu myös esimerkiksi tieteiden harjoittamisen piirissä.

Lyotardin ja, kuten myöhemmin nähdään, monen muunkin tässä tekstissä käsittelemieni ajattelijoiden mukaan pragmaattinen kielipeli on länsimaisessa kulttuurissa imaussut sekä denotatiivisen että preskriptiivisen kielipelin sisäänsä. Wolfgang Welsch (1944–) ehdottaa, että esteettinen tietokyky tarjoaisi mahdollisuuden sen välimatkan ottamiseen, mikä tieteelle on välttämättömyys, mikäli se mieli olla kriittinen (Welsch 1991b, 36–54). Mutta jos esteettinen ajatellaan sellaiseksi tietämisen ja maailman kohtaamisen tavaksi, missä maailma havaitaan (tiedetään) ilman intressiä (vrt. myöhemmin tässä esitelmässä

⁴ Tämä keskustelu on kovin samankaltaista kuin keskustelu refleksiivisestä modernista, katso esimerkiksi Beck, Giddens & Lash. 1994. *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Polity: Cambridge. Refleksiivisellä modernilla tarkoitetaan tiedepuheessa karkeasti sanoen sitä, että moderni (tieteenharjoittaminen) on oppinut tuntemaan rajansa eikä kuvittele enää olevansa kaikkivoipa. Myös esimerkiksi Wolfgang Welsch (1991a) kyseenalaistaa Lyotardin tavoin koko jaottelun moderniin ja postmoderniin.

Kantin arvostelukyky s. 12 ja Husserlin fenomenologian kohteen intressitön kuvailu s. 27), ei tämä ole mahdollista: tahto kritiikkiin on jo intressi.

I 2. Modernin tieteen kriteereistä, sen rajoista

Kirjassaan *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*⁵ Lyotard (1985) esittää tiukan puheenvuoron modernista länsimaisesta tieteenharjoittamisesta. Hänen mukaansa modernissa subjektiivinen ja objektiivinen tieto on erotettu toisistaan, ja vain jälkimmäistä pidetään pätevänä tietona. Tieteellinen tieto pitäytyy modernissa omaan itseensä, torjuu muut kielipelit, ja näin tehdessään esiintyy ikään kuin olisi erillään muusta yhteiskunnasta.

Moderni tiede edellyttää, että sen lausumat ovat joko verifioitavissa tai falsifioitavissa; lausumien tulee aina olla perusteltuja. Ne eivät ole koskaan päteviä vain siksi, että ne esitetään (Lyotard 1985, 44). Tämä perusteiden vaatiminen on tuonut modernin tieteenharjoittamisen legitimaation ongelman ääreen: omien sääntöjensä mukaan tiede ei voi itse legitimoida itseään. Se, että jostakin asiasta esitetty väite on yhtäpitävä samasta asiasta aikaisemmin esitettyjen väitteiden kanssa (koherenssiteoria) ei vielä takaa väitteen totuutta: ei ole mitään takeita siitä, että aiemmin esitetyt väitteet olisivat tosia. Vastaavasti aiempien väitteiden kanssa ristiriidassa oleva lausuma ei itsessään kumoa aiempien väitteiden paikkansapitävyyttä. Moderni tiede vaatii aina perusteluja. Viime kädessä, näin Lyotard (1985, 46–48) väittää, modernin tieteen tieto saa totuutensa itsensä ulkopuolelta, kertomuksista – jotka tieteelle itselleen ovat ei-tietoa.

Ellei tiede turvaudu johonkin itsensä ulkopuolella olevaan, se joutuu itse olettamaan itsensä, ja sortuu näin kehäpäätelmiin – jotka se itse tuomitsee. Lyotardin (1985, 63) mukaan tiede lankeaa kehään myös legitimoidessaan itsensä ”kertomusten” avulla. Spekulaatiiviset tieteen legitimaatioyritykset, kuten esimerkiksi Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1770–1831) systeemi, ovat Lyotardin mielestä vain tieteen pelin sääntöjen kokonaisuuden määrittelyä. Kun hyväksyy tietyt säännöt, voi osallistua peliin. Lyotard toteaa, että tiede on lopulta kykenemätön legitimoimaan sen enempää omaa kuin muidenkaan alueiden kielipelejä. Mikään ei esimerkiksi osoita, että niin kutsutusti todesta

⁵ Alkukielinen teos: Jean-François Lyotard. 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Éditions de Minuit: Paris.

tieteellisestä lauseesta seuraisi eettinen/moraalinen hyvä. (ibid.) Totuuden koherenssiteoria ei siis tarjoa riittäviä takeita väitteen totuudesta. Lyotard kritisoi myös korrespondenssiteoriaa – siinä ei oikeastaan edes yritetä sanoa mitään siitä, mitä totuus on, mutta sitä kuitenkin käytetään totuuden kriteerinä, vaikka se ei ole riittävä eikä edes perusteltavissa, sillä aistit ovat rajallisia ja pettäviä (Lyotard 1985, 70).

Se, mikä modernissa Lyotardin mielestä viime kädessä legitimoitua tiedon, on pragmaattinen kielipeli, joka siis on nielaissut sisäänsä denotatiivisen kielipelin. Jos esitetyn väitteen perusteella voidaan käytännössä toimia tehokkaasti, on se silloin tosi. Lyotardin mukaan pragmaattinen modernissa tarkoittaa tehokkuutta lähinnä teknologian ja pääoman kannalta. Modernissa länsimaisessa yhteiskunnassa eletään hänen mukaansa teknologisen-taloudellisen imperatiivin aikaa, jossa teknis-tieteellinen idea toteutetaan jos se kannattaa toteuttaa. Vielä pitemmälle: Inhimillisen toiminnan mielekkyys mitautuu länsimaisessa kulttuurissa viime kädessä kaikilla elämänsäalueilla pragmaattisen kielipelin sisällä. Rikkaus, totuus ja tehokkuus ovat samastuneet, ja tässä prosessissa myös tiedosta ja tieteestä on tullut (taloudellisen) vallan välineitä. (Lyotard 1985, 71.)

II MODERNIN TIETOKYVYN PROJEKTISTA

Huomaan, että modernin tietokyvyn on alusta pitäen ajateltu olevan jakaantuneen. Palaan puhuntaan, jonka mukaan moderni tiede on kriisissä ja yritän hahmottaa syitä tapahtuneelle; esittelen modernin tietokyvyn paradoksin.

Lyotardin käsitys modernin tieteen ja tietämisen kriisistä oli osaltaan kommentti jo mainitsemani Jürgen Habermasin ajatuksiin⁶. Habermasia kutsuttiin Suomessakin 1980–1990 -luvun taitteessa käydyssä moderni-postmodernikeskustelussa modernin projektin viimeiseksi puolustajaksi (Eräsaari & Kotkavirta 1989, 91–94); Lyotard (1982, 358) esiintyi ja esitettiin kerkeästi hänen vastakeskustelijanaan, postmodernin kannattajana. Heidän väliinsä virinneessä keskustelussa puhunnan alla on pohjimmiltaan inhimillinen tietokyky, sen jakaantuneisuus ja se, mitä tietokyvyn jakaantuneisuus on merkinnyt ja merkitsee länsimaiselle modernille inhimilliselle olemiselle.

Ajatukset inhimillisen tietokyvyn jakaantuneisuudesta eivät ole millään tavoin uusia: tarkastelemani 1980–1990-luvun episteemisen moderni–postmodernikeskustelun yksi eittämättä syvimmistä juurista löytyy 1700-luvulla käydyin empirismi–rationalismi-kiistan ratkaisuyrityksestä, modernin filosofian perustajaksikin kutsutun Immanuel Kantin (1724–1804) käsityksistä inhimillisestä tietokyvystä ja sen toiminnan eri osa-alueista⁷. Moderni–postmodernikeskustelun episteemisen juonteen toinen, erityisesti Habermasin ajatteluun suuresti vaikuttanut ajattelijana on ollut uskantilainen taloustieteilijä ja sosiologi Max Weber (1864–1920) ja hänen tarkastelunsa modernin tietokyvyn jakaantuneisuudesta ja sen yhteiskunnallisista seurauksista.

⁶ Suomeksi Habermasin keskeisiin 1980-luvun teemoihin voi tutustua: Habermas, Jürgen. 1987. Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981–1985. Valinnut ja suomentanut Jussi Kotkavirta. Gaudeamus: Helsinki.

⁷ Kantin muotoilujen syntymiseen on vaikuttanut – tietenkin – paitsi keskustelut filosofian tradition kanssa niin myös aikalaiskeskustelu. John Locke (1632–1704) väitti, että tietoisuuden ideat ovat kotoisin kokonaan aistikokemuksesta ja ettei yhtään myötäsyttyistä puhtaasti ajatteluun perustuvaa ideaa ole – tätä ajatusta Kant ei hyväksy. Sen sijaan Kant on Locken kanssa samaa mieltä siitä, ettei ihmisen ole mahdollista tietää, mitä ihmisen ulkoinen todellisuus sinänsä on: Inhimillinen tieto perustuu Kantin mukaan ulkomaailman olemassaoloon, mutta inhimillinen tietokyky ei voi tietää siitä mitä maailma sinänsä (das Ding an sich) on, havainnot välittyvät aina ajattelun ja sen rakenteiden (Kant erotti kaikkiaan kaksitoista eri kategorialausta) kautta. David Humelle (1711–1776) Kant antoi mainesanat, joiden mukaan Hume herätti hänet dogmaattisesta unesta: Humeen mukaan järki on vain tietynlainen mielentila, ja ihmisen moraalista toimintaa säätelevät mielikuvituksen tuottamat uskomukset, joilla ei ole teoreettista arvoa. Tätä Kant ei voinut mitenkään hyväksyä; myös moraalilla on Kantin mukaan tietokyvyn toiminnan alaista.

II 1. Modernin tietokyvyn perusteista: Immanuel Kant

Jo René Descartes (1596–1650) oli asettanut subjektin rationaalisuuden – tietokyvyn – inhimillisen olennon perimmäiseksi ominaisuudeksi (1956, Metodien esitys 4, 33–39). Niin ikään hän oli leikannut hengen ja aineen (1956, Metafyysisiä mietiskelyjä 6, 135–151), sielun ja ruumiin (1956, Metodien esitys 4, 33–39) sekä järjen/ration ja ei-järjen/ei-ration (1956, Metodien esitys 4, 39) toisistaan erillisiksi maailmoiksi. Descartesilla kaiken, myös tietämisen, ykseys kuitenkin vallitsi Jumalan idean kautta (1956, Metafyysisiä mietiskelyjä 109–116, Metodien esitys 4, 35–37). Kant laskeutuu sekulaarimpaan maailmaan ja tulee näin aloittaneeksi valistuksen projektin. Hän rajaa brittiläisten empiristien tavoin tarkastelunsa koskemaan inhimillistä tietokykyä⁸ ja sen toimintaa. Oleellista Kantin tietokyvyn pohdintoja tarkasteltaessa on muistaa se, että Kantin mielestä ihminen ei voi tietää asioista itsestään (das Ding an sich) mitään, vaan vain siitä, kuinka asiat ihmiselle ilmenevät; kun Kant puhuu luonnosta hän tarkoittaa siis luontoa ihmiselle ilmenevänä, ei välittömästi tietoisuudelle(/-ssa) itsessään olevana (itsensä tietoisuudessa paljastavana).

Kolmannen kritiikkinsä (*Kritik der Urteilskraft*) alussa Kant esittää tiivistetysti oman filosofisen systeeminsä, jonka mukaan inhimillinen tietokyky on jakaantunut teoreettiseen, käytännölliseen ja esteettiseen alueeseen; Kantin tietokyvyn ilmenemisalueita ovat (Kant 1990, EKV 60–61; 110):

- 1.) Puhdas järki, joka tietää objekteista välineinä ja on luonteeltaan teknis-pragmaattinen ja jonka toiminta-alue on luonto;
- 2.) Arvostelukyky, joka tietää objekteista ilman intressiä; se on esteettinen kyky, ja välittää teoreettisen ja käytännöllisen järjen välillä ja sen toiminta-alue on taide; sekä
- 3.) Käytännöllinen järki, joka tietää sosiaalisesta, on vapauden ja moraalisen valinnan maailma, ja on luonteeltaan moraalipragmaattinen, sen toiminta-alue on moraalitieteet.
(Kant 1990, 110.)

⁸ Kant ei kuitenkaan kieltänyt Jumalan olemassaoloa: Kantin mielestä käytännöllinen (moraalinen) järki vaatii, että on olemassa ehdoton oikeudenmukaisuus, jonka perusteella hyvä ja paha saavat palkkansa. Näin ei tämän puoleisessa maailmassa välttämättä käy, ja sen vuoksi on oltava kuolemanjälkeinen maailma, missä oikeudenmukaisuus lopulta tapahtuu. Tästä seuraa Kantin mukaan, että inhimillinen sielu on kuolematon, ja oikeudenmukaisuudella on oltava toimeenpanija, joka on Jumala.

Teoreettinen tietokyky eli puhdas järki (die reinen Vernunft) objektivoi kohteensa ja käsittelee sitä välineenä – se on luonteeltaan teknis-pragmaattista ja manipulatiivista. Puhdas järki tietää luonnosta ja luonnonlaeista (jotka ihminen on itselleen asettanut), ja luonto on jotakin, mikä on sekä ihmisessä että hänen ulkopuolellaan. Toinen tietokyvyn ilmenemismuoto on Kantilla käytännöllinen järki (die praktischen Vernunft). Sen alaan kuuluvat suhteet toisiin moraalisiin olentoihin; se on moraalisen toiminnan alue, johon kuuluu vapaus. Tietäminen sinänsä ei Kantilla ole hyvää eikä pahaa. Mutta koska ihminen ei ole vain tietävä, vaan myös suhteessa toisiin toimiva olento, ja hän tuossa toiminnassaan toteuttaa välttämättä jotain arvoa, on hänellä oltava myös tietokyvyn muoto, joka kykenee esittämään eettisiä arvostelmia. Toiminnassaan ihminen voi valita hyvän ja pahan, ja koska hän voi valita hyvän, täytyy hänen se myös tehdä: ”Sinä voit, siksi sinun pitää.” Moraalisen arvostelman kohteena on Kantin mukaan teko, joka on tehty vapaana luonnonympäristön, itsessä olevien luonnollisten halujen ja sosiaalisen ympäristön paineista. (Kant 1990, EKV 9–15.)

Ihminen pystyy siis Kantin mukaan tietämään luonnosta ja manipuloimaan sitä puhtaan järjen avulla; tämä toiminta kohdistuu nimenomaan luontoon. Ihminen pystyy myös tahtomaan hyvää ja toimimaan eettisesti käytännöllisen järjensä avulla, mutta sellaisenaan tämä mielenkyky rajoittuu moraalisten olentojen, Kantilla ihmisten, maailmaan. Hän halusi kuitenkin tehdä filosofisesta systeemistään täydellisen, ja järjestelmänsä vuoksi postuloi kolmannen tietokyvyn muodon, joka välittää luontokäsitteiden ja moraalikäsitteiden välillä. Tätä välittävää tekijää Kant nimittää arvostelukyvyyksi (die Urteilskraft)⁹, ja se on subjektissa oleva esteettinen periaate, joka mahdollistaa tietämisen objekteista ilman intressiä, arvostelukyky tietää kohteista haluamatta tehdä niille tai niistä mitään. Sen avulla havaitaan (luonnon)objekti, miltä osin se on yhteydessä puhtaan järjen alaan, mutta objektia kohtaan ei ole manipulatiivista intressiä, mikä seikka luo yhteyden käytännöllisen järjen alaan. (Kant 1990, EKV 18–21; 84–87.)

⁹ Arvostelukyky sisältää Kantilla esteettisen ja ylevän momentit. Esteettisessä havainnossa havaittu herättää intressitöntä mielihyvää ja arvostusta, ylevä herättää itseensä (kohteeseensa) ilman mielihyvän momenttia. Habermas näyttää ainakin Lyotardin mukaan jättävän huomiotta tämän ulottuvuuden Kantin ajattelussa: Lyotardin mukaan (Berger 1985, Lyotard 1982, 363–364) ylevän estetiikka osoittaa ettei Kant oletanut tietokyvyn sulkeutuvan täysin itseensä.

II 2. Modernin tietokyvyn eriytymisen prosessista: Max Weber ja Jürgen Habermas

Moderni-postmodernikeskustelun toisessa avaintekstissä Moderni – keskeneräinen projekti Habermas (1989, 102) kirjoittaa, että historian saatossa Kantin aloittama valistuksen, sittemmin modernin, projekti on muotoutunut eriytymisen prosessiksi, jossa edellä lyhyesti esittelemäni Kantin luonnehtimat inhimillisen tietokyvyn ja sen toiminnan eri osa-alueet – tiede, taide ja moraalit – ovat irtautuneet toisistaan ja luoneet omat instituutionsa.

Eriytyminen ei Habermasin mukaan ole tapahtunut vain näiden tietokyvyn muotojen, instituutioiden ja toiminta-alueiden välillä, vaan ne ovat irtautuneet myös ihmisten kokemasta arkipäivän maailmasta, jota Habermas kutsuu Edmund Husserlilta (1859–1938) peräisin olevalla sanalla elämismaailma¹⁰ (Lebenswelt; katso s. 26–28). (Habermas 1981, 182–228; 584–591.)

Habermasin mukaan elämismaailman rinnalle on kehittynyt ”systeemi”, formaalitaloudellinen järjestelmä, joka on kiinnostunut vain toiminnan tehokkuudesta pääoman kannalta. Systeemin välineellinen järki on modernissa tullut vallitsevaksi järjeksi, ja se on tunkeutunut sekä elämismaailmaan että eri instituutioiden sisään: myös taiteen arvo asetetaan modernissa sille itselleen vieraasta perustasta käsin, ja viime kädessä moraalisetkin keskustelut pohjautuvat välineellisen järjen periaatteisiin. (Habermas 1981, 447–488; 1989, 102–103.) – Tässä kohtaa Habermas ja Lyotard ovat siis toistensa kanssa samoilla linjoilla.

Habermas erottaa modernissa kaksi rationaalisuuden (tietokyvyn) muotoa: kognitiivis-instrumentaalisen ja kommunikatiivisen. Käsitteet esiintyvät nykyään tunnetussa muodossaan ensimmäistä kertaa Habermasin vuonna 1981 julkaistussa suurteoksessa *Theorie des kommunikativen Handelns*.

¹⁰ Habermasin mielestä (1981, 182–183 ja 197–198) Husserl ei ole onnistunut ratkaisemaan elämismaailman käsitteen suhdetta intersubjektivisuuteen; Husserlin elämismaailma jää Habermasin mielestä abstraktiksi käsitteeksi jonka kautta kyllä voi analysoida inhimillistä maailmaa mutta joka ei ole intersubjektivinen sanan aidossa mielessä. Habermas hakee lisäavujä käsitteeseen Georg Herbert Meadin (1863–1931) intersubjektivisuuden käsittelystä. Meadille yksilö ja yhteiskunta ovat erottamattomia: yksilöt ymmärtävät itseään vain olemalla yhteisöllisesti vuorovaikutuksessa muiden kanssa; mieli, minä ja yhteiskunta eivät ole toisistaan erillisiä rakenteita.

Kognitiivis-instrumentaalaisella rationaalisuudella Habermas viittaa subjektin ja objektin väliseen tiedolliseen suhteeseen, jossa subjekti tietää objektista välineenä. Tämä rationaalisuuden muoto rajoittaa toiminnan rationaalisuuden ainoastaan tietokyvyn subjektiin nähden ulkomaailmaa koskevien käsitysten totuuteen ja siihen suhteessa olevan toiminnan tehokkuuteen, ja on siis noussut modernissa vallitsevaksi tietokyvyn muodoksi. Kommunikatiivinen rationaalisuus on luonteeltaan sosiaalista, argumentaatio ei rajoitu yksinomaan totuuden (objekteista) osoittamiseen, vaan siihen kuuluu myös keskustelu moraalipragmaattisista kysymyksistä (Kangas 1987, 18; Habermas 1981, 531–534).

Edellä kuvatut Habermasin ajatuskulut ponnistavat paitsi hänen akateemisesta kodistaan, Kriittisen koulukunnan¹¹ opeista, niin myös pitkälti 1800–1900-lukujen taitteessa eläneen saksalaisen uskantilaisen taloustieteilijän ja sosiologin, Max Weberin modernia tietokykyä koskevista pohdinnoista (Habermas 1981, 239–246). Niistä Habermasin ja koko moderni-postmodernikeskustelun kannalta keskeisimpiä ovat Weberin toiminnanteoriassaan esittelemä rationaalisuuden (tietokyvyn) nelijako ja siihen liittyen jako substantiaalisen ja formaalin rationaalisuuden välillä.

Weberin muotoileman toiminnanteorian mukaan inhimillistä toimintaa voidaan tarkastella neljänlaisen rationaalisuuden käsitteen kautta: toiminta voi olla päämäärärationaalista (zweckrational), arvorationaalista (wertrational), affektiivisesti (affektuel) rationaalista ja traditionaalisesti (traditional) rationaalista.

Päämäärärationaalisuus koskee keinojen valintaa mitä tahansa päämäärää silmällä pitäen. Sen alaisessa toiminnassa päätetään, mitkä keinot vallitsevissa oloissa vievät mahdollisimman tehokkaasti ja järkevästi tiettyyn päämäärään. Tämä rationaliteetin (tietokyvyn) muoto ei ota kantaa siihen, onko päämäärä moraalisesti arvokas vai ei. Sitä

¹¹ Kriittinen koulukunta muodostui 1930-luvun alusta lähtien Frankfurt am Mainissa sijaitsevan Institut für Sozialforschungissa (perustettu 1923) toimineiden filosofien ja yhteiskuntateoreetikoiden ympärille. Keskushahmoja olivat vuonna 1931 instituutin johtajaksi noussut Max Horkheimer (1895–1973) ja Theodor Adorno (1903–1969). Virikkeitä koulukunnan ajattelijoiden on sanottu saaneen erityisesti Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1770–1831), Karl Marxin (1818–1883) ja Sigmund Freudin (1856–1939) tuotannosta. Muita tunnettuja koulukunnan edustajiksi mainittuja ajattelijoina ovat muun muassa Herbert Marcuse (1898–1979), Erich Fromm (1900–1980) ja Walter Benjamin (1892–1940). Kansallissosialistien valtakauden ajan koulukunnan edustajat viettivät pääasiassa Yhdysvalloissa. Koulukunnan edustajat arvostelivat modernia teollisuus- ja massayhteiskuntaa, joka toimii heidän mukaansa instrumentaalitekniikan järjen periaatteiden ohjaamana. – Omassa esitelmässäni en lähde seuraamaan tätä polkua (post)modernikeskustelussa pitemmälle. On kuitenkin mainittava, että erityisesti Adorno ja Benjamin asettuivat omassa tuotannossaan ankarasti vastustamaan todellisuuden totaalista hallinnan pyrkimyksiä – molempien muotoilut ovat olleet esimerkiksi Lyotardin taustalla tämän arvostellessa ankarasti Habermasin (Adornon entisen oppilaan) ykseyden projektia.

voidaan siis kutsua teknis-pragmaattiseksi tai lyhyemmin tekniseksi järjeksi. Arvorationaalisuudessa toiminta määräytyy tietoisesti vallituista arvoista käsin, ja sen alaisuudessa pohditaan yksilön suhteita muihin yksilöihin. Sitä voidaan siis pitää moraalis-pragmaattisena järjen muotona. Affektiivinen rationaalisuus ei ole Weberille aito rationaalisuuden muoto; tunne ei ole tietoisesti valittu asenne eikä se muuta maailmaa. Weber kyseenalaistaa myös traditionaalisen rationaalisuuden arvon, hänen mukaansa traditionaalisen rationaalisuuden ohjaama ihminen toimii automaattisesti, perinteiden ohjaamana, ilman, että tiedostaa noudattavansa jotakin sääntöä.¹² (Weber 1980, 12–13.)

Formaali rationaalisuus (die formale Rationalität) on nimensä mukaan muodollinen luonteeltaan, se ei ota kantaa toiminnan tai sen seurausten moraalisiin sisältöihin; se ei tarkoita vain päämäärärationaalisuuden teknis-pragmaattista rationaalisuutta, vaan se on ennen kaikkea abstrahoivaa ja kalkyloivaa järkeä. Formaali rationaalisuus redusoi laadun määräksi, ja näin tehdessään se karkottaa toiminnasta moraalin (Weber 1980, 44; Gronow 1987, 12–13). Substantiaalinen rationaalisuus (die materiale Rationalität¹³) puolestaan suuntautuu laadullisten ja erityisten arvojen mukaan. Sen alaan kuuluu muun muassa oikeudenmukaisuuden periaate, jota kohtaan formaali rationaalisuus on välinpitämätön. – Weberille oikeudenmukaisuuden kriteereiksi eivät riitä yksilön etuun eivätkä sen toteuttamiseen liittyvät hedoniset tai utilitaristiset motiivit; ne kuuluvat Weberillä päämäärärationaalisuuden ja sitä kautta siis formaalin rationaalisuuden piiriin. (Weber 1980, 45; Gronow 1987, 17–20.)

Weberille modernin länsimaisen kulttuurin tragedia onkin formaalin ja substantiaalisen rationaalisuuden yhteismitattomuus. Tieteen, ja Weberin katsannossa siihen liittyvän teknisen rationaalisuuden, täydellistyminen ei takaakaan esimerkiksi oikeudenmukaisuutta. Modernissa hallitseva järjen muoto on formaali, luonteeltaan abstrakti ja persoonaton

¹² Ero traditionaalisen ja arvorationaalisen toiminnan välillä on Weberille se, että arvorationaalisuudessa yksilö tietoisesti valitsee tietyt moraaliset arvot sekä sitoutuu niihin. Tietoisuuden asema rationaalisuuden kriteerinä on siis olennaisen tärkeä. Sikäli kun maailman muuttumista pidetään rationaalisuuden kriteerinä, voidaan Weberiltä affektiivisen rationaalisuuden kohdalla kysyä, etteivätkö esimerkiksi kansallistunteet ole maailmoja muuttavia voimia, eivätkö ne olleet sitä myös Weberin elinaikana? Ja mikä on tietoisien rationaalisuuden kriteeri, riittääkö, että selittää toteuttamansa arvot tietoisesti valituiksi, vai tuleeko perustelu yhteisö(i)ltä? Jos perusteet tulevat yhteisö(i)ltä, voiko yksilö kiistää yhteisö(je)n näkemykset omista perusteluistaan käsin?

¹³ ”Material” -sanan voisi toki suomentaa myös sanalla materiaallinen. Gronow kuitenkin käyttää käänöksessään sanaa substantiaalinen, sillä hän haluaa välttää vulgäärimarxilaisen tulkinnan, jossa materiaallinen viittaa yksinomaan niin kutsuttuun talouden perusrakenteeseen. Tässä yhteydessä Weber itse kuitenkin viittaa sanalla ”material” toiminnan sosiaalisiin ja sisällöllisiin ulottuvuuksiin muussakin kuin taloudellisessa mielessä.

(Weber 1980, 504–505; Gronow 1987, 32). Se on lyönyt leimansa myös toiminnan päämääriin, niistäkin on tullut laskennallisia suureita, ja tämä on merkinnyt Weberille arvorationaalisuuden (substantiaalisen rationaalisuuden) hylkäämistä. Tämän yhteismitattomuuden vuoksi modernin formaali rationaalisuus on Weberille mieletöntä rationaalisuutta (Brubaker 1984, 35–42).

Habermasin kognitiivis-instrumentaalisen ration käsitteen juuria löytyy siis paitsi Kantin teknis-pragmaattinen tietokyvyn muodosta, myös Weberin päämääräraationaalisuudesta: Siinä tietoa sovelletaan mahdollisimman tehokkaasti jonkin annettuna otetun päämäärän saavuttamiseksi, eikä päämäärän arvoa kysytä. Kognitiivis-instrumentaalinen rationaalisuus on varsin lähellä myös Weberin formaalia rationaalisuutta. Kommunikatiivinen rationaalisuus on luonteeltaan sosiaalista, siinä argumentaatio ei rajoitu yksinomaan totuuden (objekteista) osoittamiseen, vaan siihen kuuluu myös keskustelu moraalipragmaattisista kysymyksistä; tämä Habermasin rationaalisuuden muoto on siis pitkälti samankaltainen kuin Kantilla käytännöllinen järki ja Weberillä substantiaalinen rationaalisuus.

II 3. Modernin tietokyvyn paradoksista

Ajattelijat, joiden muotoiluja olen edellä käsitellyt, puhuvat Kantia lukuun ottamatta kukin omalla tavallaan modernin tietokyvyn paradoksista. Modernin länsimaisen järjenkäytön sanotaan pyrkineen tietoon, totuuteen ja vapauteen – inhimilliseen emansipaatioon – mutta ainakaan edellä esitellyn valossa ei projekti ole ollut kovin menestyksekkäs; on todettu jopa, että länsimainen järjenkäyttö on tuhonnut mahdollisuudet omien ideaaliensa saavuttamiseksi (Murphy 1988, 176–178).

Kant näyttää kantaneen huolta lähinnä kokonaisen filosofisen systeemin rakentamisesta. Kaikissa kritiikeissään hän analysoi tiukasti löytääkseen tietokyvyn kriteerit, ja kun on ne kerran ollut löytävinään, pitää niistä tiukasti kiinni. Kokonaisen filosofisen systeemin saavuttaakseen Kant postuloi avukseen arvostelukyvyn, joka siis on subjektissa sijaitseva tietokyky ja välittää käytännöllisen järjen ja teoreettisen järjen käsitteiden välillä. – Kant keskittyy ihmisen tekemän maailman tarkasteluun, muu ei ole hänen mukaansa edes

mahdollista. Edes puhdas järki, jonka toiminnan ja toteutumisen alueena muun muassa Habermas näkee modernit luonnontieteet, ei ole inhimillisen tietokyvyn ulkopuolelle asettuva: *Puhtaan järjen kritiikissään* Kant sulkee tiedon muusta kuin ihmisen konstruoimasta maailmasta inhimillisen tietämisen ulottumattomiin, ja tekee tästä konstruoidusta luonnosta inhimillisen tietokyvyn toiminnan kohteen. Kantilla subjekti(n tietokyky) siis tietyissä mielessä asettaa objektin.

Weberin ajatuskulut ponnistavat erilaisesta kontekstista kuin Kantilla. 1900-luvun alun taloustieteilijänä ja sittemmin sosiologina Weber analysoi oman aikansa yhteiskuntaa, ja poimii sieltä esiin tietokyvyn eri ilmenemistapoja. Vaikuttaa siis siltä, että hän antaa 'maailmalle' enemmän autonomiaa kuin Kant, tai ehkä oikeellisempaa on sanoa, että Weber ottaa Kantin asettaman perustan annettuna, ja tyytyy tarkkailemaan ihmisen itselleen (sosiaalisessa) asettamaa maailmaa¹⁴.

Weber oli sitä mieltä, että formaali rationaalisuus lankeaa luonteensa vuoksi yhteen kapitalistisen, taloudellisesti-utilitaariseen arvoon perustuvan yhteiskuntajärjestyksen kanssa. Kapitalismissa maksimoidaan laskennallisuus, tehokkuus ja persoonattomuus. Formaalin ja substantiaalisen rationaalisuuden välinen jännite ei siis jää vain käsitteiden tasolle, se elää myös sosiaalisessa järjestyksessä (Brubaker 1984, 42). Weberin pohdinnoissa modernisaatio näyttäytyy eriytymisen prosessina, jossa myös ratio (tietokyky) eriytyy: eri elämänalueille on kehittynyt omat sisäiset kriteerit ratiolle ja rationaalisuudelle, eivätkä ne ole yhteismitallisia. Tämä ei ole Weberille välttämättä katastrofaalista, mutta ei ongelmatontakaan. Kuten aiemmin mainitsin, Weberin mielestä formaali rationaalisuus on modernin vallitseva tietokyvyn muoto. Se ei voi kuitenkaan luoda mitään pysyvää tai absoluuttista moraalisesti kestäväää arvoa, koska se ottaa toiminnan päämäärät annettuina. Tässä Weber näyttää mahdollisuuden uudelle arvorationaalisuudelle: modernissa ihmisen on itsensä otettava vastuu todellisuudessa olemisestaan ja moraalinen vastuu tekojensa seurauksista (Dahl 1990, 68). Herooinen yksilö¹⁵, joka toimii arvorationaalisesti

¹⁴ Weberin merkityksestä länsimaisen rationalisaation pohdinnoissa enemmän esimerkiksi Schluchter Wolfgang. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Mohr: Tübingen.

¹⁵ Muun muassa tässä Weberin muotoilussa näkyy hänen velkansa Friedrich Nietzsche (1844–1900), erityisesti tämän ajatukselle yli-ihmisestä. Nietzschen ja Weberin ajatusten suhteista sekä niiden vaikutuksista (post)moderniin keskusteluun kiinnostunut lukija löytää lisälukemista mm. teoksesta Owen, David. 1994. *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. Routledge: London.

formaalissa maailmassa, luo uuden ykseyden eli palauttaa moderniin moraalin – tai tuo moderniin uuden moraalin.

Habermas myötää Weberin ajatuskulkuja ja sanoo tämän olleen oikeassa todetessaan modernin olevan ennen kaikkea eriytymisen prosessin, jossa elämänalueiden ja tietokyvyn muotojen erkaneminen toisistaan on aiheuttanut sen, että kohteellistava ja välineellistävä tietokyky on päässyt muodostumaan modernin vallitsevaksi järjen muodoksi (Habermas 1981, 293). Habermasin mukaan modernit filosofit ovat tunnistaneeet vallitsevaksi tilaksi vakiintuneen moneuden, ja suurin osa teoreetikoista on keskittynyt tarkastelemaan vain yhtä modernin aluetta sen sijaan, että yrittäisi tavoittaa sitä ykseyttä, mikä – Habermasin mielestä – modernin takana kuitenkin on. (Habermas 1989, 103–104; 108.)

Habermas tähtää omassa ajattelussaan kohti uutta ykseyttä, eli tilannetta, jossa kaikki omat momenttinsa sisältävä tietokyky antaisi hyvän inhimillisen elämän kriteerit. Modernin jako on Habermasin mukaan voitettava ja voitettavissa, mutta modernin ongelmat eivät ratkea, jos pohditaan vain yhden alueen modernisoitumista. Kokonaisuus täytyy ottaa kokonaisuutena. Ratkaisuksi Habermas (1981, 410–439) tarjoaa ideaalia diskurssia, rationaalisten yksilöiden pakotonta kommunikaatiotilannetta, minkä kautta puolestaan olisi mahdollista viedä modernin projektia eteenpäin ja luoda uutta ykseyttä; Habermas (1981, 384–388) on sitä mieltä, että kieli itsessään sisältää pyrkimyksen yhteisymmärrykseen. Habermasin ideaali diskurssi vertautuu helposti Platonin (427–347 eaa.) ajatukseen sokraattisesta dialogista (vrt. s. 31).

Lyotard poikkeaa tästä kuviosta hieman. Tietokyky, sen toiminta ja toiminnan eri osa-alueet sekä niiden yhteydet muihin inhimillisen elämän alueisiin ovat Lyotardinkin keskeisiä teemoja, ja hänen käsittelyidensä lähtökohdat ovat pitkälti samat kuin Habermasilla. Mutta Lyotard viittaa Theodor Adornon tavoin toiseen maailmansotaan, ja väittää, ettei Auschwitzin ja stalinismin jälkeen ole enää mielekäästä puhua inhimillisestä emansipaatiosta ainakaan siinä mielessä, missä moderni siitä puhuu (Pulkkinen 1989, 139). Auschwitz ja stalinismi ovat mm. Lyotardille esimerkkejä siitä, mitä tapahtuu silloin, kun maailmaa yritetään pakottaa yhden tietokyvyn asettamuksen alaiseksi tai toteutumaksi. – Moderni tähtää yksimielisyyteen ja läpinäkyvyyteen. Lyotardille nämä merkitsevät epäoikeudenmukaisuutta ja totalitarismia: hänen mielestään kukaan eikä mikään voi

legitiimisti väittää ainoana omaavansa oikeata tietoa mistään kohteesta. (Katso esimerkiksi Turunen 1990.)

Habermasin ajattelu liittyy siis klassisen modernin perinteeseen: hänestä modernin sairauden syy on ”differentiaation tuottama fragmentaatio” eli tietokyvyn (rationaalisuuden) ja elämänalueiden eriytymisen tuottama pirstoutuminen; hän asettuu puolustamaan modernin perinnettä ja sen pyrkimystä universalioihin. Habermasin vahvimpiin kriitikoihin kuuluvalle Lyotardille modernin tuhoava voima on puolestaan ”totalisoinnin tuottama uniformaatio” eli modernin pyrkimys esittää ykseys; hänelle ajattelun lähtökohta ja ainoa mahdollinen oikeudenmukaisuuden lähde näyttää olevan moneus. (Noro 1989, 166–167; Turunen 1990.) Lyotard pitää pyrkimystä yhteisymmärrykseen terrorina: vaikka ehkä kykenemmekin ajattelemaan kokonaisuutta, emme pysty sitä esittämään. Yhteisymmärrys on vain yksi keskustelun vaihe, ei sen ehdottomasti lopulliseksi asetettu päämäärä. (Lyotard 1985, 100, 103; Lyotard 1982, 365, 366–367.)

III FENOMENOLOGIA (POST)MODERNIN TIETOKYVYN RAJALLA

Tässä luvussa viivähdän hetken moderni-postmodernikeskustelun episteemisen juonteen yhdellä tärkeällä rajapinnalla, fenomenologiassa. Modernin fenomenologian piirissä yritettiin vakavasti 1900-luvun alussa perustaa ja perustella uudelleen tietokyvyn subjektiivinen ykseys; 1900-luvun lopussa postmodernin fenomenologian suuri episteeminen tavoite oli puolestaan tietokyvyn ykseyden purkaminen.

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan moderni-postmodernikeskustelun episteemisen juonteen post-puolta tarkemmin, pysähdyn hetkeksi keskustelun yhdelle tärkeälle rajapinnalle, (post)moderniin fenomenologiaan¹⁶. Modernin fenomenologian piirissä tehtiin 1900-luvun alussa vakava yritys tietokyvyn ykseyden uudelleen perustamiseksi; vuosisadan lopun postmodernin fenomenologian suuri projekti oli puolestaan tuon ykseyden purkaminen. Vuosisadan alun ykseyden asettaja oli Edmund Husserl, vuosisadan lopun tietokyvyn ykseyden purkajana tunnetaan Jacques Derrida (1930–2004); molempien vaikutus näkyy vahvasti moderni-postmoderni –karttani piirtäneiden Habermasin ja Lyotardin muotoiluissa.

Tietyt (uus)kantilaiset painotukset yhdistävät Husserlia, Habermasia ja Lyotardia: jokaisen mielestä inhimillisen olemassaolon erityisyys löytyy tietokyvyn toimintaan perustuvasta rationaalisesta maailmasuhteesta, ja tämä on kaikkien ensisijainen tarkastelujen lähtökohta. Kaikki kolme tunnistavat ja tunnustavat tietokyvyn jakaantuneisuuden modernissa ja sen, että modernissa kaikilla elämänalueilla vallitsevaksi tietokyyvyksi on noussut kohteensa objektivoina teknis-pragmaattiseksi luonnehdittavissa oleva rationaalisuus – tietokyvyn – muoto. Se puolestaan merkitsee kaikille vakavaa tieteen ja kulttuurin kriisiä – Husserl kirjoittaa, ettei objektivoina luonnontieteellisesti orientoitunut tiede sovellu inhimillisen maailman tarkasteluun, ja Habermas ja Lyotard toteavat molemmat tavoillaan, että teknis-pragmaattinen tietokyyky ottaa toiminnan päämäärät annettuina, sen alaisuudessa ei kysytä,

¹⁶ Fenomenologiaa ei voi ajatella niinkään selvärajaisena koulukuntana, jota yhdistäisi tietyt opinkappaleet; kyseessä on ennemminkin asenne, jossa asetetaan yhä uudelleen kysymys tietämisestä, kokemuksesta ja kokijasta sekä näiden suhteista (muun muassa Kearney 1989, 3; Sokolowski 2000, 225–227). Lasken tässä esityksessäni eksistentialismin kuuluvaksi klassiseen moderniin fenomenologiaan yhtenä sen johdannaisena: klassisessa muodossaan eksistentialismi korostaa yksittäisen ihmisen asemaa filosofisten ongelmien teoreettisena ja käytännöllisenä keskuksena.

onko toiminnan päämäärä moraalisesti arvokas vai ei, ja tämän kaltaisen tietämisen tavan moraalinen sokeus huolestuttaa heitä.

Sekä Husserl että Habermas ovat sitä mieltä, että tietokyvyn jakaantuneisuuden taustalla on ykseys, joka on mahdollista ja suotavaa saavuttaa. Keskeinen prosessi ykseyden saavuttamiseksi on molempien mukaan kieli: sen lisäksi, että Habermas on ottanut käyttöönsä muun muassa Husserlin elämismaailman käsitteen, hän jakaa Husserlin kanssa ajatuksen, että kieli itsessään sisältää pyrkimyksen yhteisymmärrykseen (Habermas 1981, 384–388, Husserl, 1978b, 357–359). Tässä kohtaa Lyotard siis eroaa modernin projektin edustajista, ja ajatuksellista tukea omalle kannalleen tietokyvyn ykseyteen tähtäävän toiminnan tuhoisuudesta hän hakee muun muassa Habermasin kärkevästikin kritisoimalta Derridalta¹⁷, jonka mielestä sekä Husserlin että koko modernin projektin tietokyvyn ykseyteen tähtäävät pohdinnat ovat kestäättömiä.

Husserlin ajatukset sijoittuvat siis Habermasin ja Lyotardin väliseen keskusteluun piirtyneellä kartalla modernin puolelle muutoinkin kuin Habermasin lainaamien ja edelleen kehittämien käsitteiden ja teemojen kautta; Husserl tähtää koko tuotannossaan yhden ehdottoman varman (apodiktisen) tietokyvyn perustan ja sitä myötä tiedon löytämiseen. Derrida puolestaan on selkeästi post-ajattelija; siinä, missä Husserl keskittyy yhden perustan löytämiseen, kysyy Derrida onko tietokyvyn yhden perustan löytäminen mahdollista – ja vastaa ettei ole.

III 1. Fenomenologinen moderni ja tietokyky: Edmund Husserl

Edmund Husserlia pidetään yhden 1900-luvun filosofisen valtavirtauksen, fenomenologian, kantaisänä, vaikkakin jo yksi hänen tärkeimmistä opettajistaan, Franz Brentano (1838–1917), on esittänyt muotoiluja, joiden voidaan katsoa olevan modernin

¹⁷ Vanhat kiistakumppanit julkaisivat yhdessä vetoamuksen ”*Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*” (Frankfurten Allgemeine Zeitung, 31.5.2003 Nr. 125: 33; suomennettu Niin & näin 2/2004). Tekstissään Derrida ja Habermas pyrkivät hahmottamaan eurooppalaista identiteettiä, joka pohjautuisi ajatukselliseen toiseuden tunnustamiseen ja hyväksymiseen. Vahvasti pasifistisen ja ajattelua korostavan kirjoituksen taustalla on vaikuttanut 11.9.2001 terrori-isku USA:ssa, jossa World Trade Centerin kaksoistorni New Yorkissa tuhoutui. Tapauksen myötä vieraan pelon sanotaan ajaneen länsimaat sotaan Irakin kanssa (todellinen sodan syy lienee kuitenkin kysymys siitä, kuka saa kontrolloida ja hyötyä Irakin suurista öljyrikkauksista). Sotatoimet käynnistettiin maaliskuussa 2003 ja rauhan katsottiin koittaneen toukokuussa 2003, mutta henkinen sota on käynnissä edelleen tätä kirjoittaessani.

fenomenologian piiriin kuuluvia – hänen ansiostaan keskiajan skolastiikasta tuttu intentionaalisuuden käsite tuli myös moderniin filosofiseen keskusteluun, modernissa muodossa, ilman teologisia painotuksia. Brentanon mukaan inhimillinen tietokyky on intentionaalinen, eli tietoisuus suuntautuu aina johonkin ja tarkoittaa jotakin¹⁸. Tämä ajatus on sittemmin tunnettu yhtenä modernin fenomenologian keskeisimmistä piirteistä.

Husserl tähtäsi kaiken tietokyvyn toiminnan, siis myös kaikkien tieteiden perustaksi kelpaavan tiedollisen – rationaalisen – perustan löytämiseen. Tähän teemaan hän palaa toistuvasti, kautta koko tuotantonsa, mutta lopulta projekti jää kesken. Viimeiset Husserlin yritykset ration (tietokyvyn) yhden perustan löytämiseksi on julkaistu postuumisti 1954 teoksessa *Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*.¹⁹

Husserlin fenomenologian sanotaan (katso muun muassa Carr 1980, 120–133) syntyneen sen dualistisen ajattelutavan kommentoinniksi ja kritiikiksi, mitä hän oli oman aikansa, 1900-luvun alkupuolella, havainnut tieteissä harrastettavan: tieteiden maailmassa subjekti ja objekti ajateltiin toisistaan erillisiksi maailmoiksi, ja tieteissä vallitsevaksi asenteeksi oli noussut objektivismi, ajattelutapa, jossa päteväksi tiedoksi hyväksytään vain havaitsevasta subjektista riippumattomat totuudet ja arvot. Tämä oli Husserlin (1978a, 3–7 §1–2) mukaan aiheuttanut paitsi länsimaisen tieteen niin myös koko kulttuurin kriisin²⁰. Sen alkujuuret Husserl jäljittää Immanuel Kantin ja Réne Descartesin ajatteluun.

Perustavin virhe tieteissä on Husserlin mukaan ollut Descartesin tekemän jaon seuraaminen, Descarteshan oli erottanut tietokyvyn subjektin ja objektin toisistaan erillisiksi maailmoiksi. Kuitenkin pohjimmiltaan on niin, sanoo Husserl (1978a, 11–14 §5), että kaiken tiedon ja tietämisen alkuperä löytyy tietokyvyn ykseydestä, eletyistä kokemuksista olioista itsestään. Maailma on Husserlille kokemus, jossa ihminen elää, vasta tämän kokemuksen jälkeen maailmasta tulee tietokyvyn kohde. Tässä Husserl siis kritisoi myös Kantia, jonka mukaan inhimillinen tietokyky ei voi välittömästi tietää olioista

¹⁸ Brentano 1955, osa I kirja II, luku I §5: ”Jokaista psyykkistä ilmiötä luonnehtii keskiajan skolastikkojen intentionaaliseksi tai mentaaliseksi nimittämä sisäinen oleminen ... me kutsumme sitä viittaukseksi sisältöön tai objektiin suuntautuneisuudeksi. Jokaisen psyykkisen ilmiön objekti on olemassa omalla tavallaan. Esitys esittää jotakin, arvostelmassa jotakin hyväksytään tai hylätään, halussa jokin on haluttu ja niin edelleen.”

¹⁹ *Krisis*-teokseen sisältyvät tekstit Husserl kirjoitti vuosina 1934–1938 Wienissä ja Prahassa. Julkaistut tekstit valitsi Walter Biemel. Teos on enemmänkin esseekokoelma kuin yhtenäinen monografia; itse käytän teoksen 1978 englanninnosta.

²⁰ Tässä Husserl ja Weber kohtaavat vähintään aikalaiskeskustelijoina.

itsestään. Ajatustaan tietokyvyn ykseydestä Husserl yrittää perustella tunnetuissa intentionaalisuuden, fenomenologisen reduktion ja elämismaailman käsittelyissään.

III 1. 1. Fenomenologisen tietokyvyn intentionaalisuus ja sen ykseyden paikka

Husserl (1978a, 75–76 § 17) kiittää Descartesia siitä, että tämä on osoittanut subjektisidonnaisen²¹ lähtökohdan välttämättömyyden tietokyvyn toimintaa tarkasteltaessa, mutta ei siis omasta mielestään allekirjoita Descatesin tekemää jyrkkää jakoa inhimillisen tietokyvyn subjektin ja sen kohteen objektin (Husserl 1978a, 78–82 § 18–19) välillä. Brentanon ansioksi Husserl (1978a, 233 §68; 1982a 553–556 §10) laskee sen, että tämä on osoittanut intentionaalisuuden luonnehtivan olennaisesti inhimillistä tietoisuutta. Toisaalla hän kuitenkin toteaa, että Brentano on huomionut intentionaalisuuden vain formaalina ongelmana, ja että Brentano on tämän vuoksi jäänyt objektivismin ja naturalismin vangiksi²² (Husserl 1978a, 234 § 68; 1978e, 298; Husserl 1982a, 258 §4, 552–557 §9–11a; 859–869).

Näistä kunnioittamistaan oppi-isistään poiketen Husserl on sitä mieltä, että merkitys ei ole pelkästään inhimillisen tietokyvyn sisäistä, kuten hän tulkitsee Descartesin ja Kantin sanoneen, eikä pelkästään inhimillisen tietokyvyn ulkoisessa maailmassa (Brentano), vaan näiden kahden – tietokyvyn ja sen kohteen – välisessä intentionaalisessa suhteessa, ja intentionaalisen tapahtumisen paikka on inhimillinen subjektiivinen tietoisuus. – Objekti²³, siis tietoisuuden kohde, voi Husserlille olla sekä mielensisäinen että sen ulkoinen; kaikki konstituoituvat tietoisuuden intentionaalisissa²⁴ akteissa. Käsitteensä intentionaalisuuden

²¹ Subjektin tärkeyden korostaminen on Husserlilla itsellään melko estotonta idealistista subjektifilosofiaa, erityisesti *Logische Untersuchungen* (I–II) mutta myös *Ideen* (I–III) -teksteissä. Myöhemmin elämismaailma -pohdintojen kautta subjekti näyttäytyy myös Husserlille paljon moniulotteisempänä ja -särmäisempänä teemana, mutta subjektin keskeisyydestä Husserl ei nähdäkseen missään vaiheessa tuotantoaan luovu.

²² Naturalismilla tarkoitetaan tiedepuheessa asennetta, jonka mukaan vain objektiivinen tieto on pätevää; tieto on luonnontieteellisesti ajatellun kokemuksen tulosta ja luonnontieteellinen selitysmalli ajatellaan ainoaksi päteväksi tieteellisen tiedon perustaksi. Naturalismin edustajien mielestä puhe esimerkiksi ymmärtämisestä, tulkinnasta ja tahdonvapaudesta ei kuulu tieteelliseen keskusteluun. Objektivismissa tunnustetaan tietoteoreettisesti päteväksi tiedoksi ainoastaan yleispätevät, havaintoja tekevistä subjektista riippumattomat totuudet ja arvot. Objektivistisen näkemyksen mukaan normit ja arvostukset pohjaavat väittämiin, jotka ovat joko tosia tai epätosia – hyvää ja oikeaa pidetään ominaisuuksina, jotka ovat riippumattomia inhimillisistä tunteista tai asenteista.

²³ Husserl käyttää useammin sanaa *Gegenstand* kuin termiä objekti (Juntunen 1986, 46). Ehkä Husserl tahtoo tällä sanavalinnalla viitata siihen, että maailma ei hänelle ole vain inhimillisen tietokyvyn asettama ja hallitsema?

²⁴ Fenomenologiassa intentionaalisuus on tietoteoreettinen, ei käytännöllinen käsite (Sokolowski 2000, 8–9).

luonteesta ja sen keskeiset prosessit Husserl esittelee kuudennen loogillisen tutkimuksensa alussa (Husserl 1982a, 707–715 §13–15) ; nuo prosessit ovat havainto/esittäminen, imaginaatio ja signifikaatio (Husserl 1982a, 710–712 §14).

Havainnossa tietoisuus ottaa objektin annettuna: ”tämä tietty kohde (esimerkiksi puu) on annettu tietoisuudelleni tässä ja nyt”; havainnon antama niin sanottu reaalin objekti täyttää tietoisuuden (Husserl 1982a, 712–714 §14b). Tätä voitaneen nimittää niin sanotun luonnollisen asenteen (kts. s. 27) intentioksi. Imaginaatiossa eli kuvittelussa (Husserl 1982a, 714 §14b) ei-läsnäoleva-reaalinen asettuu näyttämölle: Havainnon antama nykyhetki, reaalin objekti, tässä esimerkissä puu, tulee havaituksi kokonaisena, vaikkei aistihavainto itsessään anna kokonaisuutta, ja sinä-miksi-se-tulee (nimetään); kyseessä on symbolinen puu. Myös havainnon antama niin sanottu reaalin objekti on siis itse asiassa saavutettavissa vain kuvittelun kautta. Kuvittelun prosessi olisi toisaalta mahdoton, ellei havainnon objektia olisi olemassa; kuvittelussa intention kohde on ’ei-enää, ei-vielä’ -tilassa.

Signifikaatiossa (Husserl 1982a, 710–712 §14) tietoisuus on tyhjä intentio ennen kuin se täyttyy joko kuvailulla (havainnon esittämisellä) tai kuvittelulla (imaginaatiolla). Kieli on hyvä esimerkki signifikaation toiminnasta: sen merkit käsitteellistävät merkitystä abstraktilla (tyhjällä) tavalla. Esimerkiksi sanaa ”puu” voidaan käyttää ilman, että aktuaalisesti kuvaillaan/esitetään tai kuvitellaan tätä tai tuota tiettyä puuta. –Signifikaatio viittaa siis mielikuvitukseksi ja ei-esittävään ajatteluun, joka suuntautuu kohteisiinsa puhtaina poissaolevina²⁵. Signifioivalla intentiolla ei ole sisältöä (Husserl 1982a, 712 §14a), vaan se varaa sisällölle paikkaa ja mahdollistaa abstraktin ja käsitteellisen ajattelun. Sen kautta havaitseva/esittävä ja kuvitteleva tietoisuus pysyvät avoinna uusille merkityksille, myös niille, jotka eivät vielä ole olleet läsnä millään tavoin, sen enempää (aisti)havainnossa kuin mielikuvituksessaan.

Husserl (1982a, 728–729 §21; 743–748 §27–29) toteaa, että edellä esitetyillä intentionaalisuuden prosesseilla on kaikilla omat alueensa, mutta että ne ulottuvat myös toistensa alueille ja tukevat toisiaan: havaittu maailma on kaiken fenomenologian

²⁵ Tässä kohtaa on nähtävissä selkeä yhteys Husserlin ja 1960-luvun jälkeen muotiin nousseisiin (post)strukturalistisiin muotoiluihin, vertaa esimerkiksi s. 32.

lähtökohta; ilman havaintoa mielikuvitus olisi tyhjä, ilman imaginaatiota havainto jäisi fragmenteiksi ja ilman signifikaatiota havainto ei jäsenyisi.

Intentionaalisen tietokyvyn ykseys on Husserlin mukaan tavoitettavissa fenomenologisen reduktion²⁶ kautta, jota hän esittelee erityisesti *Ideen I* -teoksessaan (Husserl 1982b, 109–112 §49–54; 131–143 §56–62), ja johon hän palaa sittemmin aina uudestaan ja uudestaan (esimerkiksi Husserl 1978a, 235–241 §69) samoin kuin muihinkin keskeiskäsitteisiinsä tahdossaan mahdollisimman tarkasti määritellä sen, mistä puhuu. Reduktiossa on karkeasti sanottuna kolme päävaihetta: eideettinen, fenomenologinen ja transsendenti (transsendentaalinen) reduktio²⁷. Reduktioiden tavoite on paljastaa – ja samalla perustaa – tietokyvyn subjekti, ego.

Reduktion ensimmäisessä vaiheessa, eideettisen reduktion aikana, tietokyky suuntautuu vielä itseensä nähden ulkoiseen maailmaan; pyrkimyksenä on kuvata mahdollisimman tarkasti ja sellaisenaan tajunnalle välittömästi esiintyviä ilmiöitä – sen vuoksi pyritään sulkeistamaan (epokhe) havainnon kohteeseen liittyvät empiiriset ja metafysiset ennakkoehdot ja -luulot kokonaan pois²⁸. Reduktion seuraavassa vaiheessa, fenomenologisessa reduktiossa, tietokyky kääntyy ulkoisesta maailmasta itseensä, tarkkailemaan omaa toimintaansa havainnossa, tarkoituksena päästä käsiksi transsendentiin välittömyyteen, missä olemisen identifioituu tietoisuuden ilmenemismuotojen kanssa, so. subjekti ja objekti ovat välittömässä suhteessa. Havainnossa-läsnä-oleva-oleminen avautuu yleisemmäksi merkitykseksi, ja tietoisuus vapautuu varioimaan havaittua kohdetta – tarkoitus on selvittää, mikä tekee kohteesta sen, mitä se on eli miksi se havaitaan. Merkitys vapautuu empiriasta, tai se vapautetaan, tässä

²⁶ Husserlin kielenkäytössä reduktio ei tarkoita tieteiden tai tietämisen palauttamista fysiikkaan, vaan se on yritys laskeutua tietoisuuden toiminnan perusteisiin, tarkoituksena on löytää se tapahtuma, jossa inhimillinen tietoisuus ja maailma kohtaavat.

²⁷ Husserlin reduktio on sekä käsitteenä että menetelmänä peräisin heti *Logische Untersuchungen* -niteiden julkaisemista seuranneilta vuosilta, mutta *Ideen I–III* toi lopulta käsitteen ja menetelmän yleisempään filosofiseen keskusteluun. (Salonen 1986, 135–136.) Husserl itse ei ollut tyytyväinen *Ideen II* -käsikirjoitukseen, vaan se julkaistiin vasta hänen kuolemansa jälkeen. Viimeisimmän kerran Husserl itse editoi tuota käsikirjoitusta vuonna 1928.

²⁸ Tämä vaihe ei eroa oleellisesti luonnontieteellisestä asenteesta: myös luonnontieteissä tutkittava kohde pyritään havaitsemaan sellaisena kuin se on, riippumatta siihen mahdollisesti vaikuttavista ulkoisista tekijöistä. (Juntunen 1986, 73–80, Husserl 1978a, 135 §35.) Husserl on kuitenkin kiinnostunut kohteista kohteina, siis siitä, kuinka merkitys ilmenee inhimilliselle tietoisuudelle ilmiönä – ja tässä kohtaa hän mukaan eroaa radikaalisti luonnontieteilijöistä. Fenomenologille ei ole oleellista eroa siinä, onko tietoisuuden kohde empiirinen tietoisuuden ulkopuolella oleva entiteetti vai ei – mielensisäinen kohde on yhtä hyväksyttävä tarkastelun kohde ja lähtökohta kuin ”ulkoisesta havaittu tosiasia.” (Muun muassa Juntunen 1986, 74; Sokolowski 2000, 8–16.)

reduktion vaiheessa (Sokolowski 2000, 178–179), tietoisuudelle ilmenevät ilmiöt pyritään palauttamaan niiden taustalla oleviin olemuksiin (Wesenschau; olemuksen näkeminen). (Husserl 1982b, 131–143 §56–62.)

Transsendentaalisen reduktion vaiheessa²⁹, jota Husserl nimittää myös eideettiseksi ja transsendentaaliksi intuitioksi, tietoisuus vihdoin keskittyy täysin itseensä, omien toimintojensa tarkastelemiseen. Havainnon antaman maailman lisäksi siis myös tietoisuuden ilmiöiden maailma sulkeistetaan, ja lopulta Husserlin mukaan jäljelle jää vain kaiken tietämisen ja olemusten ehdoton perusta: itsensä tietokyvyn toiminnassa kokeva subjekti, ajatteleva minä, tietokyvyn viimekätinen toiminnan paikka ja varman tiedon lähde³⁰ (Husserl 1982b, 109–112 §49–54). Se ei ole samastettavissa empiiriseen minään, vaan kysymys on kaiken ajattelu- ja havaitsemistoiminnan edellytyksestä, transsendentaalisesta minästä, tietokyvyn subjektista – egosta, jonka lopulta pitäisi kyetä kuvailemaan intressittömästi sekä itseään että kohdettaan. (Husserl 1982b, 132–133 §57; 1978a, 170–172 §50; 186–189 § 54–55, 235–241 §69;).³¹ –Minkä tahansa objektin merkitys on Husserlille niiden tapojen summa, jolla se (objekti) suuntautuu tietoisuudessa³². Mutta se, mitä objekti sinänsä³³ on, jää ainakin husserlilaiselta fenomenologilta vastaamatta.

III 1.2. Elämismaailma tietokyvyn toiminnan perustana

Vuosina 1934–1938 Wienissä ja Prahassa kirjoittamissaan teksteissä, postuumisti julkaistuissa *Krisis* -teoksessa Husserl (1978a, 3–6 §1–2) aloittaa fenomenologiansa jälleen

²⁹ Husserlin seuraajista suurin osa, esimerkiksi Paul Ricœur (1913–2005), suhtautui epäillen reduktion viimeiseen vaiheeseen, heidän mielestään tämä muotoilu siirtää fenomenologian transsendentaalisen idealismin leiriin eli yhteys elettyyn kokemukseen katkeaa. Myös Husserl itse pohti myöhemmässä tuotannossaan muotoilujensa puutteita, muttei kuitenkaan luopunut ideastaan (mm. Husserl 1978a, 151–153 § 41–42; 1978c, 326).

³⁰ Tämä transsendentaalisen reduktion fenomenologinen jäännös eli tietokyvyn subjekti on Husserlille varman tiedon lähde, koska konstituoiavan subjektiviteetin olemassaolo on varmaa; sitä vastoin maailman olemassaolo on altis metodiselle epäilylle (Juntunen 1986, 95).

³¹ Egon esittäminen varman tiedon lähteenä jää kuitenkin vaille perusteita – reduktioiden lähtökohtana on jo oletus sen olemassaolosta ja ensisijaisuudesta.

³² Tietoisuuden intentionaaliset, kohteeseen suuntautuvat aktit Husserl on nimennyt sanalla noesis, noema puolestaan on tietoisuuden intentionaalisen aktin kohde

³³ Tässä näkyy jälleen yksi Husserlin ristiriita: toisaalta hän Kantin tavoin näyttää korostavan, että inhimillinen tietokyky ei voi tietää siitä mitä objektit sinänsä ovat, vaan vain siitä mitä ja miten ne ovat tietoisuudelle. Mutta toisaalta hän tähdentää, että kaiken tietämisen alkuperä löytyy eletyistä kokemuksista olioista itsestään. Voi olla, että suuren tuotantonsa katkōista perusteltu, ei pelkästään julistettu, vastaus tähän perusristiriitaan löytyy, mutta tähänastisen luentani perusteella näyttää siltä, että kysymys jää Husserlilla itselläänkin avoimeksi.

alusta. Hän toteaa, että länsimaiset tieteet ovat kriisissä sen vuoksi, että ne ovat menettäneet kosketuksensa ihmisten elettyyn todellisuuteen. Sen tarkastelemiseksi hän esittelee uuden käsitteen: elämismaailma (Lebenswelt)³⁴.

Tuon ajan tieteitä koskeissa keskusteluissa oli yleistä jakaa tieteet luonnon- ja henkityeteisiin (Natur- und Geisteswissenschaft). Erityisesti Husserlillekin tärkeän keskustelukumppanin Wilhelm Diltheyn (1833–1911) esittämä peruste jaolle oli suosittu. Dilthey erotti tieteet toisistaan siten, että luonnontieteiden tehtäväksi hän ajatteli luonnonobjektien tutkimisen, henkityeteiden alaan hänellä kuuluivat ihmisestä kiinnostuneet, lähinnä yhteiskuntaan ja historiaan suuntautuneet tieteet. Tieteiden maailmassa vallitsevaksi oletukseksi oli Husserlin (1978c, 316) mukaan vakiintunut käsitys siitä, että koko maailmaa voitaisiin tutkia luonnontieteiden maailmasta tekemän oletuksen perusteella, ja tämä oli merkinnyt sitä, että ihmisestä itsestäänkin oli tehty persoonaton objekti. Oli jouduttu joko tieteisuskoon uuskantilaisten tavoin, tai sitten oli päädytty relativismiin, kuten Husserlin (1981, 3. kirje Diltheylle; Husserl 1978e, 296–297) luennassa Diltheylle itselleen oli käynyt.

Krisis -teokseen kootuissa teksteissä Husserl ponnistaa siis jälleen kerran löytääkseen kaikkien tieteiden perustan, aiempaa vahvempaa juonteena hän käsittelee historiallista ja kulttuurista intersubjektiiivisuutta tietokyvyn toiminnassa. Husserl yrittää elämismaailma -käsitteen kautta uudelleen ylittää annetun subjekti-objekti –dualismin ja kritisoi sitä kautta uudella tavalla sekä idealismia että realismia (Carr 1980, 33–39). Jälleen kerran Husserl painottaa, että maailma on eletty kokemus ennen kuin se asettuu tai asetetaan objektiksi, subjekti ja objekti eivät ole toistaan erillisiä maailmoja joista toinen olisi yli toisen; subjektin ja objektin koettu yhteys on – ja tämä on aiempaan Husserliin verraten uusi painotus – myös intersubjektiiivisesti ihmisten arjessa, ei vain transsendentin tietokyvyn subjektissa, egossa, eletty.

Elämismaailman vallitseva asenne maailmaan on Husserlin (1978a, 145 §38; Carr 1980, 21) mukaan niin sanottu luonnollinen asenne: maailmaan suhtaudutaan viattomasti, otetaan se sellaisena kuin se on. Husserl ei pidä luonnollista asennetta arvottomana, päinvastoin,

³⁴ Elämismaailman käsitteen kehittymisestä ja sen merkityksestä Husserlin ajattelussa: David Carr. 1980 (1. painos 1974) *Phenomenology and the Problem of History*. Ensimmäisen kerran Husserl lienee käyttänyt elämismaailma -termiä luennoillaan 1920-luvun alussa (Juntunen 1986, 54).

sillä ilman sitä ei fenomenologiakaan olisi mahdollista. Luonnollisen asenteen maailma on sekä fenomenologisen asenteen lähde että sen kohde: fenomenologiassa luonnollinen asenne eletään ja sen jälkeen vasta kuvaillaan (Carr 1980, 37–38). – Fenomenologia pystyy toteuttamaan tehtävänsä – maailman esittämisen merkityksellisenä – vain aloittamalla luonnollisen asenteen antamasta maailmasta. (Sokolowski 2000, 146–155.)

Luonnontieteiden sovellus luonnollisesta asenteesta on Husserlin mukaan luonnollista asennetta kapeampi, naturalistinen asenne. Siinä joko kielletään tietoisuus kokonaan, tai tietoisuus naturalisoidaan eli redusoidaan se fysikaalisen todellisuuden faktaksi (Husserl 1978c, 315; Carr 1980, 134). Husserl on sitä mieltä, ettei tällaiselle asenteelle perustuva tiede sovi inhimillisen tietoisuuden ymmärtäjäksi – se ei kykene siihen.

Tässä Husserl (1978c, 318–334) seuraa jo mainittua Diltehn jakoa luonnon- ja henkityeteisiin: hän toteaa, että molemmanlaatuisilla tieteillä on omat erityiset ongelmansa ja kohteensa, jotka vaativat omat erityiset lähestymistapansa. Koska filosofia käsittelee henkisiä tai transsendentteja inhimillisen kokemuksen ilmiöitä, jotka ylittävät luonnontieteiden niin kutsuttuja faktoja koskevan tutkimuksen ja sen tavoitteena olevan (mekaanisen) kausaalisuuden löytämisen, ei luonnontiede voi muodostaa kaiken tietämisen perustaa – vaikka Husserlin ajan moderni tieteenharjoittaminen näin tuntuikin olettavan. – Ja lopulta on niin, toteaa Husserl (1978c, 332–334), että myös luonnontieteiden perusta on jossain muualla kuin naturalistisen asenteen olettamassa ontologiassa³⁵: myös luonnontieteet ja niiden tieto asettuvat oleviksi kulttuurisesti ja historian kautta ihmisten elämisaailmassa, ja viimekätinen tietäjä on subjekti.

III 2. Fenomenologinen postmoderni ja tietokyky: Jacques Derrida

Husserlin ajattelun varhaisvaiheen fenomenologian ensisijainen pohdinnan kohde on siis inhimillinen tietokyky ja ensisijaiseksi tietokyvyn kysymyksen kohdalla asettuu kantilaiseen tapaan transsendentti subjektiivinen tietoisuus ja erityisesti sen intentionaalinen maailmasuhde. Taustalla kajastaa oletus, että on olemassa essentioita, ja

³⁵ Krisis-teoksen teksteissä Husserl yrittää perustella uutta tapaa lähestyä inhimillisen tietokyvyn toimintaa, inhimillisen tietokyvyn sisäisten prosessien kuvailun sijaan keskeiseksi teemaksi nousee historiallinen ihmisten arjessa elämä intersubjektiivisuus.

että niiden autonominen ja välitön episteeminen kokeminen sekä niistä suoraan kommunikoiminen olisi mahdollista.

Myöhemmässä vaiheessaan, *Krisis* -teoksen teksteissä, Husserl yrittää lähestyä inhimillisen tietokyvyn toimintaa aiemmasta tuotannostaan poikkeavasta näkökulmasta: inhimillisen subjektiivisen tietokyvyn sisäisten prosessien kuvailun ja analysoinnin sijaan keskeiseksi teemaksi noissa teksteissä nousee historiallinen ihmisten intersubjektiivinen eletty arki. Sen tarkastelun välineeksi Husserl esittää uuden käsitteen, elämismaailman. Sen pohtiminen, kuinka elämismaailma ja aiemman tuotannon idealistiset muotoilut istuvat toisiinsa³⁶, jää Husserlilta kesken; *Krisis*-teos julkaistiin toimitettuna kokonaisuutena vasta 1954 Husserlin kuoleman jälkeen. Elämismaailma-käsitteen kautta aiemmin varsin idealistisesti esitetty inhimillisen subjektiivisen tietokyvyn toiminta saa lisäsvyjä ja lisäsärmää, mutta Husserl vakuuttaa edelleen tähtäävänsä tietokyvyn ja tietämisen yhden perustan löytämiseen ja sen esittämiseen.

Tuo pyrkimys on postmodernin fenomenologian episteemisen linjan yhden vaikutusvaltaisimman edustajan, Jacques Derridan radikaalin kritiikin kohde, mutta siitä, onko Derridan kritiikki kohdallista, ollaan ajattelusuuntauksen sisällä montaa mieltä. On esimerkiksi todettu, että Derrida on tarkoituksellisesti väärintulkinnut joitakin Husserlin muotoiluja ja käy keskustelua noiden omien väärintulkintojensa, ei Husserlin ajatusten, kanssa (Sokolowski 2000, 225). Side Husserlin ja Derridan välillä on kuitenkin vahva, perustuu se sitten väärintulkintoille tai joihinkin muihin seikkoihin. Erityisesti uransa alun tuotannossa³⁷ Derrida kommentoi kärjekkäästikin varsinkin Husserlin kieltä koskevia ajatuksia (*Origin of Geometry – Husserl* 1978b), jotka nekin punoutuvat Husserlin tietokyvyn ykseyden varmistamisen projektiin. Derrida tutkii Husserlin projektin mahdollisuuksia ja perusteita, ja päätyy toteamaan, ettei niitä itse asiassa ole olemassakaan. Ainakaan siinä mielessä, mitä Husserl Derridan tulkinnan³⁸ mukaan on esittänyt.

³⁶ Katso esimerkiksi Carr 1980.

³⁷ Muun muassa *La voix et le phénomène* (1967), englanniksi julkaistu teoksessa *Speech and Phenomena and other Essays in Husserl's Theory of Signs* 1973 – itse käytän englanninnoksen 1986 painosta).

³⁸ Derridan tai kenenkään muunkaan yksioikoisesti väärintulkitsijaksi leimaaminen on kuitenkin kohtuutonta. Husserlin tulkitsemisen ja lukemisen hankaluus liittyy paljolti siihen, että Husserlin käsitteet elävät koko hänen filosofisen elämäntyönsä ajan, niillä ei ole Husserlilla itselläänkään yksi yhteen käyviä merkityksiä vaan käsitteet syntyvät ja muokkautuvat aina uudestaan uudelleen ajattelun ja kirjoitetun myötä. Husserlin käsitteet ja ajattelu ovat lähteneet avautumaan minulle erityisesti Eeva Sillmanin kanssa käymieni keskustelujen myötä, mistä häntä tässä kiitän.

Pontimia ajattelulleen Derrida on saanut paitsi fenomenologian omasta perinteestä niin myös (post)strukturalistisista muotoiluista³⁹. Husserl ei ole ainoa Derridan kritiikin kohde, hän tarkastelee myös yleisemmin länsimaisen modernin ykseyden esittämiseen tähtäävää projektia, ja toteaa että tuo projekti on mieletön. Näine painotuksineen Derrida on helppo sijoittaa moderni–postmoderni-kartalla selkeästi, hyvin radikaalistikin, postmodernin puolelle.

Derridalle Husserlin fenomenologian ongelma on sama kuin länsimaisessa ajattelussa yleensäkin: metafyyssinen kysymys ja oletus historiattomasta inhimillisen tietokyvyn asettamasta tai tavoittamasta essentiasta, siitä tietämisen ja siitä kommunikoimisen mahdollisuudesta. Tämän kysymyksen käsittelyssään Derrida keskustelee myös essentia-ajattelun sosiaalisista ulottuvuuksista – kieli on sosiaalista! – ja kääntää fenomenologian ykseyteen tähtäävän ohjelman eroja korostavaksi, traditionaalisen metafysiikan purkamiseen tähtääväksi dekonstruktion projektiksi.

Paitsi metafysiikan kysyjänä Derrida tunnetaan myös kielen vapaan leikin korostajana, mikä seikka yhdistää hänet strukturalisteihin ja poststrukturalisteihin (Kurzweil 1996, 6; 227–228). Derridan ajattelun lähtökohta näyttää kuitenkin olevan myös fenomenologinen, eli hän pohtii autenttisen tietokyvyn ykseyden kokemuksen mahdollisuutta, ei pelkästään kieltä lingvistisenä ilmiönä tai kielensisäisiä tapahtumia kuten strukturalistit, olkoonkin, että hän näyttää päätyvän siihen, että kieli on ajattelun ja samalla tietokyvyn toiminnan raja. – Ja Derridalle kieli on loputonta merkitysten erojen (différance) leikkiä (Derrida 1988, 34–45; 1986a, 129–160).

III 2.1. Tietokyvyn ongelma ja sen ratkaisu

Niin kuin Habermasin ja Lyotardin, myös Derridan (1988, 36–37) mielestä länsimaisen modernin projektin ykseyteen tähtäävän ajattelun taustalla on pyrkimys keskittää tai

³⁹ Fenomenologiaan Derrida on tutustunut erityisesti opettajansa Emmanuel Levinasin (1906–1995) kautta. Husserlin lisäksi erittäin vahva fenomenologinen taustavaikuttaja on myös Marin Heidegger (1889–1976). Tässä esitelmässäni Heidegger jää kuitenkin lähinnä maininnan tasolle; keskityn tekstini alussa tekemäni rajauksen mukaisesti tarkastelemaan (post)modernikeskustelun episteemiseksi nimeämäni linjaa. Derridan ajatteluun on voimakkaasti vaikuttanut myös yhteistyö Paul Ricoeurin (1913–2005) kanssa Fenomenologian ja hermeneutiikan keskuksessa (Kearney 1989, 113) sekä 1960–1983 välisenä aikana hyvin aktiivisesti toiminut sittemmin poststrukturalistiseksi mainittu Tel Quel -ryhmä (tästä myöhemmin).

perustaa ymmärtäminen niin kutsuttuihin läsnäolon havaintoihin, joissa tietokyky on läsnä itselleen omassa kokemuksessaan. Tätä taipumusta hän nimittää logosentrismiksi, mitä harrastaa Derridan mukaan fenomenologian suurista hahmoista Husserlin lisäksi myös Martin Heidegger (1889–1976).

Husserl ei Derridan mukaan kyennyt yrityksistään huolimatta esittämään ykseyden perustaa; viimeiseksi jääneessä työssään Husserl (1978d, 389–395) näyttää havahtuneen siihen, että historiallinen kulttuuri on välittömän subjektiivisen kokemuksen perusta; se – välitön subjektiivinen kokemus – ei siis asetakaan historiaa kuten Husserl näyttää aiemmin ajatelleen. Heideggerin *Sein und Zeit* (1927) oli Derridan (1988, 15–16) mukaan yritys ylittää länsimaisen metafysiikan ontoteologinen taipumus, eli käsitys, joka kieltää ajan ja historian merkityksen inhimillisen olemisen kokemuksessa, mutta Derrida toteaa yrityksen epäonnistuneen: ”Olemisen merkityksen” analyysissään Heidegger tukeutuu Derridan mielestä lopulta kuitenkin perinteiseen läsnäolon metafysiikkaan, eli logosentrismiin (katso esimerkiksi Pasanen 1988, 5–7).

Länsimaisen metafysiikan kritiikissään Derrida ulottaa käsittelynsä esiattikalaiseen filosofiaan saakka, Platonin varhaistuotantoon, ja toteaa ideaalin tietokyvyn ykseydestä asetetun jo siellä. Logosentrismi esiintyy tosin Platonilla fonosentrisminä: Faidros-dialogissaan Platon (Teokset III, § 274b–278b; § 264 c–e; § 275 a–) asettaa puheen (kr. *phone*) kirjoituksen (kr. *gramme*) edelle ja sanoo merkityksen totuuden ilmenevän hiljaisessa puheessa itsen kanssa, totuus on itsen läsnäoloa itselle (vertaa Husserlin eideettinen intuitio). Muiden astuessa näyttämölle merkitysten itseidenttisyys häviää, mutta Derridan tulkinnan mukaan Platon olettaa, että merkitys voidaan vieläkin tavoittaa alkuperäisenä, jos keskustelijat sanovat täsmälleen sen, mitä ajattelevat (vertaa Habermasin ideaali kommunikaatiotilanne). Tässä Derrida viittaa Platonin ajatukseen sokraattisesta dialogista, missä keskustelijat ovat läsnä toisilleen samassa ajassa ja paikassa, ja keskustelijoiden puheen intentionaalinen merkitys voidaan todistaa yhteisesti koetussa tässä–ja–nyt -kontekstissa. (Harvey 1985, 109.) Tätä ajatusta Derrida nimittää intersubjektiiviseksi fonosentrismiksi.

Platonin Faidros-dialogista (katso edellä mainitut kohdat; Derrida 1981, 68) käy ilmi myös se, että Platon suhtautuu kirjoittamiseen varauksellisesti: totuus ja kirjoittaminen ovat hänelle yhteen sopimattomia. Kirjoittamisessa merkitys myrkyttyy (kr. *pharma* = myrkky),

se asettuu jonkin matkan päähän alkuperäisestä läsnäolostaan – kirjoittamisen jälkeen merkitys on saavutettavissa ainoastaan tulkinnan kautta (Derrida 1981, 61), eikä ole olemassa mitään takeita siitä, osuuko tulkinta oikeaan vai onko se virheellinen. Kirjoitettu sana ei voi itse puolustaa itseään, se tarvitsee tekijänsä apua (Gasché 1986, 215; Platon, Faidros § 275 d–e). Toisaalta kirjoittaminen on myös hoitoa (kr. kon = hoito): vain kirjoitettuna merkitys voidaan toistaa ja pelastaa se näin unohtamiselta, vain kirjoituksessa merkitys voi pysyä ajan ja paikan muutosten läpi (Derrida 1981, 96–99; 168–169; Derrida 1986, 142–143, 146). Esimerkiksi Platonin tekstit merkitsevät meille jotakin, vaikka Platon on kuollut jo aikaa sitten. Mutta kukaan ei voi takuuvarmasti sanoa, onko mikään Platonin tulkinta tai kukaan Platonin tulkitsija tavoittanut sen merkityksen, minkä Platon itse on halunnut viestittää.

III 2.2. Tietokyvyn ykseyden tavoittamisen mahdottomuus

Viimeistään Platonista lähtien asetettu ideaali tietoisuuden itseidenttisyydestä on siis Derridan mielestä hierarkkinen ja ambivalentti ja logosentrismi on itse asiassa fonosentrismiä. Tämän osoittaminen ei Derridalle kuitenkaan riitä, vaan hän pyrkii purkamaan auki koko ajatuksen tietokyvyn itseidentiteetistä, ja näyttämään, kuinka se, samoin kuin koko logosentrinen länsimainen traditio, rakentuu erolle ja eroavuuksille.

Logosentrismin kritiikin välineenä Derrida käyttää kehittämäänsä sanaa *différance*⁴⁰, mikä hänen itsensä mukaan on ei-käsite; tuohon sanaan Derrida on upottanut ranskan kielen sanat *différer* (transitiivimuoto: lykätä toistaiseksi, viivyttää; intransitiivimuoto: erota, poiketa), *différence* (ero, erotus) ja *différent* (erilainen, eroava) (Derrida 1986, 129–130). *Différencen* avulla Derrida pyrkii purkamaan auki kaikki havainnot alkuperästä ja alkuperäisestä läsnäolosta – ja lopulta hän tulee dekonstruoineeksi myös kaikki perinteiset merkityksen käsitteet.

E:n sijaan asettamallaan a:lla Derrida korostaa ajatustaan siitä, että läsnäolo (’välitön’ tietokyvyn itselle-oleminen) itse asiassa pitää yllä eroa itsestä. Läsnäolon tilan asettuminen

⁴⁰ Tämän Derridan käyttämän sanan on suomennettu oivaltavasti sanaksi *erä* (Nikander 1997, 45–53), mutta itse käytän työssäni Derridan omaa sanaa, koska se resonoi paremmin myöhemmin käsittelemieni strukturalismin ja poststrukturalismin ajattelijoiden muotoiluissa.

on ajallista viivettä: välitön husserlilainen tietokyvyn itselle-oleminen, tietäminen eli suhde läsnäoloon on Derridan (1988, 36) mukaan aina lykätty. Ajatus alkuperästä (arche) paljastuuikin päämääräksi (telos), joka jää ainaisesti saavuttamattomaksi. Suhde olevaan on lykätty, sillä merkitystä ei ole muutoin kuin merkkien viittaamisina joihinkin itsensä ulkopuolella oleviin, menneisiin tai tuleviin elementteihin (toisiin merkkeihin), jotka kaikki sijaitsevat merkitysten systeemissä, kielessä. (Derrida 1988, 36; 1986a, 146)

Lopulta on niin, toteaa Derrida (1988, 36; 1986, 101–102), ettei mikään läsnä oleva tai ei-eroava edellä *différance* tai tilan asettautumista: läsnäolon havainto on itse *différance* vaikutus, eli merkityksenannon (signifikaation) seurausta. Jokainen signifioija (ilmaisija, merkitsijä) on signifioidun (ilmaisun, merkityksen) metafora, eikä signifioijaa voi koskaan sijoittaa kielen ulkopuolelle. Kielen ulkopuolista referenttiä ei ole, myös Husserlin ”asia itsessään” on merkki kielessä, ei sen ulkopuolella. Toisin sanoen: asiaa itseään tai sen essentiaa ei voi välittömästi kokea, tuo kokemuskkin on itsessään välittynyt (Derrida 1986, 147). Länsimaisen metafysiikan vastakkainasettelut, kuten esimerkiksi signifioitu – signifioija, aistimellinen – järjellinen, kirjoitus – puhe, diakronia – synkronia, tila – aika, passiivisuus – aktiivisuus, subjekti – objekti jne. ovat Derridalle epäolennaisia, koska *différance* toiminta näyttää, ettei esimerkiksi itselleen välittömästi läsnä olevan tietokyvyn subjektin kaltaista keskusta ole koskaan ollutkaan. (Derrida 1988, 36-37; Derrida 1986, 82.)

Edellä esitetystä seuraa Derridan mukaan, että ainoa mahdollinen hermeneutiikka on kielen sisäistä hermeneutiikkaa, joka tulkitsee tulkintoja⁴¹ – ja siihen on tyytyminen. (Derrida 1978, 292–293.)

Différance viittaa siis merkitykseen eroina: itseidentistä tietokyvyn havaintoa ei ole (Derrida 1986, 140). Tämä pätee sekä kirjoittamiseen että puhumiseen. Puhe on ”kirjoittamista ennen kirjoittamista”; jo puheessa merkitys on tulkittua, jotakin muuta kuin mitä ”havainnon kohde havaittuna itsessään” on. Tämän oivaltaminen muuntaa perinteisen lingvistiikan (Derridalla semiologian) grammatologiaksi, ei-logosentriseksi lingvistiikaksi. (Derrida 1986, 140–147.)

⁴¹ Esimerkiksi tässä kohtaa näkyy Derridan yhteys Paul Ricoeurin hermeneuttisiin muotoiluihin, katso esimerkiksi Lyyra 2003, 46–58.

Derridalle tietokyvyn ja sen toiminnan raja asettuu siis kielessä, kieleen, ja kaikki tapahtuu sen sisällä. Ja koska kieli perustuu différencen toiminnalle, myös tietokyvyn tapahtumat, tieto ja tietäminen, perustuvat sille: välitöntä kommunikoitavissa olevaa tietoa, jota voitaisiin sanoa todeksi, ei mistään kohteesta ole olemassa eikä saavutettavissa, vaikka esimerkiksi tieteenteorian kaksi suurta suuntausta, idealismi ja realismi, niin koettavatkin vakuutella. Idealismissa totuus on tietämistä (cogito) eli tietoisuutta, joka on välittömästi läsnä itselleen; realismissa totuuden ajatellaan löytyvän mielen ulkoisesta maailmasta. Molemmat, sekä idealismi että realismi, pyrkivät siis häivyttämään eroavuuden merkityksen ja tiedon perustana (Kearney 1989, 122–123).

Mutta Derrida siis toteaa, ettei millään (tiedolla) ole alkuperää eikä loppua, ja että merkitys on aina jotakin muuta kun miksi se esitetään. – Dekonstruktiossaan (yleinen ajatus différencesta merkityksen perustana) ja grammatologiassaan (différencen metodi⁴², jota Derrida esimerkikohteisiinsa – metafysiikka, historia, kirjallisuus jne. soveltaa) Derrida kyseenalaistaa omasta mielestään yritykset, joissa signifiikaatioprosessit redusoidaan totaaliseen⁴³ absoluuttiseen tietokyvyn asettamukseen. Dekonstruoitu käsite, esimerkiksi tietokyvyn subjekti, ei ole kuitenkaan puhdas negatio⁴⁴, ainakaan Derridan itsensä mielestä, dekonstruktio vain näyttää, ettei käsitteen itseys ole välitöntä itseidentiteettiä.

⁴² Derrida itse tuskin hyväksyisi tätä muotoilua, sillä hän on korostanut, ettei dekonstruktio ole mekaaninen -ismi ja ettei grammatologiaa eikä différencen toimintaa voi ymmärtää metodina. Näin on kuitenkin käynyt yli tieteiden rajojen: derridalaista dekonstruktiiivista ”lukemista” harrastetaan kautta kaikkien tieteiden.

⁴³ Mutta eikö Derrida itsekin syöllisty totalitarismiin itsekin, asettamalla eroavuuden ja kielen lingvistisen totaliteetin?

⁴⁴ Tässäkin kohtaa on Derridalla luettavissa Hegelin vaikutusta, erityisesti Hengen fenomenologian herrorja-pohdinta. Derridalle, samoin kuin monelle muulle 1960-luvun lopusta pitäen kuuluisuuteen nousseen ranskalaisen ajattelijan Hegel-vaikutteet ovat välittyneet vahvasti Jean Hyppoliten (1907–1968) ja Alexander Koéjevin (1902–1968) kautta. Molemmat korostivat Hegelin tuotannosta Hengen fenomenologian osuutta.

IV POSTMODERNIN TIETOKYVYN PROJEKTISTA

Tässä luvussa tarkastelen lähemmin postmodernin tietokyvyn projektin kahta keskeistä piirrettä ja niiden taustoja: ajatusta läpinäkymättömästä kielestä ja sen keskeisyydestä tietokyvyn toiminnassa sekä hanketta tietokyvyn ykseyden toteutumisen paikaksi esitetyn subjektin purkamiseksi.

Derridan myötä olen kirjoituksessani jo siirtynyt esittelemään lähemmin postmoderniksi nimettyä ajattelua ja sen taustoja, joista Derrida itse on yksi vahvimmista kieltäessään tietokyvyn ykseyden kokemisen ja siitä kommunikoimisen mahdollisuuden.

Fenomenologian ohessa niin Derridan kuin muidenkin postajattelijoiden taustalta löytyy myös toinen 1900-luvun vaikutusvaltaisista ajattelusuuntauksista, poststrukturalismi. Se nousi suosioon erityisesti 1960-luvun lopun Ranskassa, ja on molempien moderni–postmoderni-karttani kiintopisteiden, Habermasin ja Lyotardin, mielessä heidän puhuessaan moneusajatteliijoista.

Fenomenologian lähtökohta ja keskeinen pohdinnan kohde, inhimillinen kokemus, sen perusteet ja sen tapahtumisen paikka, on poststrukturalistien mukaan kieli. Niinpä heidän huomionsa kohdentuu erityisesti kieleen, sen merkkeihin ja toimintaan; myös oman esitykseni perusteema, tietokyky, asettuu poststrukturalisteilla kielensisäiseksi tapahtumiseksi. Kielen keskeisyyden korostamisen myötä poststrukturalistit tunnetaan muotoiluista, joiden mukaan yksittäistä tietoa tai tietämistä, tietäjää tai tiedettyä – tietokyvyn ykseyttä – ei itse asiassa ole olemassakaan. Ajatus on kovin samankaltainen kuin juuri puheena olleella Derridalla; häntä pidetään toisaalta myös poststrukturalistina juuri hänen kieltä koskevien pohdintojensa vuoksi.

Poststrukturalistiset muotoilut kantavat mukanaan strukturalistisen kielitieteen ideoita⁴⁵.

Sen

perustajaksi sanottua sveitsiläistä kielitieteilijää Ferdinand de Saussurea (1857–1913)⁴⁶ kritisoidaan usein siitä, että hän olisi rajoittanut filosofian alaa korottamalla kielen

⁴⁵ Perusero strukturalistisen ja poststrukturalistisen asennoitumisen välillä on hyvin yleisesti sanottuna se, että strukturalismissa oletetaan rakenteiden purkamisen kautta löytyvän jotain aitoa tai alkuperäistä, poststrukturalismissa lähtöoletus on, ettei aitoa tai alkuperäistä ole tai ettei sitä ainakaan voi tavoittaa.

⁴⁶ de Saussuren luennoista koostuva *teos Cours de linguistique générale* julkaistiin postuumisti 1916; siitä tuli sittemmin nykyaikaisen strukturaalikielitieteen perusteos.

maailmassa olemisen tärkeimmäksi seikaksi. de Saussure (1972, 20–22) pohtii kyllä ajatustensa käyttökelpoisuutta muidenkin tieteenalojen kohdalla, mutta toteaa kuitenkin olevansa lingvistikko ja sellaisena kiinnostunut ensi sijassa kielestä ja sen merkeistä. Ei ole de Saussuren syy eikä ansio, että monet eri alojen tieteilijät ovat sittemmin omaksuneet hänen perusteemansa osaksi omaa ajatteluaan ja laajentaneet pohdintojensa ja sovellustensa alaa myös yli sen, mitä de Saussure itse ajatteli kohdalliseksi. (Culler 1994, 14.) de Saussuren tunnetut perusajatukset ovat, että kieli (la langue) koostuu sattumanvaraisista merkeistä ja niiden rakenteellisista suhteista, kielen merkki sisältää jaon signifioituun ja signifioijaan (s/S), kielen merkit saavat merkityksensä erojen kautta ja että kielen yleiset koodisysteemit (la langue, esimerkiksi kielioppi) hallitsevat kielen yksilöllisiä käyttötapoja (la parole, esimerkiksi yksittäinen puhetapahtuma). (de Saussure 1972, 99–100.)

Kielessä siis yksittäinen ilmaus tulee de Saussuren mukaan ymmärretyksi vain osana laajempaa kielellistä rakennelmaa, joka antaa sille merkityksen. Monet poststrukturalisteina sittemmin tunnetut ajattelijat omaksuivat de Saussuren ajatukset kielen toiminnasta oman ajattelunsa perustaksi, sillä se näytti sopivalta mallilta kaikkien kulttuurin ilmiöiden ymmärtämiseksi. Sen sijaan, että ymmärtämisen alun ja merkityksen perustan ajateltaisiin löytyvän yksittäisestä tapahtumisesta (esimerkiksi tietokyvyn subjektista) ja siitä käsin tarkasteluja avattaisiin ulospäin laajemmalle, strukturalisti aloittaa tarkastelunsa laajemmista rakenteista, ja ymmärtää yksittäisen ilmiön osana noita rakenteita, niiden määrittelemänä; yksityinen tulee asetetuksi yleisen rakenteen kautta. (Rylance 1994, 33.) Derridalle nämä ajatukset, joita hän käyttää rakentaessaan Husserlin ja koko modernin projektin kritiikkiänsä, ovat kulkeutuneet useampaakin eri reittiä, joista yksi tärkeimmistä on ollut Pariisissa 1960–1982 (joissain lähteissä 1983) vaikuttanut Tel Quel -ryhmä⁴⁷.

⁴⁷ Ryhmä kantoi samannimisen, Seuilin kustantaman, lehden nimeä vuoteen 1982. Tuolloin lehti vaihtoi kustantajaa ja nimeä; ryhmän toiminta jatkui uuden lehden (L'infini) nimellä, uuden kustantajan (Denoël) hoivissa. Ryhmän jäsenten mielestä strukturalismin kautta oli mahdollista ymmärtää kieli uudenaikaisena poliittisena ajatteluna ja eritoten subjektiviteetin lähtökohtana. Strukturalismin lisäksi ryhmän jäsenet olivat viehättyneitä myös 1950-luvun filosofisesta valtavirtauksesta, eksistentialismista, ja strukturalistiseen ajatteluun uusia sävyjä toivat myös marxilaisuuden ja hegeliläisyyden uudelleen esiin nostetut ideat yhteiskunnasta ja ajattelusta. Myös fenomenologia, erityisesti sen elegantit, kieltä koskevat muotoilut, vaikuttivat ryhmän ajatteluun. Ryhmän jäseniä olivat muun muassa Michel Foucault (1926–1984), Marcelin Pleynet (1933–), Gérard Genette (1930–), Tzvetan Todorov (1939–), Jean Ricardou (1932–), Philippe Sollers (1936–) ja Julia Kristeva (1941–). Derridan sanotaan kuuluneen ryhmään ulkojäsenenä; Barthes oli 1970-luvulla ryhmän johtajana hetken aikaa. (Moi 1986, 3–4; Lechte 1990, 17–19, Gutting 2001 253–254.)

Keskeisimmin ryhmän jäseniä yhdisti ajatus siitä, ettei erilaisten representaatioiden ajateltu enää esittävän 'asioita itseään', vaan ne nähtiin olemassaolon erilaisina ulottuvuuksina, jotka ovat tuottuneet historiassa, materiaalisesti, kielellisten käytäntöjen kautta (Moi 1986, 4). Yksi tärkeimmistä representaatioista, joita ryhmän jäsenet tarkastelevat aiempaan verrattuna uudenaikaisesta kielellisestä näkökulmasta, on modernin projektin käsitys tietokyvystä itselle läsnä olevana tietoisuuden tapahtumisena eli tietokyvyn subjekti, ego. Ajatus kielellisten käytäntöjen keskeisyydestä tietokyvyn toiminnassa, josta poststrukturalistit sittemmin on tunnustettu, tuleutui ryhmälle paljolti kirjallisuudentutkija Roland Barthesin (1915–1980) kautta. Modernin tietokyvyn subjektin kysymisessä keskeinen vaikuttajahahmo (post)strukturalistien kannalta on ollut psykoanalytikko Jacques Lacan (1901–1981). (Kurzweil 1996, 165.)

IV 1. Kieli tietokyvyn toiminnan rajalla: Roland Barthes

Kirjallisuudentutkija Roland Barthesin vaikutus Habermasin kärjekkäästikin kritisoimaan postajatteluun on eittämätön; nimenomaan Barthesin ansiosta strukturalismi nousi yleiseen tieteelliseen keskusteluun 1960–1970-luvulla tieteen ja tietämisen tapojen kritiikkinä. Barthes liikkuu tuotannossaan laajalti kulttuurin eri kerroksissa ja kentissä, ja tarkastelee kohteitaan useiden eri näkökulmien kautta; uransa aikana Barthesin sanotaan olleen ainakin eksistenttialisti, marxisti, strukturalisti, lingvistikko, tekstuaalinen kriitikko sekä sosiologian ja kirjallisuuskritiikin yhdistäjä. Barthes käyttää yleisenä menetelmänään strukturalistista lingvistiikkaa, jota on hänen kohdallaan sittemmin totuttu nimittämään strukturalistiseksi semiologiaksi. Sen voidaan sanoa olevan eräänlainen alkusoitto Derridan dekonstruktiolle ja sukua Michel Foucaultin muotoiluille tiedon arkeologiasta ja genealogiasta. (Rylance 1994, xix–xxii; Kearney 1989, 319; Kurzweil 1996, 165.)

Barthes analysoi kulttuurin eri ilmiöitä leimallisesti kielen, kirjallisuuden, kirjoittamisen ja tekstin käsitteiden kautta pyrkien osoittamaan, että tietokyvyn ja sen prosessit ovat kielensisäisiä tapahtumisia, ja ettei tietäminen ole viatonta eikä läpinäkyvää, vaan että kielessä ja sen käytössä – tietämisessä, tietokyvyn toiminnassa – on aina kyse vallasta ja vallattomuudesta. Analyysinsä menetelmän eli strukturalistisen semiologiansa perusteet

hän esittelee yhtenä hänen pääteoksinaan pidetyssä teoksessaan *Éléments de semiologie* (1964; en 1968 *Elements of Semiology*⁴⁸).

Semiologialla Barthes (1988, 11; 41–42) tarkoittaa merkkien sosiologiaa, ja erilaisten merkityssystemien semiologista tutkimista hän nimittää translingvistiikaksi. Siinä merkki ymmärretään osana laajempaa sosiaalista – ei vain lingvististä – rakennelmaa; semiologinen merkki on myös lingvistinen, mutta ennen kaikkea se on translingvistinen (Barthes 1988, 38). Jokainen merkki – olipa se sitten kielen tai jonkin muun merkityssystemin merkki – on rakenteellisessa suhteessa toisiin merkkeihin sosiaalisessa ja kollektiivisessa (ei välttämättä tiedostetussa) signifikaation systeemissä, joka määrää sen merkityksen (Barthes 1988, 38; 65–67). Semiologia on siis myös metakieltä (Barthes 1988, 92–93). Merkityssystemin sisäisen ilmiön, esimerkiksi yksittäisen tekstin, ymmärtäminen ei edellytä sen luojan, esimerkiksi kirjailijan, tuntemista: merkitys määräytyy kulloinkin tarkasteltavana olevan systeemin merkkien muuntumisessa ja korvautumisessa toisillaan, toisikseen. Systeemin sisäiset yksittäiset ilmiöt, esimerkiksi tekstit, eivät myöskään representoi systeemin – tässä tapauksessa kielen – ulkopuolista maailmaa, referentitkin ovat systeemin sisäisiä.

Tämä Barthesin ajattelutapa, joka selkeästi ponnistaa de Saussuren muotoiluista, depsykologisoi radikaalisti tapaa ymmärtää merkitystä: Barthes kääntää huomion niihin kollektiivisiin koodeihin, joiden kautta merkin yksilöllinen merkitys rakentuu (Kearney 1989, 321). – Näkökulma näyttää klassiseen husserlilaiseen fenomenologiaan verrattuna liki vastakkaiselta (siinä merkityksen perustaksi ajatellaan tietokyvyn itse-itselleen oleva havainto), mutta sisältää samankaltaisen juonteen Husserlin myöhäistuotannon kanssa (merkityksen perusta löytyy elämismaailmasta), ja on luettavissa liki paralleelina Derridan ajatuksille *différencen* toiminnasta ja grammatologiasta (merkityksen perusta on signifioijien ketjujen loputtomissa erojen liikkeissä).

Vahvat strukturalistiset juonteet Barthesin teksteissä ovat nähtävillä jo Semiologian elementit -teosta edeltävissä kirjoituksissa. Tekstissään *Kirjoituksen nolla-aste*⁴⁹ (ra 1953 *Le degré zéro de l'écriture*) Barthes (1993a, 14–20) asettaa kirjallisuuden kielen sisällä

⁴⁸ Omassa esityksessäni käytän englanninnoksen vuoden 1988 painosta.

⁴⁹ Kirjoituksen nolla-aste on Barthesin termi, jolla hän viittaa siihen näennäisen tyhjään ja hiljaiseen, tulkinnat mahdollistavaan tilaan, mikä sijaitsee kirjoitettujen merkkien välissä. (Kurzweil 1996, 166.) Omassa esityksessäni käytän tekstin suomennosta vuodelta 1993.

toimivaksi muodolliseksi prosessiksi ja sanoo, että kirjallisuus tulee ymmärtää kirjoittamisen toimintana ennemmin kuin tyylin ilmauksena. Tyyli on Barthesille metafora, kirjallisen intention ja kirjailijan ruumiillisen struktuurin välinen yhtälö – ja kirjoittaminen on valintaa siitä käsin, mihin tyyli ja kieli ovat kirjailijan asettaneet: Kielen systeemi rajaa kielen, ja samalla myös kirjoittamisen ja kirjailijan toiminta-alueen.

IV 1.1. Tietokyky ja myytin toiminta

Toinen klassikoksi noussut Barthesin teos on *Mythologies*⁵⁰ (ra 1957, en 1973). Sen esseissä Barthes yhdistää Claude Lévi-Straussin (1908–) strukturalistisen myytin analyysin marxilaiseen teoriaan kulutustavaroiden fetisoitumisesta. Tästä viitekehystä käsin hän tutkii tapoja, joilla joukkotiedotusvälineet luovat ja ylläpitävät myyttejä. Barthesin analyysin kohteena eivät olleet vain niin kutsutut porvarilliset myytit, vaan myös vakiintuneet vasemmiston myytit; Barthes näyttää tunteneen sympatiaa marxismia kohtaan, mutta karttaneen yksinkertaistavaa sosialistisen realismin reduktionismia, jonka edustajien mukaan taidetta (mukaan luettuna kirjallisuus) voidaan arvioida vain sen kuvaavan, ei-abstraktisen sisällön kautta (Kurzweil 1996, 167; 171.) Sosialistisen realismin edustajille avantgardekirjailijat, esimerkiksi James Joyce (1882–1941) ja Samuel Beckett (1906–1989), ovat dekadentteja porvarillisia nihilistejä, jotka eivät ole tunnistaneet kirjallisuuden yhteiskunnallisia ulottuvuuksia. Barthesille avantgardiset tekstit ovat muodoltaan vallankumouksellisia, joskin ne vastustavat porvarillista myyttiä vain taiteessa, poliittisiksi aseiksi niistä ei ole. (Barthes 1973, 151–152.)

Barthesille tärkeintä myytissä on se epäsuora tapa, millä se kuljettaa viestiä, ei niinkään sen näkyvä referentti tai objekti: myyttisen merkin muoto, ei sen sisältö, konstituoi sen merkityksen (Barthes 1973, 117). Tähän saakka Barthes seuraa sitä, mikä on totuttu tuntemaan strukturalistisena ajattelutapana, mutta jo hetkeä myöhemmin hän liikkuu jo puhtaan strukturalismin yli: hän korostaa, ettei myytin muodollinen tutkiminen riitä, vaan tähdentää, että sitä tulee tutkia myös sosiaalisena ja historiallisena käytäntönä. On totta, myöntää Barthes, että on olemassa hyvinkin vanhoja myyttejä (vaikkapa Homeroksen

⁵⁰ Käytän teoksen 1973 englanninnosta.

*Odyseia*⁵¹), mutta kaikella mytologialla on kuitenkin olemassa oma historiansa, myytti on historiassa valituksi tullut tapa puhua. – Myytit eivät ole ”kosmisen alitajunnan” ikuisia arkkityyppejä, ne eivät nouse asioiden luonnosta mutta ne eivät ole myöskään mieleme luomuksia (Barthes 1973, 118), vaan ne ovat sosiaalisen todellisuuden strukturaalista muuntamista kieleksi, ja tämä muuntuminen palvelee tiettyjä sosiaalisia tarkoituksia (Barthes 1973, 156–157).

Myytin porvarillinen normi, millä Barthes tarkoittaa myytin tapaa esittää kohteensa ikuisena ja muuttumattomana, perustuu Barthesin mukaan substituution eli korvaamisen strategialle. Porvarilliset mediamyytit kuvaavat todellisuutta ikään kuin se olisi luonnollinen, so. välttynyt historialta. Mutta Barthesille myytti on välttämättä ideologinen, se antaa jo olemassa oleville merkeille uusia, niille alkujaan vieraita merkityksiä: myytti lähtee jo kommunikaation piirissä olevasta merkistä ja lataa sen sitten uudelleen, jollakin lainatulla, ideologisella merkityksellä (Barthes 1973, 123–124).

KUVA 1. Myytin toiminta (mukaiillen Barthes 1973, 124).

A	1.merkitsijä	2. merkitty
B	3. merkki	
	I MERKITSIJÄ	II MERKITYY
C	III MERKKI	

Kieli toimii tasoilla A ja B, myytti tasoilla B ja C.

Ensimmäisen asteen systeemin (kuviossa taso A) merkki on lingvistisen systeemin lopullinen merkki, joka nimeää jonkin joksikin. Sellaista signifioijaa, jonka suhteen monimerkityksellisyys tai epäselvyys ei ole mahdollista, esimerkiksi matemaattiset signifioijat, Barthes kutsuu käsitteiksi. Muoto on toisen asteen (kuviossa taso B) merkityssysteemiin liittyvä termi. Siinä ensimmäisen asteen merkin merkitys on tyhjennetty, ja ladattu se uudella, sille alun perin vieraalla merkityksellä. Muodon ja käsitteen muodostamaa myyttistä merkkiä (taso C) Barthes kutsuu signifikaatioksi (merkityksenanto). Siinä merkki on irtautunut ensimmäisen asteen merkityksestään, muttei

⁵¹ Alkuperäiset eepokset koottu teokseksi perimätiedon mukaan tyranni Peisistratoksen (n. 605–527 eaa.) aikana.

ole käsitteen tavoin vailla sisältöä – signifikaatio viittaa Barthesilla siihen, että myytti jo toimii merkkien rajaamassa maailmassa. (Barthes 1973, 126.)

Esimerkin ideologisen myytin toiminnasta ja omasta analyysimenetelmästäan Barthes tarjoaa sittemmin kuuluisaksi nousseessa analyysissaan Paris-Matchin kansikuvasta⁵²; kuva-analyysi on Barthesilla analogia, jonka kautta hän kuvaa myös kielellisten myyttien toimintatapaa.

Analyysinsa Barthes aloittaa kertomalla kansikuvan sisällön, eli lähtee liikkeelle sen pinnalta, ensimmäiseltä tasolta. Kuvassa värillinen muukalaislegioonan sotilas tervehtii Ranskan lippua. Barthesin mukaan toinen merkityksen taso alkaa toimia välittömästi ensimmäisen tason havaitsemisen jälkeen: se välittää kuvan ideologista viestiä. Tässä tapauksessa kuva kertoo, että Ranska on suuri kolonialistinen imperiumi (muukalaislegioona saa nykyäänkin toimia vain siirtomaissa ja Afrikassa, ei Euroopassa), ja että kaikki ”Ranskan pojat” väriin katsomatta palvelevat isänmaataan uskollisesti sen lipun alla. (Barthes 1973, 125.) Semiologinen myytin systeemi alkaa toimia, kun ensimmäisen tason merkki alkaa toimia toisen asteen merkinä. Merkitty (signifioitu) on Barthesille (1973, 125–126) ideologinen viesti, tässä kuvassa kerrotaan Barthesin mielestä, että ranskalainen patriotismi on sopusoinnussa sotilaallisen kolonialismin kanssa. Alkuperäinen merkki on tyhjennetty omasta merkityksestään, esimerkiksi värillisen miehen persoonallisesta luonteesta, ja se toimii muotona myyttiselle merkitykselle, tässä siis kolonialistiselle imperialismille. Barthes toteaa, että toimiakseen myyttisen muutoksen on oltava hienovarainen ja palautuva prosessi, muutoin myytistä tulee liian ilmeinen. (Barthes 1973, 132–133.)

Ensimmäisen asteen merkki on siis menettänyt sisältönsä, mutta säilyttänyt elämänsä muotona: toisen asteen merkki elää ensimmäisen asteen merkin varassa. Muitakin merkkejä olisi voitu käyttää saman viestin esiin tuomiseksi; Barthesin mukaan ei ole olemassa pysyvää korrespondenssisuhdetta merkityn (signifioitun) ja merkitsijän (signifioija) välillä. Myytit täyttävät ideologisen roolinsa piiloisina suostuttelijoina irrottamalla ensimmäisen asteen merkit merkityksistään luodakseen toisen asteen merkityksiä. (Barthes 1973, 128–130.)

⁵² Toinen Barthesin itsensä käyttämä latinan kielioppiin liittyvä esimerkki sisältää erheen; siinä Barthes on sekoittanut metakielen ja konnotaation (Vainikkala 2000, 67–70).

Myytin semiologinen kritiikki implikoi Barthesille myös poliittisen vastuun: tutkijan velvollisuus on paljastaa ideologian toiminta, myyttien lukeminen ei saa olla vain strukturalistista analyysia, sen on oltava myös historiallista. Myytin paljastamisen lisäksi se täytyy demystifoida (Barthes 1973, 139); on tärkeää riisua myytiltä sen ajattomuus, vaikka se tuholta välttyäkseen yrittääkin alituisen paeta ajattomuuden maskin taa. Lukijaa on muistutettava, tähdentää Barthes (1973, 155, 163), että myytti on historian tuote. On kysyttävä esimerkiksi, miksi Paris-Matchin etusivu tehtiin tietynlaiseksi juuri tiettyinä aikana vallinneissa historiallisissa oloissa, ja minkälaiselle yleisölle viesti suunnattiin. Soveltaen: on kysyttävä myös analyysin perusteita – miksi kohteeksi on otettu juuri kyseinen kansikuva, miksi Barthesin analyysi kulkee juuri tiettyjä polkuja pitkin – analyysi voisi olla sävyiltään myönteisempikin: värillisen sotilaan käyttäminen kertoo myös suvaitsevaisuudesta, ranskalaisuuden suhteen värillä ei ole väliä eli että myös värilliset ovat ranskalaisia, ja patriotismi ja kolonialismi voidaan kertoa myös huolehtimiseksi ja tukemiseksi.

Mythologies -teoksessa Barthesin päämäärä on näyttää, ettei myytti ole empiirinen vaan semiologinen ilmiö. Semioklastinen eli merkkejä tuhoava myyttien lukemisen tapa korostuu; noissa teksteissään hän näkee modernin länsimaisen yhteiskunnan ideologisena systeeminä, joka tuottaa myyttejä salatakseen omat ideologiset motivaationsa. Tämä on teema, johon Barthes palaa toistuvasti, ei vain tämän kirjansa sisältämässä esseissä – myytti muuntaa maailman todellisuuden mielikuvaksi todellisuudesta, ja näin tehdessään se yrittää samalla redusoida historian luontoon (Barthes 1973, 140; 153–154; 165, 169). Porvarillinen myytti esittää maailman selvänä ja selkeänä, jolloin ihmisen ei enää tarvitse valita suhtautumistaan maailmaansa⁵³ vaan vain vahvistaa sitä (Barthes 1973, 167).

”Vallankumouksellinen myytti” on porvarillisen myytin antiteesi, ja semiologia on sarkasmia: että sosiaalisen kielen myytti kyettäisiin riisumaan, on lukijan vieraannutettava itsensä kielestä – että voitaisiin negateerata negaatio, on astuttava kielen marginaaliin. (Barthes 1973, 171–172.) Lainausmerkit vallankumouksellisen myytin ympärillä ovat tarpeen, sillä vallankumouksellista myyttiä ei Barthesille ole olemassa muutoin kuin kolmannen asteen myyttinä, jossa porvarillisen myytin merkityksiä kohdellaan ikään kuin

⁵³ Valinnan teeman korostaminen paljastaa Barthesin olevan lähellä myös eksistentiaalistista filosofiaa, erityisesti Jean-Paul Sartrea (1905–1980).

ne olisivat ensimmäisen asteen merkityksiä. Vallankumouksellinen myytti on Barthesille aina keinotekoinen. (Barthes 1973, 147, 160.)

IV 1.2. Läpinäkymätön kieli tietokyvyn toiminnan kenttänä

Semiologia -vaiheessaan Barthes on vielä sitä mieltä, että myyttisten ilmausten takaa olisi tavoitettavissa jotain alkuperäistä tai aitoa. Myöhäistuotannossaan⁵⁴ hän on ylittänyt tuon strukturalismille ominaisen ajatuksen, ja alkanut korostaa kielen ja sitä myötä tietokyvyn toiminnan läpinäkymättömyyttä. Kielikin on kauttaaltaan kulttuurinen ja sellaisena väistämättä ideologinen prosessi: se on tietynlainen teksti, joka on reifikoitunut siksi, että sen on unohdettu olevan teksti.

Esipuheessaan *Sade, Fourier, Loyola*⁵⁵ (1971, 15–16) -esseekokoelmaan Barthes esittää, ettei porvarillisen diskurssin⁵⁶ ulkopuolella ole olemassa viatonta tekstiä. Ainoa vastine porvarilliselle diskurssille on siltä varastaminen, suoraan sitä vastaan asettuminen on hyödyttömyyttä. Vallankumouksellisen kirjoittamisen Barthes asettaa Troijan hevosen rooliin: se hyökkää kielen sisältä kieltä vastaan, ja muistuttaa lukijoille, että merkitys voi olla toinenkin kuin miksi se julki lausutaan – ja että jokainen tekstin lukeminen on sen uudelleen kirjoittamista. Esseekokoelmaansa *Image–Music–Text* (1977) sisältyvässä tekstissään *Tekijän kuolema*⁵⁷ Barthes (1993b, 111–117) toteaa, että kirjoittaminen on alkuperän dekonstruktioita. Kirjoittamisen todellinen paikka on lukeminen, ja lukijan syntymä tarkoittaa samalla kirjailijan kuolemaa. Kirjoittaminen on vain ”tässä ja nyt”, jokaisessa muotoilussa, jokaisessa lukemisessa (Barthes 1993d, 151–152).

Virkaanastujaisluennossaan 1977 Collège de Francea Barthes (1993c) yhtyy eksplisiittisesti Derridan dekonstruktioon ja Foucaultin esittämiin käsitteisiin vallasta ja

⁵⁴ Myöhäistuotannon teoksia: *L’empire des signes* (1970), *S/Z* (1970, en 1974, omissa tekstissänini käytän vuoden 1993 englanninnosta), *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975, en Barthes by Barthes 1977; itse käytän vuoden 1995 ranskalaista painosta), *Fragments d’un discours amoureux* (1977, su Rakastuneen kielellä 2000).

⁵⁵ Ilmestynyt englanniksi 1977, trl. by Richard Miller. Hill & Wang: New York.

⁵⁶ Tässä vaiheessa Barthes on ottanut käyttöönsä diskurssi –termin, joka oli tekeytynyt tuolloisissa aikalaiskeskusteluissa merkitsemään erilaisia puhe- ja kommunikaatiokäytänteitä, jotka muokkaavat ihmisten käsitystä todellisuudesta ja siinä mielessä siis myös luovat ihmisten todellisuutta, todellisuuksia.

⁵⁷ *La mort de l’auteur*, 1968 *Mantéa*-lehdessä. Uudelleenjulkaistu myös ainakin kokoelmassa *Le bruissement de la langue*, 1984. Viitattu Rojolan & Thorelin esittelyyn (Barthes 1993, 111) mukaan. Itse käytän vuoden 1993 suomennosta.

sen toiminnasta. Barthes toteaa, että kielen systeemi on fasistinen. Jos vapaus käsitetään sekä kyvyksi vapauttaa itsensä vallan alaisuudesta että kyvyksi välttää vallankäyttöä muita kohtaan, voi vapautta olla vain kielen ulkopuolella. Mutta sinne ei ole pääsyä: kielen systeemi pakottaa kielen käyttäjän ilmaisemaan itseään ennalta määrätyllä tavalla (Barthes 1993c, 231–232). Paras, mitä voidaan tehdä, on turvautua ”pettävään puheeseen”, eli Barthesilla kirjallisuuteen (Barthes 1993c, 233). – Kirjallisuus tulee tässä Barthesin tekstissä määritellyksi kirjoittamisen käytännöksi ja avoimeksi merkitysten leikiksi; se ei ole esimerkiksi valmiita teoksia. (Barthes 1993c, 231–232.)

Kirjallisuus on myös eri tieteenalojen kohtaamisen areena, sillä siinä merkit korvaavat toisiaan ja ylittävät omien diskurssiensa rajoja. Näin eri tieteenalojen käsitteet joutuvat kosketuksiin toistensa kanssa, siirtävät toistensa merkityksiä, purkavat niitä ja luovat tilalle uusia. Kirjallisuus tuo kielen näyttämölle, kirjoituksessa tieto heijastuu lakkaamatta tietoon. (Barthes 1993c, 234.) Tässä kirjallisuuden ei-tilassa⁵⁸ tieto voi vapautua merkitysten leikiksi, joka ei koskaan tule olemaan valmis, täydellinen eikä lopullinen. Tieto kääntyy ahdistavasta ja tukahduttavasta prosessista (vrt. modernin projekti) iloksi: Utopoksen tiede, Barthesilla siis kirjallisuus, esittää kieltä sen sijaan että tyytyisi vain käyttämään sitä, antaa kielen ja sitä myötä tiedon hengittää vapaasti. Tiedossa, tietämisessä, tietokyvyn toiminnassa, on koko ajan mukana myös vapauttava tietoisuus siitä, että toisinkin-on-mahdollista.

Stephane Mallarmén (1842–1898) symbolistinen lyriikka merkitsee Barthesille yritystä perustaa kielen utopia. Utopiassa voisi olla yhtä monta kieltä kuin on haluja, ja yhtä monta halua kuin on lukijaa. Tällainen kirjallisuuden ele sisältää vaatimuksen myös sosiaalisesta utopiasta: mikään olemassa olevista yhteiskunnista ei ole valmis hyväksymään halujen moninaisuutta⁵⁹. Koska näin on, ja koska utopian kielikin on vain kieltä ja sellaisena vallan systeemin sisäinen prosessi, on kirjallisuuden jatkettava myyräntyötään kielen hierarkkisten rakenteiden purkajana. (Barthes 1993c, 237–239.)

⁵⁸ Ei-tila viittaa Barthesilla kirjallisuuden ja kirjoittamisen paikantumattomuuteen: ei ole absoluuttista kirjoittamisen – eikä näin ollen myöskään lukemisen – paikkaa. Paitsi lukemisessa, joka siis parhaimmillaan on kirjoittamista –

⁵⁹ Tämä moninaisuuden ylistämisen piirre on aivan erityisesti Habermasin kritiikin kohteena. Motiivi kritiikille on ajatus siitä, että ihminen voi haluta myös jotain sellaista, mikä on toisten moraalisten olentojen kannalta katsottuna epäeettistä tai moraalitonta, vahingollista ja tuhoisaa.

Virkaanastujaisluentonsa lopuksi Barthes (1993c, 241) päätyy määrittelemään semiologiansa uudelleen: semiologia on lingvistiikan dekonstruktioita, ja se on sekä negatiivista että aktiivista. Semiologia kieltää mahdollisuuden antaa merkille positiivisia ominaisuuksia, negatiivisuus on ainoa tapa analysoida sitä, kuinka stereotyyppit syntyvät ja kääntyvät yhteiskunnallisista ja kulttuurisista tuotoksista luonnollisiksi, eli esiintyvät ajattomasti pätevinä tai asioiden luonnosta johtuvina (Barthes 1993c, 244–245).

IV 2. Tietokyvyn subjektin purku: Jacques Lacan

Barthesin tapa soveltaa de Saussuren strukturalistista lingvistiikkaa kielen lisäksi muidenkin sosiaalisten merkitysjärjestelmien tutkimiseen, myöhäistuotantonsa ajatukset kielestä ja sen läpinäkymättömyydestä sekä siitä, että yksittäinen ilmiö saa merkityksensä suhteessa laajempaan merkityssysteemiin, ovat sittemmin asettuneet keskeisiksi poststrukturalistiseksi nimetyn ajattelun tunnusmerkeiksi. Toinen keskeinen tunnistus, minkä myötä ajattelija on luettu kuuluvaksi poststrukturalisteihin, on modernin tietokyvyn ykseyden viimekätiseksi tapahtumisen paikaksi ajattelun tietokyvyn subjektin purkaminen. Tämä juuri poststrukturalistien ajattelussa löytyy psykoanalytikko Jacques Lacanilta, joka sovelsi de Saussuren lingvistisiä ideoita freudilaiseen psykoanalyysiin ja tuli tällä eleellään mullistaneeksi sekä psykoanalyysin että sitä myötä käsityksen modernista subjektiviteetista.

Lacan keskittyy Freudin tuotannon luennassaan tarkastelemaan tietoisuuden, tarkemmin: tietokyvyn toteutumisen paikaksi modernin projektissa ajattelun itsetietoisien subjektin eli egon suhdetta tiedostamattomaan. Hän pitää Freudin tiedostamatonta pitkälti viettitoiminnan hallitsemana alitajuntana (id) jättäen liki huomiotta Freudin myöhäistuotannossaan muotoilemat yliminä koskevat pohdinnat. (Kurzweil 1996, 131–161; Bowie 1991, 90–95.) Freudilla yliminä sijoittuu idin tavoin tiedostamattoman alueelle, mutta se on viettitoiminnan hallinnan, ei viettitoiminnan hallitsema alue. Yliminä on Freudin (1923) mukaan se alue ihmisen psyydessä, joka pyrkii säätelemään idin toimia egon kautta sosiaalisesti asettuneiden normistojen, lakien ja sääntöjen mukaisiksi. Freudin minuus toimii siis kolmessa prosessissa: tiedostamattomassa viettien hallitsemassa idissä,

itsetietoisessa egossa ja sosiaalisen normiston sisältävässä tiedostamattomassa, tai ei-tietoisessa, yliminässä.

Myös Lacanilta löytyy Freudin kolmijaon id- ego-yliminä kaltainen jako, reaalin-symbolinen-imaginaarinen, mutta sen lukeminen rinnasteisena Freudin kolmijaolle täytyy harrastaa varoen: Lacanin tiedostamaton on, kuten koko hänen käsityksensä ihmisen psyykestä, tietyllä tapaa hyvin episteeminen valtakunta⁶⁰; tiedostamaton ei Lacanille ole esimerkiksi biologispohjaisten viettien hallitsema alue, eikä myöskään mikään esikielellinen perusta, josta kieli syntyisi tai jolle se rakentuisi (Lacan 1966g, 522). Tiedostamattoman alueelle Lacanilla sijoittuu Reaalinen ja imaginaarinen⁶¹, joista Reaalinen jää ainaisesti tavoittamattomaksi – kun Lacan siis puhuu tiedostamattoman kielestä, viittaa hän imaginaarisen alueeseen

Lacan veti analogian de Saussuren lingvistisen parole/langue (puhe/kieli) -suhteen ja Freudin psykoanalyttisen tietoinen/tiedostamaton -suhteen välille ja samasti tietoisien paroleen ja tiedostamattoman langueen; tämän lisäksi hän, tahdossaan korostaa tiedostamattoman osuutta inhimillisessä toiminnassa, käänsi de Saussuren merkintäsisäisen jaon signifioitu/Signifioija toisin päin, S/s, ja totalisoi eron. Näillä liikkeillään hän asettui vastustamaan omana aikanaan vallinnutta ”ortodoksista psykologiaa”, jossa korostettiin tietoisien egon osuutta ihmisen olemisessa. Lacan (1966d, 586–587) viittaa tähän normaalin ihmisen kulttina, ja sanoo, että egopsykologiassa⁶² psykoanalyysi redusoituu ihmisinsinööriydeksi, jonka perimmäinen tarkoitus on tuottaa kykeneviä ja sopeutuvia

⁶⁰ Reaalinen on Lacanin tuotannossa termi, joka lienee kaikkein lähimpänä Freudin ajatusta idistä, mutta se jää Lacanin mukaan kuitenkin ainaisesti ja täysin tiedostamatta vaikkakin se määrää myös (kielellistä) olemista. – Freudilla id oli tiedettävissä, joskin erityislaatuisena prosessina ja erityislaatuisien prosessien kautta. Toisaalta Lacan korostaa, ettei mitään metakieltä tai kielen takaista/ylistä ole olemassa; toisaalta hän sanoo, että reaalin on olemassa, se on jakamaton, eikä sitä voi millään tavoin saavuttaa eikä koostaa symboliseen järjestykseen. – Tässä on Lacanin kirjoitusten ristiriita, jota Lacan ei liene edes halunnut ratkaista. Tähän puuttuu muun muassa yksi hänen oppilaistaan, Julia Kristeva.

⁶¹ Reaalisen, imaginaarisen ja symbolisen yhtenäisyyttä ja erilaisuutta Lacan kuvaa niin kutsutun Borromean solmun avulla. Siinä lomittuu kolme rengasta keskenään siten, että yhdenkin vapauttaminen irrottaa kaikki toisistaan. (Siimes 1998, 292.)

⁶² Lacanin mielestä tuolloin (1940–1950-luvulla ja siitä eteenpäin) harrastettu egopsykologia asetti etusijalle luonnontieteellisessä mielessä ymmärretyyn rationaalisuuden ja joko jätti tiedostamattoman huomiotta tai väheksyi sitä. Kuitenkin jo Freud oli Lacanin mukaan kumonnut tämän tyyllisen priorisoinnin ja näyttänyt, että tiedostamattomalla on oma logiikkansa ja rationaalisuutensa. Lacanin luennassa Freud oli osoittanut, että tiedostamattoman piiloinen logiikka strukturoi tiedostamattoman haluja ja fantasioita samaan tapaan kuin kieli (langue) strukturoi puhetta (parole) – tiedostamattoman elämä olisi siis jo Freudille ollut strukturaalista, ei ”luonnollisille” vaistoille perustuvaa.

yhteiskunnan jäseniä⁶³. – Ajatus on sittemmin tullut tutuksi muiden muassa Michel Foucaultin tuotannon myötä ja levinnyt myös anglosaksiseen tiedonsosiologiaan (esimerkiksi Berger & Luckmann 1966).

Terävimmän Lacan kritisoi aikansa hyvin vaikutusvaltaista behavioristisesti painottunutta psykoterapiakäsitystä (Lacan 1966c, 402–403). Hieman kärjistäen sanottuna behavioristien⁶⁴ mukaan psykologista eli ihmisen psyykeä koskevaa tietoa voidaan saada vain tutkimalla ihmisen ulkoista käyttäytymistä luonnontieteistä tuttujen kokeellisten menetelmien avulla. Esimerkiksi husserlilaistyyllistä introspektiota eli ihmisen itsensä kääntymistä sisäistä todellisuuttaan kohti – itsetarkkailua – tiukan linjan behavioristi ei hyväksy tieteellisenä menetelmänä, ei myöskään esimerkiksi suullista raportointia⁶⁵.

Lacanin koko tuotannon ja uran yksi peruspiirteistä onkin behavioristisen näkökulman vastustaminen psykoanalyysissä, minkä projektin hän julkisesti aloitti jo viimeistään 1936 pitämässään esitelmässä *Au delà du "principe de réalité"* (Lacan 1966a, 73–92).

Kyseisessä tekstissä Lacan toteaa, että behavioristisessa psykoterapiassa Freudin ajatus tiedostamattomasta on medikalisoitu, asetettu biologisen determinismin sisään⁶⁶ ja redusoitu osaksi kapeaa egon psykologiaa. Myöhemmin erityisesti Heinz Hartmann (1894–1970) joutui Lacanin kritiikin kohteeksi. Vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*⁶⁷ Hartmannin sanotaan (Kearney 1989, 268–269)

⁶³ Lacanin kärjekkäätkin sanavalinnat hänen kritisoidessaan vallinnutta psykoanalyttistä trendiä johtunevat osittain myös tiedepoliittisista ja ammattikäytäntöihin liittyneistä syistä. International Psychoanalytical Association ei hyväksynyt Lacanin kliinisiä käytäntöjä, mikä johti lopulta Lacanin täydelliseen välirikoon sekä IPA:n että sen tunnustaman Société Parisienne de Psychanalyse -järjestön kanssa vuonna 1953. Tuolloin Lacan siirtyi vastaperustetun Société Française de Psychanalyser jäseneksi. Vuonna 1961 SFP sai IPA:n tunnustuksen, mutta vasta sen jälkeen kun Lacan siirtyi syrjään sen toiminnasta. Vuonna 1964 Lacan perusti järjestön Ecole Freudienne de Paris, hajotti sen vuonna 1980 ja perusti La Cause Freudienne -järjestön. (Kts. esim. Bowie 1991, 204–213, Kurzweil 1996, 133–138.) – Ajatus psykoterapiasta normaalin kulttuurina toistuu mm. tiedonsosiologian alalla sittemmin maailmanmaineeseen nousseitten Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin klassikkokirjassa *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen* (su 1994, alkup. en *The Social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge* 1966)

⁶⁴ Esimerkiksi Ivan Pavlov (1849–1936), John Watson (1878–1958), Edvard Thorndike (1874–1949), B. F. Skinner (1904–1990).

⁶⁵ Yksi anglosaksisen keskustelun sisältä noussut behaviorismin keskeinen kriitikko on Noam Chomsky (1928–) joka on kritisoinut behaviorismia reduktionismista. Chomskyn mukaan tietoisuus ylittää fysikalistisen maailman ja sisältää sellaisia rakenteita, joihin ei päästä käsiksi behavioristien menetelmillä; tietoisuuden rakenteet ovat myös tietoisuuden sisäisiä.

⁶⁶ Freud itse oli sitä mieltä, että hänen psykoanalyysinsä olisi puuttuva linkki biologian ja psykologian välillä, katso esimerkiksi Freud 1923, 5–6; 8; 18–19.

⁶⁷ Englannin ilmeysti 1958 David Rappaportin käännöksenä ja International Universities Pressin julkaisemana. Saksankielinen alkuperäisteos on julkaistu 1939. Katso myös Hartmann Heinz, Kris Ernst ja Lowenstain R.M. 1946. Comments on the formation of Psychic Structure. *The Psychoanalytic Study of the Child*. 1946 (2) 11–38. (Jälkimmäinen viite Bowien mukaan.)

korostavan psykologian yhteyksiä biologiaan ja fysiikkaan: psykologiassa on hänen mukaansa kyse adaptaatiosta eli ulkoiseen ympäristöön sopeutumisesta.

Tähän Lacan (1966c, 401–436) vastaa kuuluisaksi nousseessa Wienin-esitelmässään⁶⁸, *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse*, ettei ihmisyksilön ja hänen ulkoisen todellisuutensa suhde ole pelkästään biologinen, vaan että se on myös, ja ensi sijassa, symbolinen (Lacan 1966c, 414–418). Ulkopuolisen maailman kokeminen vihamielisenä ei osoita vain käyttäytymisen biologisen mukautuvuuden tarvetta; ensisijaisesti siinä on kyse yksilön symbolisesta suhteesta itseensä, projisoituihin pelkoihinsa ja haluihinsa (Lacan 1966c, 433). Hartmanilaisen psykoanalyysin korostama vahva ego on Lacanille olennaisin tekijä narsismissa, patologisessa tilassa, jossa yksilö on sairaalloisen kiinni omassa todellisuudessaan ja omassa kuvassaan. Soveltamalla strukturalistista lingvistiikkaa psykoanalyysin oppeihin Lacan itse päätyy siihen, että autenttisin tapa, jolla ihminen on maailmassa, ei ole autonomista itsetietoisuutta vaan hajaantunutta itsestä-eroamista; inhimillinen subjekti on vieras sekä ympäristölleen että itselleen⁶⁹. Lacan (1966c, 435–436) julistaa, että psykoanalyysin projekti täytyy pelastaa, ja se on pelastettavissa, biologiselta determinismiltä, jos psykoanalyysi tulkitaan laajemman kulttuurisen viitekehysten kautta. Tuo pelastava viitekehys on Lacanille kieli: inhimillinen olento elää kielessä, kielellisesti. Tämän lingvistisen olemisen tunnistaminen, tunnustaminen ja esiin tuominen vapauttaa ihmisen kohti autenttisempaa⁷⁰ olemista.

IV 2.1. Tietokyvyn subjektin tuntematon perusta

Lacan tähtäsi paitsi teoretisoinnissaan niin myös kliinisten menetelmiensä kautta analyysin, analysoitavan ja analysoijan vapauttamiseen yhden tietokyvyn ja sen subjektin (egon) totuudesta (Lacan 1966d, 585; 641). Esimerkiksi: välttääkseen analysoijan vallan analysoitavaan nähden Lacan useinkin käänsi roolit toisin päin ja pyysi analysoitavaa

⁶⁸ Englanniksi ilmestynyt tekstikokoelmassa *Écrits 1977: The Freudian Thing, or the meaning of the return to Freud in psychoanalysis*. Tavistock. London. ss. 114–145.

⁶⁹ Tämä itsen alkuperän olemisen vieraudessa voidaan lukea myös eksistentiaalisena piirteenä Lacanin tuotannossa, joskin on muistettava, että eksistentiaalisissa ihminen nähdään ensi sijassa valitsevana olentona – ja että jotain kyettäisiin valitsemaan, on ensin oltava tietoinen valinnan vaihtoehtoista. Eksistentiaalisuus siis lankeaa lacanilaisittain katsoen ainakin osittain vahvan egon tarinan piiriin.

⁷⁰ Tämä on mielenkiintoinen, koko Lacanin tuotannossa elävä ristiriita: toisaalta Lacan haluaa vapauttaa ihmisen autenttisempaan olemiseen, toisaalta väittää ettei ole olemassa mahdollisuutta tavoittaa autenttisuutta, ettei autenttista olemista edes ole.

analysoimaan itseään. Analyysi-istunnot saattoivat kestää muutamasta minuutista moneen tuntiin, eikä Lacan kaihtanut kanssakäymistä potilaidensa kanssa myöskään vapaa-ajallaan. Toisaalta joskus Lacan kieltäytyi tapaamasta analysoitavaansa koska halusi turhauttaa tämän tietoisien egon. – Kaikki olivat tuolloin ja ovat edelleen varsin poikkeuksellisia ja paljolti vastustettujakin⁷¹ käytäntöjä kliinisessä psykoanalyysissa.

Myös Lacanin ilmaisun tyyli on tietoisien sumeaa – näin sekä kirjoituksessa että aikalaiskuvausten mukaan puheessa –, moneen suuntaan haarautuvaa ja vaikeaselkoista. Tekstit ovat täynnä sanaleikkejä, arvoituksia ja epigrammeja, joiden seuraaminen on työlästä, eikä niiden välillä näytä olevan välttämättä minkäänlaista yhteyttä toisiinsa tai esitelmän aiheeseen (vrt. mikä tahansa Lacanin seminaari). Lacania myönteisesti luettaessa voidaan ajatella, että tyylihallinnoillaan Lacan halusi demonstroida oppejaan käytännössä ja osoittaa uudenlaisen ajattelun tarpeellisuutta, että esiintyessään hän tähtäsi samaan kuin kliinisessä työssään eli psykoanalyysin vapauttamiseen tietokyvyn ykseyden ideaalista (itsetietoisesta egosta). (Kurzweil 1996, 153–155.)

Ja enemmänkin: Lacan halusi demonstroida sitä, että väärinymmärtäminen on kiinteä osa ymmärtämistä. Se, mitä näytämme sanovan, ei ole sitä, mitä todella sanomme. Tietoiset ilmauksemme nousevat aina tuntemattomaksi jäävän tiedostamattoman kautta (Lacan 1966e, 30). Lacan siis hyökkää sitä klassisesta fenomenologiastakin tuttua ajatusta vastaan, että inhimilliset kokemukset olisivat redusoitavissa selkeiden ja erillisten ideoiden välittömään läpinäkyvyyteen, että kokemukset olisivat välittömästi läsnä tietoisuudelle ja/tai tietoisuudessa (Kearney 1989, 271). Kuvaava, ja kenties tunnetuin esimerkki siitä, kuinka tietokyky ja sen subjekti jää Lacanin mukaan tietämättömäksi perustastaan ja lopulta myös itsestään, on hänen analyysinsä Edgar Allan Poen (1809–1849) novellista *Varastettu kirje* (Purloined letter); kuten Barthesin myytin analyysi Paris Matchin kansikuvasta oli analogia myytin toiminnasta kielessä, on Poen novellin analyysi Lacanilla analogia tietokyvyn liikkeestä tiedostamattomassa ja tietoisessa.

⁷¹ Lacanin kriitikot näkivät näissä eleissä Lacanin vastuuttomana klinikkona ja pohjattomana narsistina, joka ei ollut saanut ratkaistua omaa oidipaalivaihettaan. Lacanin kouluttaja ja analysoija oli Rudolph Löwenstein (1898–1976), joka puolestaan työskenteli kiinteästi jo mainitun Heinz Hartmannin kanssa. (Kurzweil 1996, 137–138.) Myös Löwenstein sai osakseen Lacanin kärjekästä sanontaa, katso esimerkiksi Lettre de Jacques Lacan à Rudolph Loewenstein du 14 juillet 1953: ”La scission de 1953”. Supplement à *Ornicar?* 1976 no 7. ss. 120–135.

Novellin toimijat ovat kuningatar, kirje, kuningas, ministeri, poliisipäällikkö ja salapoliisi herra Dupin.

Novellin alussa kuningatar saa kirjeen, joka herättää hänessä levottomuutta ja jota hän ei halua kuninkaan huomaavan. Tämän vuoksi kuningatar ei sieppaa kirjettä oitis itselleen, vaan jättää sen muiden saapuneiden postien joukkoon. Paikalla oleva ministeri D huomaa kuningattaren reaktiot, ja päättelee, että kirje sisältää jotain sopimatonta. Hän käyttää tilaisuuden sen saadessaan ja vaihtaa saapuneen kirjeen tilalle toisen samannäköisen kirjekuoren – kuningattaren nähden. Kuningatar ei voi puuttua asiaan, koska ei halua, ei voi, kiinnittää kuninkaan huomiota kirjeeseen; tuolloin paljastuisi, että se sisältää jotain arkaluontoista. Ministeri vie kirjeen työhuoneeseensa ja aikoo käyttää sitä kiristääkseen kuningatarta poliittisissa hankkeissaan. Kuningattaren kirjettä etsimään lähettämä poliisi ei sitä yrityksistään huolimatta löydä, sillä hän kuvittelee, että tärkeät asiat piilotetaan mahdollisimman vaikean taa. Hän siis etsii vääristä paikoista: pöydänjaloista (ne voisivat olla onttoja), laatikoista (mahdollisten salapohjien alta), ja niin edelleen. Kirjeen löytää lopulta etsivä, herra Dupin. Hänellä on aiemmin ollut kahnauksia ministerin kanssa, minkä vuoksi hän käyttää valepukua mennessään jonkin tekosyyn varjolla ministerin tykö vierailulle. Dupin huomaa kirjeen oitis, se lojuu avoimesti näkyvillä paikassa, mitä poliisi ei ollut tullut ajatelleeksi: ministerin pöydällä. Dupin poistuu, mutta palaa noutamaan muka unohtamaansa nuuskarasiaa. Kun kadulla syntyvä häly, minkä Dupin on etukäteen järjestänyt tapahtuvaksi, kiinnittää ministerin huomion, anastaa hän kirjeen ja jättää ennen poistumistaan tilalle ministerille tarkoitetun viestin: ”A design so deadly, /if not worthy of Atreus, is worthy of Thyestes⁷².”

⁷² Myytti Atreuksesta ja Thyestestä on osa laajempaa Tantaloksen jälkeläisten myyttikerrostumaa. Jumalat olivat kironneet Tantaloksen huoneen viiden sukupolven ajaksi, sillä Tantalos oli tarjonnut heille ruuaksi pojastaan Pelopsesta tehdyn paistin. Zeus surmasi Tantaloksen ja lähetti hänet Manalaan, mutta Pelopsen hän herätti henkiin. Vaiherikkaiden seikkailujen jälkeen Pelops sai petoksen kautta vaimokseen Hippodameian, Pisan kuninkaan tyttären. Pelops surmasi petoksessa häntä avustaneen Myrtiloksen, joka ennen kuolemaansa kirosi koko Pelopsen huoneen. Pelops sai kaksi poikaa, Atreuksen ja Thyesteen. Mykeneen kaupunki kutsui pojat hallitsijoikseen, ja vallanhimoissaan pojat alkoivat vehkeillä toisiaan vastaan. Vallan symbolina oli kultainen talja, jonka Atreus piilotti aarteidensa joukkoon, mutta jonka Thyestes sai haltuunsa viettelemällä Atreuksen vaimon, Europen. – Atreus oli ensin naimisissa Kleolan kanssa, ja he saivat Filistines -nimisen pojan. Filistineen kuoltua Atreus avioitui poikansa lesken Europen kanssa. Thyestes nousi hetkeksi valtaan, mutta lopulta Zeus auttoi Atreuksen takaisin hallitsijaksi, ja tämä ryhtyi toimiin kostakseen veljelleen sekä taljan varkauden että vaimonsa viettelemisen. Hän kutsui Thyesteen luokseen ja tarjosi tälle juhla-aterian, joka oli tehty Thyesteen pojista. Kostovuoro siirtyi Thyesteelle, joka oraakkelin neuvosta teki lapsen tyttärensä Pelopian – josta sittemmin tuli Atreuksen kolmas puoliso – kanssa. Tyttären kanssa tehty poika kosti sittemmin isänsä kohtalon Atreukselle, ja koston kierre jatkui aina Oresteian ja Elektran kohtaloihin saakka. (Graves 1981, 121–126.)

Kirjettä ei tarinan kuluessa avata eikä kukaan lue sitä. Sen sisältö jää ainaisesti salaiseksi, vaikka osa tapahtumiin osallisista ymmärtääkin sen sisältävän jotain todella tärkeää. Yksi hahmoista, kuningas, ei havahdu edes kirjeen olemassa oloon, eikä poliisilla ole aavistustakaan etsimänsä kirjeen merkityksellisyydestä. Pitkässä, monisyisessä ja moneen suuntaan avautuvassa analyysissään *Le séminaire sur "La Lettre volée"* Lacan (1966e, 11–61⁷³) toteaa, että samalla tavalla kuin Poen tarinassa kirjeen sisältö, niin myös tietokieli-subjekti jää perustaltaan ainaisesti tietämättömäksi. Ego (kuningas) pyrkii esiintymään itseriittoisena, eikä ymmärrä, ettei kuitenkaan tavoita sitä ykseyttä, mitä väittää esittävänsä. Se, minkä sisältöä ei tiedetä (signifioija – kirje), sen liike (signifioijien ketju – kirjekuoren vaiheet) – määrää inhimillisen olennon tietoisia toimintoja (signifioitu). (Lacan 1966e, 30; Lechte 1991, 43–44.)

IV 2.2. Tietokyvyn subjekti kielen asettamana

Kuvitelma itseriittoisesta egosta – kuninkaasta, tietokyvyn ykseyden paikasta – muodostuu Lacanin mukaan siinä prosessissa, missä ihmisyksilö astuu kielen⁷⁴ maailmaan. Käsitöksensä kielestä ja sen synnystä, tarkemmin, käsityksensä siitä, kuinka yksilö astuu kielen maailmaan ja syntyy yksilöksi, Lacan esittää kehityspsykologisen kaaren/tapahtuman muodossa. Lacanin mukaan kieleen astuminen tapahtuu niin sanotussa peilivaiheessa, lapsen ollessa 6–18 kuukauden ikäinen.

Tuota nuoremman lapsen sanotaan kokevan itsensä fragmentaarisesti, mutta noissa fragmenteissa lapsen oletetaan olevan kokonainen – maailma on sama kuin sen kokija, ja tuo kokemus on läpeensä ruumiillinen. Puolen vuoden iästä pitäen lapsi alkaa kuitenkin havahtua siihen, että on erillinen olento; että äiti, joka lapsen kokemuksessa on ollut osa itseä – itse, osoittautuukin toiseksi, niin myös lapsi itse. Tämä primaariero⁷⁵ hajottaa

⁷³ Englanniksi julkaistu ainakin: "Seminar on the Purloined Letter". Translated by Jeffery Mehlman. In: Yale French Studies (French Freud), no. 48 (1972). pp. 38–72.

⁷⁴ Symbolifunktioon astuminen on jatkuvaa, ei vain joskus varhaislapsuudessa tapahtunut episodi. –Yksilön tasolla lapsuudessa tapahtunut asettautuminen lienee Lacanillakin se kaikkein radikaalein. On huomattava, että kun Lacan puhuu kielestä, hän ei viittaa vain symbolifunktioon, Lacanille myös imaginaarisella on oma kieli.

⁷⁵ Psykoanalyysin vakiintuneessa termistössä tämän prosessi huipentuu niin sanottuun Oidipaalivaiheeseen. Psykoanalyysin termein kyse on siitä, että isä kieltää lapsen ja äidin fuusion, ja lapsi alkaa korvata todellista objektia (äitiä, äidin ruumista) sen substituuteilla, ja astuu näin kieleen.

kokemuksen kokonaisuuden, peittää reaalisena⁷⁶ (Lacan 1966f, 2). Syntyvä ahdistus saa aikaan imaginaarisen projektin synnyn; siinä lapsi haluaa voittaa hajaantuneisuuden. Imaginaarisessa⁷⁷ vaiheessa lapsi on jo kielen maailmassa, mutta kieli ei ole vielä käsitteellisessä mielessä symbolista. Lapsi alkaa korvata epätäydelliseksi havaitsemansa itsen ideaalilla itseystään, hän luo imagon. (Lacan 1966f, 4.)

Imago on siis Lacanilla imaginaarisen projektio, jolla yritetään korvata todellinen puute tai peittää se; mielikuva täydentää kokonaiseksi sen, mikä itse asiassa on vajavainen. Itse kuvitellaan joksikin muuksi kuin mitä se on, ja tälle imagolle haetaan vahvistusta toisesta – toiselta, joka toimii imagon peilinä. Peilistä, eli tietokyvyn havaintojen kohteellistetusta maailmasta, heijastuva minuuus on ’jotakin muuta ’ tai ’kuten muu’. Tässä vaiheessa lapsi havaitsee ruumiinsa reflektoituna, ja pitää tämän reflektion kautta itsensä ulkopuolelle asettunutta imagoaan kokonaisena, samastuu siihen unohtaen oman alkuperänsä (täydellisyytensä) epätäydellisyydessä. (Lacan 1966f, 5.)

Tässä prosessissa syntyy Lacanin mukaan spekulatiivinen minuuus, ego. Lapsi kuvittelee itselleen tulevan itse-identiteetin, mikä ei-ole, tai on-kuin-toinen, ei-läsnäoleva. Kokemuksen tilalle asettuu toive kokemuksesta, eikä tuo toive ole välttämättä edes lapsen oma toive, vaan kenties ulkoa asetettu, äidin asettama toive. – Tämä ideaaliin imagoon eli egoon sitoutuminen luo Lacanin mukaan perustan narsismille, eikä se ole sidoksissa pelkästään lapsuuteen, vaan jatkuu läpi koko elämän, ja luo imaginaarisen tiedostamattoman maailman. (Lacan 1966f, 5.) Psykoanalyysin perimmäiseksi tehtäväksi Lacan asettaa imagon subjektin eli egon vapauttamisen oman itseriittoisuutensa harhasta niin, että subjekti voisi havaita sen suhteen, joka on sen perustanut: suhteen Toiseen. (Lacan 1966f, 7.) Ja suhde Toiseen on Lacanilla symbolinen, siis käsitteellisen kielen kautta asettava, ei imaginaarinen: Imago itseidenttisyydestä eli itsetietoisesta egosta edellyttää itsestä eroamisen dialektiikkaa, ”C’est moi” on erossa ja jaettu. ”Ce je est un autre”, sillä ”ce je” on itse asiassa konstituoitunut suhteessa tiedostamattomaan toiseen. (Lacan 1966g, 517.)

⁷⁶ Reaalisella järjestyksellä viitataan psykoanalyysissa tilaan, joka on kielen ja symbolifunktion ulkopuolella, ja on sellaisenaan vastakkainen imaginaariselle. Reaalinen on jakamaton, siitä ei puutu mitään; sitä ei voi kuvitella, ei saavuttaa eikä koostaa symboliseen järjestykseen sen enempää negaatioissa kuin myöntämisessäkään. (Siimes 1998, 299.) Poen novellin analyysissa Reaaliseen viitataan kirjeen sisältönä.

⁷⁷ Imaginaarinen on psykoanalyysissa kuvien, mielikuvien, tunteiden, petoksen ja samastumisen aluetta. Se on kieltä, mutta ei vielä kieltä sanan käsitteellisessä mielessä. Symbolinen on symbolifunktiota, käsitteitä, sanoja; Lacanin mielestä psykoanalyysin tehtävä on tarkastella symbolisen ja imaginaarisen suhdetta – psykoanalyysin tehtävä on muuttaa analysoitavan kuvat ja mielikuvat sanoiksi. (Siimes 1998, 300.)

Edellä kuvailtua ajatuskulkua voidaan nimittää myös itsen ironiaksi: itse on aina jotakin muuta, kuin miksi sitä kuvitellaan. Tuo ajatus on sittemmin sulautunut osaksi Lacanin jälkeen tulleen, sittemmin poststruktuurialismien leiman saaneen ajattelusuuntauksen tunnuspiirteeksi⁷⁸.

Kieleen astumista nimitetään psykoanalyttisessä keskustelussa primaarieroksi, eroamisen ja kuoleamisen draamaksi. Se tulee Lacanin (1966b, 237–322) mukaan uudelleen eletyksi psykoanalyysissa, analyytikon ja analysoitavan välisessä suhteessa. Lacanin mukaan analyytikon tehtävä analyysissa on tehdä tilaa analysoitavalle, niin että tämän imaginaarinen imago eli tietokyvyn ego häviäisi ja symbolisoiva subjekti pääsisi nousemaan esiin. Lacan puhuu ihmisen halusta löytää itsensä toisesta; totuus tuosta halusta on intersubjektiiivisessä tilassa itsen ja toisen välillä, ja näin on, koska ensimmäinen halun objekti on tulla tunnistetuksi. ”Itse” haluaa varmistaa olemisensa ”toisen” kautta – vasta toisen myöntö luo itsen olemassa olevaksi⁷⁹. (Lacan 1966b, 268.)

Kun luetaan tarkasti Lacanin sanonta ”tiedostamaton on rakentunut kuten kieli”, huomataan, että tiedostamaton ei ole Lacanillekaan täysin tiedostamaton⁸⁰ – sekin on olemassa vain kielessä ja kielen kautta: ihmisen halut ja fantasiat operoivat lingvistisissä rakenteissa ja niiden kautta (Bowie 1991, 87). Rakenteet eivät näy tietoisien kielen tasolla, vaan ne toimivat tiedostamattoman kielenä, joka ei paljasta itseään niinkään siinä, mitä puhuja eksplisiittisesti sanoo, vaan ennemminkin siinä tavassa, miten puhuja sanomisensa sanoo tai onnistuu olemaan sanomatta jotakin muuta. (Lacan 1966a, 82-83.)

Lacanilaiselle psykoanalyttikolle ihminen puhuu primaarissa kielessä⁸¹ – tiedostamattomassa – sen takana, mitä analysoitava kertoo, tuntemattomalle itsessään. Se,

⁷⁸ Itsen ironian ajatus vertautuu helposti muun muassa Barthesin käsitykseen kirjoituksen nolla-asteesta, Derridan ajatukseen *différance*sta ja Lyotardin käsitteen ironiaan.

⁷⁹ Lacanin ajatuskulku seuraa läheisesti Hegelin Hengen fenomenologiassa esittämää herra-orja-dialektiikkaa. Hegelin systeemissä tietoisuuden elämän herra-orja-vaihe on onnettoman tietoisuuden toimintaa, tietoisuus ei ole vielä havahtunut itsetietoisuuden tasolle. Myös Lacanille Hegel-vaikutteet siirtyivät erityisesti Kojèven ja Hyppoliten Hegel-luentoja kautta. Tärkeitä teoksia Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard: Paris ja Hyppolite Jean. 1946. *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel*. Aubier Montaigne: Paris. (Bowie 1990, 80.)

⁸⁰ Puhuessaan tiedostamattomasta tässä kohtaa Lacan viittaa imaginaariseen, ei Reaaliseen, joka siis jää täysin tietämättömäksi omaksi olemisekseen, ainoastaan se voidaan sanoa, että Reaalinen on.

⁸¹ Toisaalla Lacan (mm. 1975, 33–44) toteaa, ettei primaarikieli ole kuitenkaan metakieltä. Lacanille esidiskurssiivista todellisuutta ei ole – jokainen todellisuus perustuu ja määrittyy diskurssissa.

mitä tietoisella tasolla pidetään virheinä, lipsahduksina, hiljaisuuksina, kertovat jotain tiedostamattomasta⁸², johon analysoijan tulisi ensi sijassa kiinnittää huomionsa. (Lacan 1966b, 237–322.) Selventääkseen ajatustaan tiedostamattoman kielen toiminnasta Lacan⁸³ lainaa kirjallisuudentutkija Roman Jakobsonilta (1896–1982) termit metafora ja metonymia. (Lacan 1966g, 506.) Psykoanalyysissaan Lacan samastaa metaforan oireeseen, ja halun metonymiaan. (Lacan 1966d, 622–623.)

Sekä metafora että metonymia ovat tapoja, joilla signifioijat liittyvät toisiinsa signifioijien ketjuissa. Metafora on Lacanilla sana toiselle syvyysuuntaisessa eli vertikaalisessa assosiaatioketjussa, ja se perustuu samankaltaisuudelle. Esimerkiksi: aika juoksee, lentää, matelee. Metonymia on sana sanalle samantasoisesti eli horisontaalisesti – metonymian kautta erilaiset merkitsijät ovat kielipoin järjestyksen mukaisesti, eli syntaktisesti, suhteessa toisiinsa (Lacan 1966g, 506–509). Esimerkiksi: Purje on metonyyminen merkki laivasta, se on lähellä laivaa, sen vieressä, mutta ei oikeastaan muistuta sitä millään tavoin. Metaforinen merkki on suhteessa muihin kuin lauseessa oleviin merkkeihin, ja nuo muut merkit voivat korvata juuri kyseisen merkin merkityksen säilyessä samana; metonyyminen merkki sijaitsee lineaarisesti lauseen järjestyksessä, eikä sitä voi korvata merkityksen muuttumatta toiseksi. (Lemaire 1977, 278–279.) –Tiedostamaton on Lacanilla toistensa kanssa suhteessa olevien merkitsijöiden systeemi, jossa ei ole referenttiä tai merkittyä sen itsensä ulkopuolella. Metonymia tai metaforakaan eivät siis ole minkään esisymbolisen todellisuuden toissijaisia representaatioita; Lacanille metakieltä ei ole. (Lacan 1966h, 388–389.)

⁸² Mutta kuinka tämä on mahdollista, jos on niin, kuten Lacan toisaalta koko ajan korostaa, että tiedostamattomasta ei voi mitään tietää?

⁸³ Tässä voi Lacanilta kysyä, minkä vuoksi on tarpeen selventää ajatusta tiedostamattoman toiminnasta, jos kerran on niin, että jako tietoisesta ja tiedostamattomasta välillä on ylittämätön. Tällöinhän kaikki tietokyvyn tieto tiedostamattomasta, myös metonymian ja metaforan pohdinnat, on turhaa puhetta, eikä psykologiassakaan lopulta ole mahdollista tarkkailla muuta kuin tietoisuuden toimintoja – eli egoa.

V PASSÉN TIETOKYVYN PROJEKTISTA

Tässä luvussa käsittelen lähemmin passén tietokyvyn projektia. Siinä kyseenalaistetaan ja samalla yhdistetään sekä modernin projektin tietokyvyn ykseyden että postmodernin tietokyvyn moneuden projektit.

Tähänastisessa esityksessäni Derrida, Barthes ja Lacan näyttävät sulkeneen tietokyvyn kielensisäiseksi tapahtumaksi ja purkaneen modernin tietokyvyn ja sen ykseyden tapahtumisen paikaksi ajatellun subjektin jopa olemattomiin, minkä myötä kaiken merkityksen varma perusta näyttää hävinneen. Modernin tietokyvyn subjektin totaliteetin tilalle on asettunut sen toimintaa säätelevä ja sille auttamattomasti tuntemattomaksi jäävän rakenteen totaliteetti. Totaliteetin korvaaminen toisella totaliteetilla ei kuitenkaan viime kädessä palvele inhimillisen toiminnan ymmärtämistä, toteaa muun muassa Julia Kristeva⁸⁴, jonka ajattelun yksi tärkeimmistä käsitteistä on puhuva subjekti.

Ilmauksellaan Kristeva tulee kyseenalaistaneeksi ja samalla yhdistäneeksi sekä modernin projektin tietokyvyn ykseyden että postmodernin tietokyvyn moneuden projektit – hän on siis kirjoituksessani esimerkki passéajattelijasta. Kristevan mukaan inhimillinen oleminen tietokyvyn osalta perustuu palautumattomasti sekä ykseyden että moneuden prosesseihin, mutta perustalla on myös jotain sellaista, mihin tietokyky ei yletä ja jota ei voi jättää huomiotta, selittää pois tai ohittaa siihen tapaan kuin tässä kirjoituksessani esitellyssä moderni-postmoderni -puhunnassa on tehty.

⁸⁴ Kristevan, kuten kaikkien kirjoituksessani esiintyneiden ajattelijoiden taustalta löytyy koko joukko ajattelijoina ja vaikutteita, ja hän on tuotannossaan ottanut kantaa niin politiikkaan, feminismiin kuin taideteoriaankin. Tässä esityksessäni keskityn hänen tuotantonsa siihen osaan, mikä selkeimmin liittyy kirjoitukseni teemaan, tietokykyyn. Hyvä ja perusteellinen johdanto Kristevan ajatteluun on esimerkiksi John Lechten laatima teos Julia Kristeva. Muutettuaan Bulgariasta Ranskaan 1965 Kristeva löysi länsimaisen akateemisen kodin jo mainitsemastani Tel Quel-ryhmästä. Hänen mukanaan ryhmä sai vaikutteita venäläisestä formalismista ja sen ajan itäeurooppalaisesta marxilaisuudesta. Formalisteista erityisesti Mihail Bahtinin (1895–1975) ja Valentin Voloshinovin (1895–1936) käsitykset kielestä ristiriitaisena, materiaalisena ja prosessissa olevana tapahtumisena sekä ajatus subjektista jonakin joka on enemmän tai jotain muuta kuin individuaalinen subjekti on vaikuttanut Kristevan työhön. Varsinaisen länsimaisen akateemisen uransa hän aloitti kirjallisuudentutkija ja sosiologi Lucien Goldmanin (1913–1970) tutkimusassistenttina. Goldman on nimetty niin sanotun geneettisen strukturalismin edustajaksi; hänen mukaansa kirjallisuuden tyylit ja rakenteet heijastavat yhteiskunnan rakenteita. Varsin pian Kristevan tärkeimmäksi opettajaksi ja (post)strukturalistiseksi taustavaikuttajaksi nousi Roland Barthes. (Moi 1986, 1; Lechte 1991, 93; Morris 1993, 33–44.) Psykoanalyysiin Kristeva perehtyi Jacques Lacanin opissa. Kristeva on tunnettu myös feminismikeskustelujen kautta; hän on sanailnut kiivaastikin poliittiseksikin liikkeeksi luonnehdittavan feminismin eri ilmenemismuotojen kanssa.

Kristeva itse pohtii tietokykyä ja sen subjektia kautta koko tuotantonsa, erityisesti kielitieteellisesti painottuneessa teoksessaan *La Révolution du langage poétique* (1974, englanninnos 1984)⁸⁵, mutta myös hänen poliittisluontoisemmissa teksteissään on luonnosteltu sitä, mitä nimitän passén tietokyvyn toiminnaksi. Kristeva ei kiellä poliittisen merkitystä, mutta hän toteaa, ettei se ole ensisijainen seikka ihmisen toiminnassa. Ensinnäkään inhimillinen toiminta ei ole pelkästään poliittista, vaikka erilaiset yhteiskuntasopimusteoriat niin mielellään väittävätkin; rakkaus ja halu saavat ihmiset toimimaan välittömämmin kuin poliittiset aatteet. Toiseksi, edelliseen liittyen, Kristeva on sitä mieltä, ettei poliittisen teorian piirissä ole vakavissaan mietitty yksilön ja hänen ulkopuolisen todellisuutensa välistä suhdetta, muutoin ei hänen mukaansa ole selitettävissä se, että politiikka kääntyy niin helposti ideologiaksi. Yksilö nähdään poliittisessa puheessa liian helposti yhteiskunnallisten rakenteiden toteutumana ja vain sellaisena. (Kristeva 1986b, 293.) Samansuuntaista kritiikkiä Kristeva kohdentaa myös (post)strukturalistiseen ajatteluun: siinäkin yksilö asetetaan vain jonkin suuremman rakenteen hetkelliseksi toteutumaksi⁸⁶.

⁸⁵ Käytän englanninnoksen ensimmäistä painosta. Poeettisen kielen vallankumous -kirja on Kristevan tohtorinväitös, ja siitä on käännetty englanniksi vain sen ensimmäinen osa.

⁸⁶ Eksitentialismin ja marxilaisuuden innoittamina telqueliläiset pyrkivät viemään teoretisointinsa myös käytäntöön. Tuolloin, eli 1960-luvun lopussa ja 1970-luvun alussa vallinneista poliittista suuntauksista maolaisuus vaikutti Kristevan (1986a, 139–159) mukaan sellaiselta poliittiselta käytänteeltä, jossa ryhmän teoreettiset hankkeet näyttivät toteutuneen. Kolme viikkoa kestäneen Kiinanvierailunsa 1974 aikana ryhmäläiset kuitenkin joutuivat toteamaan, ettei ”hymyilevän kiinalaisen työläisen” todellisuus vastannut siitä ulospäin annettua kuvaa. Kiinalainen hymy oli jatkuvan terrorin uhan synnyttämää hymyä. Tätä ideaalin romahtamista Kristeva kutsuu mainitussa tekstissään kiinalaiseksi kokemukseksi, ja se sai Kristevan ottamaan etäisyyttä suurten linjausten politiikkaa. Hän alkoi yhä enenevässä määrin kiinnostua feminismistä ja psykoanalyysistä, ajattelusuuntauksista jotka korostavat ehkä perinteisempiä hengen- ja tieteenfilosofisia suuntauksia enemmän tietämisen yksityistä materiaalisuutta – yksityinen ja yleinen murtuvat toisiinsa ruumiillisuudessa.. Kiinalaisen kokemuksen jälkeen myös feminismin eri suuntauksukset ovat saaneet osansa Kristevan poliittiseen toimintaan ja ajatteluun kohdistamasta kritiikistä. Terävimmän hän on asettanut sanansa lähinnä niin kutsuttujen reformististen feministien suuntauksien kohdalla. Ne ovat pyrkineet hankkimaan ja vahvistamaan naisten valtaa vallitsevien yhteiskuntarakenteiden sisällä ja pitävät siis hallinnan politiikkaa ideaalinaan. Erona patriarkaattiin olisi vain, että vallassa olisivat naiset. Myös liberaalifeminististen suuntauksien vaatimus politisoimisesta on Kristevan mukaan virhe – tässäkin hän korostaa, ettei rakkautta tai halua voi käsitellä eikä riittävästi ymmärtää poliittisen (kielenkäytön) kautta, rakkaus ja halu sijoittuvat Kristevan mukaan inhimillisessä olemisessa perustavammalle tasolle kuin poliittinen. (Kristeva 1986e, 193–197; 201–211. Lechte 1991, 207–208.) Kristevaa nimitetään painotustensa vuoksi muun muassa postfeministiksi, mistä ei kriitikoiden mielestä ole syytä puhua, ennen kuin voidaan puhua postpatriarkaattista. (Fraser 1992, 185–190.)

V 1. Tietokyky puhuvassa subjektissa

Kristevan teoria kieleen astumisesta – tietokyvyn ykseyden paikan, subjektin, tietäjän – synnystä seuraa pitkälti Lacanin ajatuskulkua. Myös Kristevalle peilivaihe on ensimmäinen askel kohti symbolista järjestystä, ja prosessi, missä subjekti ja objekti syntyvät, täydellistyy oidipaalivaiheessa. Lacanin jako imaginaariseen ja symboliseen on Kristevalle kuitenkin liian staattinen, abstrakti ja ehdoton. Hän muuntaakin sen prosessuaaliseksi jaoksi semioottiseen ja symboliseen, ja toteaa merkitysten syntyvän näiden prosessien kohtaamisissa, puhuvassa subjektissa. Sen Kristeva ymmärtää sekä-että-tilana: puhuva subjekti ei ole vain autonomista aktiivista itse-asettautumista (vrt. modernin ykseysajattelijat) tai tahdotonta passiivista asetettuna-olemista (vrt. postmodernin moneusajattelijat), vaan subjekti sekä asettuu itse että tulee asetetuksi: semioottinen on ennen jakoa, ennen eroja (Kristeva 1984, 34), mutta semioottinen pystyy ilmenemään vain symbolisessa ja sen kautta, ja kääntäen: symbolinen pystyy ilmenemään vain suhteessa semioottiseen ja sen kautta (Kristeva 1984, 36).

Semioottisen käsitteen kautta Kristeva juurruttaa ajatteluaan Lacanin psykoanalyysiin verrattuna perinteisempään freudilaisuuteen: Kristeva esittelee semioottisen esikielellisenä merkityksen muodostumisen alueena, jossa ruumiilliset, esioidipaaliset vietit⁸⁷ järjestäytyvät ja purkaantuvat kieleen, eivät kuitenkaan käsitteinä vaan ennemminkin rytmeinä, sävyinä, eleinä. (Kristeva 1984, 25.) Lacanhan torjui ajatuksen siitä, että tietokyvyllä olisi mitään pääsyä viettielämään tai toisinpäin, tai että olisi olemassa minkäänlaista esikielellistä todellisuutta (Lacan 1966h, 388–389).

Semioottisen alueen viettiliikettä, alutonta ja loputonta, Kristeva nimittää choraksi. Tämän termin hän lainaa Platonin *Timaios*-dialogista (§17a–92d); Platon viittaa sanalla suljettuun tilaan, naisen kohtuun ja sanoo, että kohtu lähtee vaeltamaan, ellei saa täyttää tarkoitustaan

⁸⁷ Luonnoltansa nämä perussykkeet ovat anaalisia ja oraalisia, sekä dikotomisia. Anaalisuus (lat. anus) on seksuaalisen kehityksen vaihe, jossa pääasialliset tyydytykset liittyvät ulostustoimintoihin ja peräaukon seutuun, ulostyöntämiseen ja pidättämiseen. Nämä muuttuvat symbolisiksi ihmisillä, joille raha on kaikki kaikessa. Kun ulostus on lapsen lahja, hänen rahansa, anaalisen persoonallisuuden pidättäminen muuttuu ahnehtimiseksi, järjestyksenhaluksi ja turhantarkkuudeksi. Anaalisen ihmisen antaminen on vallankäyttöä, ei vuorovaikutukseen perustuvaa. Oraalisessa vaiheessa tyydytys saadaan suun, huulten ja imemisen välityksellä. Oraalisuus liittyy myös kannibalismiin, ja se saa sadistisen vivahteen kun lapsen hampaat puhkeavat. (Siimes 1998, 291; 297.) Ihmisen psyyken perusdikotomioita ovat traditionaalisessa psykoanalyttisessä kielessä elämä/kuolema ja erottaminen/sisäistäminen, joiden ratkaisemiseksi ihmisen psyyke työskentelee jatkuvasti.

(Timaios §91c). Kristeva toteaa, ettei chora ole merkki eikä positio, ei kopio eikä ylipäättään mitään määriteltyä; chorasta voi puhua korkeintaan epäsuorasti, se pakenee käsitteitä – tai käsitteet eivät yllä siihen saakka. Chora on rytmisen semioottista organisoiva – ei kuitenkaan symbolisen lain mukaan järjestävä – periaate. (Kristeva 1984, 25–28.) Sitä vaihetta, missä merkitys asettuu ja asetetaan tai jossa se murtuu tai murtautuu olevaksi, kutsuu Kristeva theettiseksi vaiheeksi. Tässä vaiheessa esioidipaalisen alueelta on jo astuttu ulos: jako subjektiin⁸⁸ ja objektiin on jo tapahtunut, on jo olemassa subjekti, joka tietää objektista⁸⁹. Kielteisyyden prosessin⁹⁰ kautta semioottinen tulee ilmaisun piiriin eli sen olemista rajoitetaan, mutta samalla sille luodaan uutta tilaa. (Kristeva 1984, 48; 164.)

Kielen semioottiset viettipohjaiset elementit eivät ole kielellistettävissä siten että ne voisi ilmaista esimerkiksi käsitteillä, mutta ne ottavat tilansa kielessä esimerkiksi hiljaisuuksina. Hiljaisuuskin asettuu äänen kautta, sen poissaolona; semioottinen löytää ilmauksensa symbolisen kautta. Semioottinen ei Kristevalle ole kuitenkaan ainoastaan liikettä symbolisen sisällä, eikä symbolinen omista eikä hallitse semioottista sen enempää kuin semioottinen symbolistakaan. Semioottisen käsitteen kautta Kristeva siis yrittää sanoa, ettei puhuvaa subjektiä voi redusoida kielen yhteen ulottuvuuteen (esimerkiksi niin, että semioottinen tai symbolinen olisi perustavampi), vaan että kielen eri ulottuvuudet elävät toisissaan.

Semioottisen käsitteellä Kristeva muistuttaa myös toisesta itselleen tärkeästä seikasta: inhimillinen oleminen ei hänelle ole pelkästään episteeminen, lingvistinen eikä symbolifunktioon perustuvaa, kielellistä, vaan se on myös materiaalista (Kristeva 1984, 203). Dramaattisesti kärjistäen voi sanoa, että Kristevan puhuva subjekti, jossa semioottinen ja symbolinen kietoutuvat paikallisesti toisiinsa ja toisissaan, on lihallinen –

⁸⁸ Subjektin ja objektin synty merkitsee samalla choran tukahduttamista. Chora ottaa kuitenkin tilansa ja ilmenee myös tietokyvyn subjektissa, sen kielessä, esimerkiksi ristiriitaisuuksina, hölynpölynä, keskeytyksinä, hiljaisuuksina ja poissaoloina. Chora ei siis edusta eikä ole uutta kieltä eikä puhetta (Moi 1986, 13; Tuohimaa 1988, 38–40) – tässä on jälleen luettavissa kritiikkiä esimerkiksi Hélène Cixousin (1937–) *écriture féminine*ä ja Luce Irigarayn (1932–) *le parler femmé*ä kohtaan.

⁸⁹ Theettinen on yksi käsite, jonka kautta Kristevan ajattelu liittyy selkeästi myös fenomenologiseen kieliteoriaan, joskin tässäkin kohtaa Kristeva on kriittinen: hän toteaa, että fenomenologisen kielen teorian ongelma on se, että se viittaa ja perustuu tietoisuuden ykseyteen, asetettuun subjekti(ivisee)n tietämisen aktiin. Näin on erityisesti Husserlin kohdalla. Theettisessä vaiheessa ”tietävä minä” eli subjekti on jo olemassa, ja se merkitys, joka tulee asetetuksi, tulee olevaksi jakoon subjektin ja objektin välillä. (Lechte 1991, 134; Kristeva 1984, 32.)

⁹⁰ Negatiivisuus on Kristevalle prosessi, eikä siis tarkoita samaa kuin negaatio, joka on ymmärryksen kategoriana staattinen ja ehdoton kielteinen positio. Kristeva seuraa pitkälti Hegelin käsitystä kielteisyydestä, mutta eroaa Hegelin idealistisista muotoiluista ainakin omassa katsannossaan siinä, että pitää kielteisyyttä samoin kuin todellisuutta koko ajan materiaalisena prosessina. (Kristeva 1984, 109–110, 164.)

ruumiillinen – ja sellaisena paitsi ainutlaatuinen⁹¹ niin myös sukupuoli⁹².

Materiaalisuuden korostamisen kautta Kristeva ottaa lisää etäisyyttä niihin ajattelutapoihin, joissa inhimillinen oleminen suljetaan pelkästään episteemisten (lingvististen) rakenteiden kautta olemiseksi, epistemian sisään. Semioottisen ja semioottisen choran käsitteillä Kristeva viittaa sellaiseen mikä ei suostu ilmaisulle. Ajatus chorasta on keskeinen Kristevan semioottiselle teorialle, ja koska chora on paradoksaalinen, ovat myös Kristevan semiotiikka ja subjekti sellaisia (Moi 1986, 14). Niin chora, semioottinen kuin subjektikin – tietäjä – ovat samalla symbolisesta irrallaan olevia ja siihen kuuluvia prosesseja (Kristeva 1984, 25–30).

V 2. Psykoanalyysi, subjekti ja identiteetti

Kristeva kysyy tietokyvyn ykseyden toteutumisen paikkaa, subjektiä – tietäjää – myös konkreettisemmin psykoanalyytikkona. Tässäkin hän on paljon velkaa Lacanille: kristevalaisessa analyysissä on kyse enemmän lacanilaiseen tapaan ilmaisun ja ei-ilmaisun suhteesta kuin traditionaalisemman freudilaisuuden tavasta etsiä hermeneuttisesti piilossa olevia tai itseltä piilotettuja merkityksiä (Lechte 1991, 212). Painotuksiltaan Kristevan ajatukset psykoanalyysistä poikkeavat kuitenkin Lacanin opeista. Siinä, missä Lacan julistaa, että psykoanalyysin tehtävä on vapauttaa ihminen itse-identiteetin harhasta, toteaa Kristeva (1986f, 309–311), että analyytikko on ennen kaikkea sitoutunut potilaan paranemiseen, ja että paranemisprosessiin kuuluu potilaan auttaminen kohti jonkinlaista identiteettiä.

Analyysitilanteessa on Kristevan (1987, 377–381) mielestä tärkeintä pyrkiä poistamaan kärsimys, joka on saanut potilaan hakeutumaan hoitoon. Epävakaata subjektiä ei pidä

⁹¹ Ajatus on samankaltainen kuin Barthesin myöhäistuotannon toteamus, jonka mukaan ruumis on palautumattomasti individuaalista ja autenttista olemista, missä kaikki erot ja samuudet saavat ilmauksensa (Barthes 1995, 152–153).

⁹² Kristevan mielestä länsimainen ajattelutraditio on hysteerisesti jakanut itsensä ei-verbaaliseen, feminiiniseksi nimettyyn substanssiin ja symboliseen, maskuliiniseksi miellettyyn järjestykseen, lakiin eli kieleen (viitattu Moi 1986a, 9 mukaan). Kristeva itsekin käyttää perinteestä nousevia käsitteitä, muttei omasta mielestään lankea samaan hysteriaan: Kristeva nimittää substanssin aluetta semioottiseksi ja samastaa sen feminiiniseen, symbolinen järjestys on hänelläkin maskuliininen. Kristeva korostaa kuitenkin, ettei ero semioottisen ja symbolisen välillä ole niin radikaali kuin esimerkiksi Jaques Lacan, Jacques Derrida tai eron feminismiin edustajat Luce Irigaray tai Hélène Cixous olettavat. Tässäkin kohtaa Kristeva kieltää reduktion mahdollisuuden: puhuvaa subjektiä ei voi redusoida sukupuolen mukaan sen paremmin materiassa kuin kielessäkään – sen sijaan on mahdollista ja hedelmällistä tutkia inhimillisen olemisen feminiinisiä ja maskuliinisiä dispositioita (Lechte 1991, 202).

vakiinnuttaa tai korjata perinteisen egopsykologian mielessä, mutta se tulisi kääntää kehittyväksi prosessiksi (Kristeva 1987, 380); analyysin lopuksi potilaan tulisi olla sellaisessa tilassa, että hän kykenee ilmaisemaan itseään (Kristeva 1994, 18-19), eli refleктоimaan suhdettaan symboliseen järjestykseen. Vähimmäisvaatimus sille, että jokin tulee ilmaistuksi, on, että sille on kanava. (Kristeva 1987, 381; Moi 1986, 14.)

Praktiikkaa harjoittava psykoanalyytikko joutuu työssään kohtaamaan myös kysymykset totuudesta ja etiikasta. Sekä teoreetikkona että kliinikkona Kristeva pitäytyy asettamasta absoluuttista totuutta, sen sijaan hän puhuu sosiaalisesta totuudesta, joka tulee tuotetuksi analyytikon ja analysoitavan kohtaamisessa (Kristeva 1986c, 305–306). Analyytikon tehtävä on yrittää auttaa potilasta paranemaan, hän ei ole vapaa puuttumaan analysoitavan olemiseen miten tahansa. Analyysitilanteessa syntynyt totuus on sosiaalinen ja sellaisena luonteeltaan relatiivinen, mutta on tärkeää huomata, ettei Kristeva kiellä muuta kuin absoluuttisen totuuden esittämisen mahdollisuuden: totuuden ja totuudellisuuden mitta on Kristevälle käytäntö (Moi 1986, 18–19)⁹³. Jos analyysi perustuu molemminpuoliseen totuudellisuuteen, tapahtuu paranemista. (Kristeva 1994, 18.)

Tietokyvyn subjektiin ja subjektiviteetin kysymyksiin Kristeva ottaa kantaa myös derridalaisen dekonstruktion kritiikissään. Derrida tulee Kristevan (1984, 140–145) mukaan grammatologiassaan pyhittäneeksi Hegelin hahmotteleman negatiivisuuden prosessin, eli on muuntanut sen negatioksi. Katkoksen korostaminen ja kielteisen pyhittäminen pysäyttää tiedostamisen prosessin, mitä myötä derridalainen kieltäminen – Kristevan luennassa – kääntyy vallitsevien olojen kritiikistä niiden vahvistamiseksi.

Kristevan oma kielitieteellinen ja psykoanalyttinen kiinnostus puhuvaa subjektia kohtaan ja hänen näkemyksensä kielestä työnä ja tuotantona on saanut hänet alusta pitäen kyseenalaistamaan derridalaisten subjektittomalta näyttävän signifioivan leikin. Mikäli derridalaiset seuraisivat tarkasti omaa ohjelmanjulistustaan, heidän täytyisi purkaa myös omat teesinsä – vain näin he kykenisivät todella vapautumaan tietokyvyn (kielen) säännönmukaisuuksista. Tämän myötä he kuitenkin putoaisivat sen tilan ulkopuolelle, mikä on myös kieltämisen ja eron (différance) näyttämö; loppuun saatettuna derridalainen dekonstruktio olisi siis epistemologisestikin tyhjä ja merkityksetön projekti. Kristevan

⁹³ Tässä ajatuksessa on paljon samaa kuin marxilaisuuden praxis-käsitteessä, kuten proferssori Erik Lagerspetz totesi erään kerran aiheesta puhellessamme.

mielestä Derridan analyysi ei ulotu riittävän pitkälle: grammatologian jääminen eroon saartaa dekonstruktion ja vie siltä mahdollisuuden kritiikkiin (Kristeva 1984, 140–142, Kristeva 1986d, 84; Rajan 1993, 220).

V 3. Post vai passé?

Luennassani Kristeva asettuu kysymään episteemisen moderni-postmodernikeskustelun molempia juonteita vahvimmin pohtimalla episteman ensisijaisuutta inhimillisessä olemisessa. Hänen mukaansa inhimillinen oleminen perustuu olennaisesti muuhunkin kuin epistemiaan ja sen ilmenemisen kentäksi moderni-postmodernikeskustelussa asetettuun kieleen; Kristevalle episteemisten ja lingvististen rakenteiden ulkopuolella on olemassa jotakin, sanottakoon sitä paremman puutteessa vaikka luonnoksi, johon ihminen on niin sidoksissa, ettei sitä voi tietoisella päätöksellä leikata eikä selittää pois; eikä sitä sovi unohtaa. Kristeva itse viittaa tuohon ulottuvuuteen sanalla Asia. Ihminen ei kuitenkaan voi suoraan ilmaista suhdettaan Asiaan; se ilmenee puhuvassa subjektissa epäsuorasti lingvististen rakenteiden kautta (vrt. Kant, joka totesi, ettei ihminen voi tietää asioista itsestään mitään vaan vain välittyneesti havainnon ja tietokyvyn kategorioiden kautta).

Derrida, Barthes ja Lacan korostavat episteemistä kielellistä eron totaliteettia: luontokin on heille vain episteeminen merkki kielessä. Tämä episteeminen asenne sulkee myös modernin projektin tietokyvyn ykseyden paikaksi asettaman subjektin sitä määräävän lingvistisen systeemin sisäiseksi satunnaiseksi merkityksen ilmenemisen paikaksi⁹⁴. Toisin sanoen sen enempää luonto kuin tietokyvyn subjektikaan ei heille ole merkityksen perusta. Syy episteemiseen eron korostamiseen voisi olla sama kuin esimerkiksi Michel Foucault’lla: luonto- tai luonneperustaisen selityksen antaminen ilmiölle häivyttää tehokkaasti sen seikan, että luontokin on aina sosiaalisesti tulkittu luonnoksi. Kuka tai mikä asettaa kriteerit luonnolle, ja millä perusteella? Keskustelu vallasta ja sen käytöstä sekä etiikasta ja moraalista eliminoituu jos vedotaan ”asian luonteeseen”. Yhtä lailla moneusajattelijoiden mukaan keskustelu kuolee, jos merkityksen perusta redusoidaan ykseysajattelijoiden tapaan oletettuun autonomiseen tietokyvyn subjektiiin.

⁹⁴ Toisaalta kaikki kolme tähtäävät myös siihen, että inhimillisen subjektin tulisi tiedostaa olevansa ”eron leikin kohde” ja sitä kautta myös kykenevä leikkiin; modernin tietokyvyn subjekti siis elää vahvasti myönteisenä myös Lacanin, Barthesin ja Derridankin muotoiluissa.

Kristevalle ehdoton asettamus, oli se sitten ykseyden tai moneuden asettamus, on aina ehdoton, eikä sellaisen edessä voi muuta kuin vaieta. Kristevalle itselleen tietokyky on sekä ykseyttä että moneutta, ja se elää puhuvassa subjektissa. Se puolestaan ei ole pelkästään tietokyvyn vaan myös sen ulottumattomiin jäävien elementtien (Asian, Reaalisen, luonnon) subjekti⁹⁵. Kristeva näyttää siis ainakin minun luennassani olevan sitä mieltä, ettei luonnoksi kutsuttua voi jättää huomiotta siihen tapaan mitä episteemisessä moderni-postmodernikeskustelussa sekä ykseys- että moneusajattelijat ovat tehneet. Luonnon, s.o. epistemian ja sen kielen ulkopuolisen kieltäminen voi olla aivan yhtä tehokas repressiivisen vallankäytön väline kuin luontoperusteeseen tai tietokyvyn subjektiinkin vetoaminenkin; Kristeva on siis sekä moderni että postmoderni eikä kumpaakaan. Passé.

⁹⁵ Lacanin, Barthesin ja erityisesti Derridan kannalta voitaneen väittää, että näine painotuksineen Kristeva sortuu moderniin länsimaiseen metafysiikkaan, merkityksen palauttamiseen läsnäolon kokemukseen/kokemiseen.

VI LOPUKSI

Lopuksi esitän yhteenvetoa kirjoitetusta sekä pohdin modernin, postmodernin ja passén puhuntojen motiiveja. Kerron myös oman paikkani tähän tekstiin, tässä tekstissä.

Tekstissäni tarkastelin suomalaistakin tiedemaailmaa 1980–1990-luvulla kuohuttaneen moderni-postmoderni –keskustelun episteemisen linjan keskeisiä puheenvuoroja sekä niiden taustoja. Otin kartakseni Jean-François Lyotardin ja Jürgen Habermasin avaintekstien (Lyotard: Vastaus kysymykseen: mitä postmoderni on? ja Habermas: Moderni – keskeneräinen projekti) väliin virittyneen tietokyvyn ykseys–moneus-keskustelun, ja siitä käsin sukeltelin sen joihinkin juuriin tarkoitukseni ymmärtää puhunnan lähihistoriaa ja sävyjä. Keskeisimmin käsittelemässäni (post)modernipuhunnassa kysyttiin inhimillistä tietokykyä, sen mahdollista ykseyttä ja sen toteutumisen paikaksi ajateltua subjektia.

Tarkastelemissani kirjoituksissa sekä Habermas että Lyotard nimeävät koko länsimaisen kulttuurin ongelmaksi sen, että sellainen inhimillisen tietokyvyn muoto, joka ei kysy toiminnan arvojen perään ja jota voi luonnehtia teknis-pragmaattiseksi, on asettunut vallitsevaksi kaikilla elämänalueilla. Tämä ei ole kummankaan mielestä suotavaa, sillä ihminen on paitsi ajatteleva niin myös toimiva olento, ja toiminnassaan ihminen välttämättä toteuttaa jotain arvoa. Siitä, miksi näin on päässyt käymään, ja mikä suuntaisi tulevaa kohti parempaa, ovat teoreetikot eri mieltä.

Habermasin mukaan ongelma on modernin länsimaisen tietokyvyn ja elämänalueiden eriytyminen ja pirstoutuminen, mutta tietokyvyn uuden ykseyden löytämisen myötä ongelma hänen mukaansa ratkeaisi. Hänen näkemyksensä kasvaa klassisen modernin projektin edustajien muotoiluista, joista tässä esitelmässäni toin esiin Immanuel Kantin, Max Weberin ja Edmund Husserlin käsityksiä tietokyvystä ja sen toiminnasta. Immanuel Kantin ajatukset tietokyvyn kriteereistä sekä sen ykseyden hallitsemasta jakaantuneisuudesta ovat koko moderni-postmodernikeskustelun perusta. Max Weberiltä, modernin projektin episteemisen linjan toiselta keskeiseltä klassikolta, Habermas toi keskusteluun huolen modernin länsimaisen tietokyvyn jakaantuneisuuden vaikutuksista

länsimaiseen kulttuuriin. Edmund Husserl yritti samansävyisen huolen motivoimana perustaa uudelleen tietokyvyn ykseyden tietokyvyn subjektin varaan.

Habermasin muotoiluja motivoi huoli: ellei ole pysyvää merkityksen perustaa, ei myöskään moraalilla ole pitävää perustaa. Ero- ja moneusajattelu, jota Lyotard Habermasin mukaan edustaa ja jota Habermas vastustaa, vie tarkastelemieni Habermasin 1980-luvun tekstien mukaan lopulta tilanteeseen, jossa pysyvää perustetta millekään väitteelle ei ole, toisin sanoen kukaan eikä mikään voi asettaa kriteereitä hyvälle tai pahallekaan. Tämän vuoksi, tässä esitelmässäni käsittelemäni keskustelun sisällä, modernin projektin peräänkuuluttama tietokyvyn ykseys ja sen esittäminen on hänelle paitsi suotavaa niin myös välttämätöntä.

Lyotard on sitä mieltä, että ongelman alku löytyy modernin projektin tahdosta perustaa inhimillinen maailma tietokyvyn ykseydelle; ainoa hoito vallitsevaan kriisiin on hänellä tietokyvyn moneuteen myöntyminen ja sen korostaminen. Lyotardin taustalta episteemisen postajattelun puolelta esittelemäni ajattelijat olivat Jacques Derrida, Roland Barthes ja Jacques Lacan. Jacques Derrida käänsi modernin tietokyvyn ykseyteen tähtäävän projektin eroja korostavaksi dekonstruktion projektiksi. Roland Barthes toi laajempaan keskusteluun ajatukset siitä, että erilaiset representaatiot ovat tuottuneet kulttuurisesti kielellisten käytäntöjen kautta ja että kieli on tietokyvyn toiminnan raja. Jacques Lacan purki tietokyvyn subjektin solidin perustan.

Myös moneuden puolestapuhujat ajattelevat moraalialia ja ovat huolissaan, mutta kuten Lyotard esittää, heille tietokyvyn ykseyden projekti merkitsee toisin ajattelemisen ja olemisen mahdollisuuden tukahduttamista. Ja viime kädessä se johtaa heidän mukaansa totalitarismiin ja diktatuuriin, moraalisesti tuomittaviin tiloihin.

Koko siinä moderni-postimodernikeskustelussa, joka virittäytyy Habermasin ja Lyotardin väliin, tietokyky ja sen toiminta asetetaan inhimillisen olemisen rajaksi: maailma näyttäytyy hyvin episteemisenä, ensisijaisesti tietokyvyn ja sen toiminnan sanelemana paikkana.

Syy siihen, miksi sekä modernin että postmodernin projektin edustajat korostavat tietokyvyn ensisijaisuutta voisi olla se, että luonto- tai luonneperustaisen selityksen

antaminen ilmiölle häivyttää tehokkaasti luonnon sosiaalisuuden, sen seikan, että luontokin on ihmiselle ihmisen kautta, siis sosiaalisesti tulkittu ja asetettu luonnoksi, ja että myös moraalit ja normit ovat aina sosiaalisesti asetettuja ja asettuneita. Kuka tai mikä asettaa kriteerit luonnolle tai normin oikealle tulkinnalle? Keskustelu vallasta ja sen käytöstä sekä vastuusta on helppo eliminoida vetoamalla ”asian luonteeseen”. Modernin edustajat lisäävät tähän, että samoin käy, jos inhimillinen toiminta selitetään ja redusoidaan vain jonkin yleisen perustaltaan tuntemattomaksi jäävän rakenteen ilmentymäksi, kuten postajattelijat näyttävät herkästi tekevän. Postajattelijoiden mukaan on syytä kysyä myös tietokyvyn antamaa perustelua: kuka tai mikä takaa tietokyvyn antaman normin oikeellisuuden tai totuudellisuuden? Keskustelu vallasta ja sen käytöstä sekä vastuullisuudesta voidaan vaientaa tehokkaasti myös vetoamalla tietokyvyn (subjektin) antamaan sääntöön, selittämällä ilmiöt ainoastaan tietokyvyn subjektin kautta ja kieltämällä rakenteiden vaikutus.

Sekä modernin että postmodernin ajatus epistemiaan ensisijaisuudesta on saanut kuitenkin osakseen myös kritiikkiä, myös episteemisen (post)modernikeskustelun itsensä sisällä. Kriitikoiden mielestä tietokyky kyllä on inhimillistä olemista erityisesti luonnehtiva piirre, mutta inhimillinen oleminen ei ole pelkästään yksittäisen tai yleisen inhimillisen tietokyvyn tai niiden pohjalla vaikuttavien rakenteiden strukturoimaa tai määrittämää toimintaa. Epistemiaan ja siihen liittyviä moraalisia kysymyksiä ei heidänkään mielestään sovi ohittaa, mutta kaikenkattavien julistusten ja (ajatus)poliittisten ohjelmien asettamisten tai niiden purkamisten sijaan passé edustaa vaatimatonta epistemiaa, jonka mukaan tiedon totuus ja totuudellisuus elävät symbioosissa yksityisissä ja yleisissä paikantumisen prosesseissa. Tietokyky on heille sekä yksi että moni. Yksi viimeksi mainittua ajatusta korostanut ajattelijana on Julia Kristeva, jonka muotoiluja käsittelin nyt luettavana olevan kirjoitukseni lopuksi.

Passéajattelijoiden mukaan sen huomiotta jättäminen, mihin tietokyky ei yllä tai mitä se ei voi esittää, voi olla aivan yhtä tehokas repressiivisen vallankäytön väline kuin luontoon, rakenteeseen tai tietokyvyn asettamaan sääntöön vetoaminenkin. Maailma on ihmiselle ihmisen kautta, mutta se ei tarkoita, että se olisi ihmisellekään ainoa maailma ja maailmassa olemisen tapa. Ihminen kuuluu maailmaan, ja maailma on jotain muutakin kuin epistemiaa, ja epistemia on jotain muutakin kuin kieltä (lingvistisiä rakenteita).

Kaikkia käsittelemiäni ajattelijoita – sekä modernin, postmodernin että passén – yhdistää kuitenkin ajatus tietokyvyn prosessien tärkeydestä: yhdellekään heistä ei ole yhdentekevää kuinka maailmasta tiedetään, sillä se vaikuttaa siihen, kuinka maailmassa toimitaan. Itse huomaan ajattelevani passén suuntaisesti. Tietokyky on yksi inhimillisen olemisen peruspiirre mutta ei ainoa. Se on sekä ykseyttä että moneutta, se sekä asettaa maailmaa että tulee asetetuksi, on sekä syy että seuraus. Tämän vuoksi, myös minun mielestäni, ajattelun ajattelu, tietokyvyn prosessien pohtiminen, on paitsi suotavaa niin myös tärkeää.

Lähteet ja kirjallisuus

Käyttämieni käännösten kohdalla ilmoitan myös alkukielisten tekstien bibliografiset tiedot, mikäli olen ne löytänyt. Jotkut maininnan saattavat olla osittain vajaita saavutettavissani olleiden kirjastotietokantojen puutteellisuudesta johtuen.

- AALTOLA, JUHANI. 1985. *Merkitys ja opettaminen: kielipeliin kietoutuva teema Wittgensteinilla*. Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 25: Jyväskylä.
- BARTHES, ROLAND. 1953. *Le degré zero de l'écriture*. Seuil: Paris.
- BARTHES, ROLAND. 1964. *Éléments de semiologie*. Denoël/Gonthier: Paris.
- BARTHES, ROLAND. 1988. *Elements of semiology*. Translated by Anette Lavers & Colin Smith. The Noonday Press: New York.
- BARTHES, ROLAND. 1970. *L'empire des signes*. Skira: Geneva.
- BARTHES, ROLAND. 1977. *Fragments d'un discours amoureux*. Seuil: Paris.
- BARTHES, ROLAND. 1993a. *Kirjoituksen nolla-aste*. Suomentaneet Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Teoksessa Barthes, Roland. 1993. ss. 19–41.
- BARTHES, ROLAND. 1968. *La mort de l'autor*. Dans Mantéia. [Lehden kustantaja ja paikka etsinnän alla 1.12.2005]
- BARTHES, ROLAND. 1957. *Mythologies*. Seuil: Paris.
- BARTHES, ROLAND. 1973. *Mythologies*. Selected and translated by Anette Lavers. Paladin Grafton Books: London.
- BARTHES, ROLAND. 1995. *Roland Barthes par Roland Barthes*. [Écrivains de toujours] Seuil: Paris.
- BARTHES, ROLAND. 1971. *Sade, Fourier, Loyola*. Éditions du Seuil: Paris.
- BARTHES, ROLAND. 1993b. *Tekijän kuolema*. Suomentaneet Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Teoksessa Barthes, Roland. 1993. ss. 111–117.
- BARTHES, ROLAND. 1993. *Tekijän kuolema Tekstin syntymä*. Toimittanut Lea Rojola. Tekstien suomennokset Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Vastapaino: Tampere
- BARTHES, ROLAND. 1993c. *Virkaanastujaisluento*. Suomentaneet Rojola & Thorel. Teoksessa Barthes, Roland. 1993. ss. 228–249. Ranskankielinen alkuteksti 1978. Leçon. [Kustantaja: paikka. Etsinnän alla 1.12.2005]
- BARTHES, ROLAND. 1970. *S/Z*. Seuil: Paris

- BARTHES, ROLAND. 1993d. *S/Z. An essay*. Translated by Richard Miller, forewords by Richard Howard. Hill and Wang, Noonday Press: New York.
- BECK, ULRICH, GIDDENS, ANTHONY & LASH, SCOTT. 1994. *Reflexive Modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Polity Press: Cambridge.
- BECK, ULRICH, MOLLENHAUER, KLAUS & WELSCH, WOLFGANG. 1991. *Philosophie, Soziologie und Erziehungswissenschaft in der Postmoderne*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisu 26: Jyväskylä.
- BERGER, MARTTI. 1985. *Yksinkertaisen mutkistaminen. Jean-François Lyotardin haastattelu*. Taide 3/85. Suomen taiteilijaseura: Helsinki. ss. 51.
- BERGER, PETER & LUCKMANN, THOMAS. 1966. *The Social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books/Doubleday: New York.
- BOWIE, MALCOLM. 1991. *Lacan*. Fontana Press: London.
- BRENTANO, FRANZ. 1955. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Meiner: Hamburg.
- BRUBAKER, ROGERS. 1984. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral thought of Max Weber*. George Allen & Unwin: London.
- CARR, DAVID. 1980. *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Northwestern University Press: Evanston. [Ensimmäinen painos 1974].
- CULLER, JONATHAN. 1994. *Ferdinand de Saussure*. Suomentanut Risto Heiskala. Tutkijaliiton julkaisusarja 77. Tutkijaliitto: Helsinki.
- DAHL, GÖRAN. 1990. *Weber – modernitet*. Sociologisk Forskning 1/1990. ss. 68–73.
- DERRIDA, JACQUES. 1986a. *Differance*. In Derrida, Jacques. 1986. ss. 129–160. Ranskankielinen alkuteksti La Différance. Dans Bulletin de la Société française de philosophie. Vol. LXII. (sivunumerot etsinnän alla 1.12.2005).
- DERRIDA, JACQUES. 1981. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago University Press: Chicago. Ranskankielinen alkuteksti 1972. La dissémination. Seuil: Paris.
- DERRIDA, JACQUES. 1976. *Of grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press: Baltimore. Ranskankielinen alkuteksti 1972. De la grammatologie. Minuit: Paris.
- DERRIDA, JACQUES. 1988. *Positioita. Keskusteluja Henri Ronsen, Julia Kristevan, Jean-Louis Houdebinen ja Guy Scarpettan kanssa*. Suomentanut Outi Pasanen. Gaudeamus: Helsinki. Ranskankielinen alkuteksti 1972. Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Collection "Critique". Minuit: Paris.

- DERRIDA, JACQUES. 1986. *Speech and Phenomena and Other Essays in Husserl's Theory of Signs*. Translated, with an Introduction by David B. Allison, Preface by Newton Garver. Northwestern University Press: Evanston. 1. painos 1973.
- DERRIDA, JACQUES. 1978. *Writing and difference*. Translated by Alan Bass. The University of Chicago Press: Chigaco. Ranskankielinen alkuteksti 1967. *L'écriture et la différence*. Seuil: Paris
- DERRIDA, JACQUES. 1967. *La voix et le phénomène*. Presses Universitaires de France: Paris.
- DERRIDA, JACQUES & HABERMAS, JÜRGEN. 2003. "*Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*". Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.5.2003 Nr. 125: 33
- DESCARTES, RÉNE. 1956 (1641). *Metafyysisiä mietiskelyjä*. Teoksessa Descartes, Réne. 1956. ss. 69–151.
- DESCARTES, RÉNE. 1956 (1637). *Metodin esitys*. Teoksessa Descartes, Réne. 1956. ss. 7–67.
- DESCARTES, RÉNE. 1956. *Teoksia ja kirjeitä*. Suomentanut ja valikoinut J. A. Hollo. WSOY: Porvoo Ensimmäinen suomenkielinen painos 1899.
- ERÄSAARI, RISTO & KOTKAVIRTA, JUSSI. 1989. *Jürgen Habermas – esittely*. Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Sironen, Esa (toim.). 1989. ss. 91–95.
- FREUD, SIGMUND. 1923. *Das Ich und das Es*. Fischer: Frankfurt.
- FRASER, NANCY. 1992. *The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics*. In Fraser, Nancy ja Bartky, Sandra Lee (eds.). 1992. *Revaluing French Feminism. Critical essays on difference, ideology, and culture*. Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis. ss. 177–194.
- GASCHÉ, RODOLPHE. 1986. *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London.
- GRAVES, ROBERT. 1981. *Greek Myths*. Illustrated Edition. Cassel: London.
- GRONOW, JUKKA. 1987. *Länsimainen rationalisointiprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus*. Teoksessa Hietaniemi, Tapani (toim.) 1987. ss. 9–31.
- GUTTING, GARY. 2001. *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1987. *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 198–1985*. Valinnut ja suomentanut Jussi Kotkavirta. Gaudeamus: Helsinki.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1989. *Moderni – keskeneräinen projekti*. Suomentanut Pertti Töttö. Teoksessa Kotkavirta Jussi & Sironen Esa (toim.) 1989. ss. 95–113. Saksankielinen

- alkuteksti 1981. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Im Kleine politische Schriften I–IV. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. [Band 1. Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.] Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- HARTMANN, HEINZ. 1958. *Ego psychology and the Problem of Adaptation*. Translated by David Rappaport. Journal of the American Psychoanalytic Association Monograph Series No. 1. International Universities Press, Inc: New York. Saksankielinen alkuteksti 1939. Ich–Psychologie und Anpassungsprobleme. International Zeitschrift für Psychoanalyse. [Kustantaja ja paikka etsinnän alla 1.4.2008]
- HARTMANN HEINZ, KRIS ERNST & LOWENSTAIN R.M. 1946. *Comments on the formation of Psychic Structure*. The Psychoanalytic Study of the Child. 1946 (2) 11–38.
- HARVEY, IRENE E. 1985. *Derrida and the economy of différance*. Indiana University Press: Bloomington, Ind.
- HEIDEGGER, MARTIN. 2001. *Sein und zeit*. (Achtzehnte Auflage). Max Niemayer Verlag: Tübingen. Zuerst erschienen als Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung'. Band VIII . April, 1927.
- HIETANIEMI, TAPANI (toim.) 1987. *Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista*. Tutkijaliitto: Helsinki.
- HOMEROS. 2002. *Odysssea*. Suomennos Pentti Saarikoski. Otava: Keuruu.
- HUSSERL, EDMUND. 1982b. *Ideas I. Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by F. Kersten. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, Boston & London.
- HUSSERL, EDMUND. 1950–1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I–III*. Ed. Walter Biemel. Martinus Nijhoff: Hague.
- HUSSERL, EDMUND. 1978c. *The Attitude of Natural Science and the Attitude of Humanistic Science. Naturalism, Dualism, and Psychophysical Psychology*. [Appendix III] In Husserl, Edmund 1978a. Translated by David Carr. ss. 315–334.
- HUSSERL, EDMUND. 1978a. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by David Carr. Northwestern University Press: Evanston. Alkup. Husserl 1954.
- HUSSERL, EDMUND. 1978d. *Denial of Scientific Philosophy. Necessity of Reflection. The Reflection [Must Be] Historical. How Is History Required?*. [Appendix IX] In Husserl, Edmund. 1978a. Translated by David Carr. ss. 389–395.

- HUSSERL, EDMUND. 1982a. *Logical investigations* Vol. 1: Prolegomena to pure logic ; Expression and meaning ; The ideal unity of the species. Vol. 2 : On the theory of wholes and parts ; The distinction between independent and non-independent meanings ; On intentional experiences and their 'contents' ; Elements of a phenomenological elucidation of knowledge. Translated by J.N.Findlay. Humanities Press: Atlantic Highlands, N.J.
- HUSSERL, EDMUND. 1900–1901. *Logische Untersuchungen I & II*. Max Niemayer: Halle a.S.
- HUSSERL, EDMUND. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. Walter Biemel. Martinus Nijhoff: Hague.
- HUSSERL, EDMUND. 1978b. *Origin of Geometry*. Translated by David Carr. [Appendix VI] In Husserl, Edmund. 1978a. ss. 353–378.
- HUSSERL, EDMUND. 1981. *Husserl: Shorter works*. Edited by Peter Mc Cormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame University Press: Indianapolis.
- HUSSERL, EDMUND. 1978e. The Vienna Lecture. Philosophy and the Crisis of European Humanity. [Appendix I]. In Husserl, Edmund. 1978a. Translated by David Carr. ss. 269–299.
- HYPOLITE JEAN. 1946. *Génèse et structure de la 'Phénoménologie de l'espirit' de Hegel*. Aubier Montaigne: Paris.
- JUNTUNEN, MATTI. 1986. *Edmund Husserlin filosofia*. Gaudeamus: Mänttä.
- KANGAS, RISTO. 1987. *Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria*. Tutkijaliitto: Helsinki.
- KANT, IMMANUEL. 1990. *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Teoksessa Kant Immanuel. 1990. ss. 9–68. Tekstissä EKV.
- KANT, IMMANUEL 1990. *Kritik der Urteilskraft*. [Immanuel Kant Werkausgabe X]. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main. (Ensimmäiset painokset 1790, 1793 ja 1799).
- KEARNEY, RICHARD. 1989. *Modern movements in European Philosophy*. Manchester University Press: Manchester & New Hampshire.
- KOJÈVE, ALEXANDRE. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard: Paris.
- KOTKAVIRTA, JUSSI & SIRONEN, ESA (toim.). 1989. *Moderni/postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun*. Tutkijaliitto: Jyväskylä.
- KRISTEVA, JULIA. 1986a. *About Chinese Woman*. Translated by Séan Hand. In Kristeva, Julia. 1986. ss.139–159. Ranskankielinen alkuteksti 1974. *Des Chinoises. Des Femmes*: Paris.

- KRISTEVA, JULIA. 1986. *The Kristeva Reader*. Edited by Toril Moi. Basil Blackwell Ltd: Oxford.
- KRISTEVA, JULIA. 1998. *Musta aurinko – masennus ja melankolia*. Suomennos Mika Siimes, luku 8 Pia Sivenius. Kustannusosakeyhtiö Nemo: Jyväskylä. Ranskankielinen alkuteksti 1987. *Soleil noir, depression et mélancholie*. Gallimard: Paris.
- KRISTEVA, JULIA. 1986b. *A New Type of Intellectual: The Dissident*. Translated by Séan Hand. In Kristeva, Julia. 1986. ss. 292–300. Ranskankielinen alkuteksti 1977. *Un nouveau type d'intellectuel: le dissident*. Dans *Tel Quel* no. 74 (hiver). ss. 3–8.
- KRISTEVA, JULIA. 1986c. *Psychoanalysis and the Polis*. In Kristeva, Julia. 1986. ss. 302–319.
- KRISTEVA, JULIA. 1994. *Psychoanalysts in times of distress*. Translated by Michael Münchow. In Shamdasani Sonu & Münchow Michael (eds.) 1994. ss. 13–26.
- KRISTEVA, JULIA. 1984. *Revolution in Poetic Language*. Translated by Margaret Waller. Introduction by Leon S. Roudiez. Columbia University Press: New York.
- KRISTEVA, JULIA. 1974. *La révolution du langage poétique*. Seuil: Paris.
- KRISTEVA, JULIA. 1986d. *Semiotics: A Critical Science and/or a Critique of Science*. In Kristeva, Julia. 1986. ss. 75–87. Englanninnos ote ranskankielisestä alkueoksesta 1969. Σημειωτική [Séméiotiké]. *Recherches pour un sémanalyse*. Seuil: Paris
- KRISTEVA, JULIA. 1987. *Tales of Love*. Translated by Leon S. Roudiez. Columbia University Press: New York. Ranskankielinen alkuteksti 1983. *Histoires d'amour*. Denoël: Paris
- KRISTEVA, JULIA. 1986e. *Women's Time*. Translated by Alice Jardine and Harry Blake. In Kristeva, Julia. 1986. ss. 188–213. Ranskankielinen alkuteksti 1979. *Le temps des femmes*. Dans 33/44: *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents* 5. ss. 5–19.
- KURZWEIL, EDITH. 1996. *The age of structuralism: from Lévi-Strauss to Foucault/with a new introduction by the author*. Transaction: New Brunswick (NJ).
- LACAN, JACQUES. 1966c. *La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 401–436.
- LACAN, JACQUES. 1966a. *Au delà du "principe de réalité"*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 73–92.
- LACAN, JACQUES. 1966d. *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 585–645.
- LACAN, JACQUES. 1966. *Écrits*. Éditions du Seuil: Paris.
- LACAN, JACQUES. 1975. *Encore*. [Le séminaire, livre XX]. Seuil: Paris.

- LACAN, JACQUES. 1966b. *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 237–322.
- LACAN, JACQUES. 1966g. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 493–528.
- LACAN, JACQUES. 1976. *Lettre à Rudolph Loewenstein du 14 juillet 1953: "La scission de 1953"*. Supplement à *Ornicar?*. 1976 no 7. ss. 120–135
- LACAN, JACQUES. 1966h. *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 381–399.
- LACAN, JACQUES. 1966e. *Le séminaire sur "La Lettre volée"*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 11–61.
- LACAN, JACQUES. 1966f. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. Dans Lacan, Jacques. 1966. ss. 93–100.
- LECHTE, JOHN. 1991. *Julia Kristeva*. Routledge: St Ives.
- LEMAIRE, ANNIKA. 1994. *Jacques Lacan*. Edition revised by the author, translated by David Macey. Routledge: London. [Englanninos vuoden 1977 kirjailijan tarkistamasta laitoksesta.] Ranskan-kielinen alkuteksti 1977. Jacques Lacan. Mardaga: Bruxelles.
- LINKO, MAARIA & SARESMA, TUIJA & VAINIKKALA, ERKKI. 2000. *Otteita kulttuurista. Kirjoituksia nykyajasta, tutkimuksesta ja elämäkerrallisuudesta*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 65: Jyväskylä.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. 1982. *Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?* Critique 419 (Avril) 1982. ss. 357–367.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. 1985. *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Suomentanut Leevi Lehto. Vastapaino: Jyväskylä. Ranskan-kielinen alkuteksti 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. 1989. *Vastaus kysymykseen: mitä postmoderni on?* Suomentanut Matti Berger. Teoksessa Kotkavirta & Sironen (toim.) 1989 (1986). ss. 145–157.
- LYYRA, PESSI. 2003. *Itseymmärrys Paul Ricœurin tekstin hermeneutiikassa*. Kampus Kustannus [Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja numero 68]: Jyväskylä.
- MOI, TORIL. 1986. *Introduction*. In: Kristeva, Julia. 1986. ss. 1–22.
- MORRIS, PAM. 1993. *Literature and feminism. An introduction*. Blackwell: Oxford.
- MURPHY, JOHN W. 1988. *Computerization, Postmodern epistemology, and Reading in the Postmodern Era*. Educational Theory Vol. 38, no.2 ss. 175–182.

- NIKANDER, ISMO. 1997. *Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin tuolla puolen*. niin & näin 1/1997. ss. 45–53.
- NORO, ARTO. 1989. *Pieni kartoitus postmodernista*. Tiede & edistys 3/1989. ss. 164–169.
- OLIVER, KELLY (ed.) 1993. *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing*. Routledge: New York.
- OWEN, DAVID. 1994. *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. London: Routledge.
- PASANEN, OUTI. 1988. *Kääntäjän esipuhe*. Teoksessa Derrida, Jacques. 1988. ss. 3–8.
- PLATON. 1999. *Faidros*. Teokset III, § 227a–279c. Suomentanut Pentti Saarikoski. Otava: Keuruu.
- PLATON. 1982. *Timaios*. Teokset V, § 17a–92d. Suomentanut A. M. Anttila. Otava: Keuruu.
- PULKKINEN, TUIJA. 1989. *Jean-François Lyotard – esittely*. Teoksessa Kotkavirta & Sironen (toim.) 1989. ss. 137–144.
- RAJAN, TILOTTAMA. 1993. *Trans-Positions of Differance: Kristeva and Post-structuralism*. In: Oliver, Kelly. 1993 (ed.). ss. 215–237.
- RYLANCE, RICK. 1994. *Roland Barthes*. Harvester Wheatsheaf: New York.
- SALONEN, JOUKO. 1986. *Huomioita teoksen eräiden fenomenologisten termien taustasta*. Teoksessa Juntunen, Matti. 1986. ss. 130–137.
- DE SAUSSURE, FERDINAND. 1972. *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro*. Éditions Payot: Paris.
- SHAMDASANI, SONU & MÜNCHOW, MICHAEL (eds.) 1994. *Speculations after Freud. Psychoanalysis, philosophy and culture*. Routledge: New York.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Mohr: Tübingen.
- SIIMES, MIKA. 1998. *Sanasto*. Teoksessa Kristeva Julia. 1998. ss. 289–303.
- SOKOLOWSKI, ROBERT. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press: Cambridge, New York.
- TUOHIMAA, SINIKKA. 1988. *Nainen, kieli ja kirjallisuus*. Gaudeamus: Helsinki.
- TURUNEN, RIITTA. 1990. *Lyotard ja oikeudenmukaisuus*. Tiede & edistys 2/1990. ss. 111–121.

- VAINIKKALA, ERKKI. 2000. *Roland Barthesin erehdys*. Teoksessa Linko, Maaria & Saresma, Tuija & Vainikkala, Erkki. 2000. ss. 67–70.
- WEBER, MAX. 1980 (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehende Soziologie*. Red. Johannes Winkelmann. Mohr: Tübingen.
- WELSCH, WOLFGANG. 1991a. *Unsere postmoderne Moderne*. 3., durchgesehen Auflage. VCH, Acta Humaniora: Weinheim.
- WELSCH, WOLFGANG. 1991b. *Zur Aktualität des Ästhetischen Denkens*. Nach Beck Ulrich, Mollenhauer Klaus & Welsch Wolfgang. 1991. ss. 36–54.