

TIETEESTÄ JA VASTUUSTA

FENOMENOLOGISIA NÄKÖKULMIA EUROOPPALAISUUTEEN

Ranskalainen filosofi, fenomenologi Maurice Merleau-Ponty pohtii eurooppalaisuuden merkitystä vuonna 1946 pitämässään puheessa. Hän esittää huomioita sekä kulttuuri-identiteetin yleisestä luonteesta että erityisesti eurooppalaisen identiteetin sisällystä.¹

Merleau-Pontyn mukaan kulttuuri-identiteettejä koskevia keskusteluja vaivaa tietty representationalistinen ennakkoluulo. Identiteetin perusta ajatellaan yleensä tietoisuuden tilaksi, minää tai meitä koskevaksi arvostelmaksi. Tällaisena se ilmenee ennen muuta julkilausumissa, teeseissä ja kannanotoissa.

Kun identiteetti käsitetään arvostelmaksi, se ajatellaan helposti myös vastakkainasettelujen kautta. Näin eurooppalaisuutta kuvataan muun muassa amerikkalaisen käytännöllisyyden tai itämaisen pysähtyneisyyden vastakohdaksi.

Merleau-Pontyn mukaan me emme kykene ymmärtämään eurooppalaisuutta, emmekä mitään muutakaan kulttuuri-identiteettiä, ellemmme kyseenalaista tätä representationalistista ennakkokäsitystä. Identiteetti ei *ensi sijassa* ole arvostelmissa eikä (mieli)kuvissa vaan tekojen ja suhteiden luonteessa. Se ei synny yksilöiden koke-

musten summana vaan rakentuu kokemusten välille, ja siksi sitä on ajateltava kytkeytymisen tapojen kautta.

Tämä merkitsee myös sitä, että eurooppalaisuus ei toteudu siellä, missä Eurooppaa edustetaan tai esitetään, vaan niissä tilanteissa, joissa ihmiset toimivat ja työskentelevät yhdessä erityisellä – eurooppalaisella – tavalla. Merleau-Ponty tiivistää näkemyksensä sanomalla, että “Euroopan henki” on “tietynlainen suhde ihmisten ja luonnon, tai ihmisyyksilöiden, välillä” ([1947] 1997: 74).

Merleau-Ponty ei väitä, että “Euroopan henki” tulee toteutumaan tällä mantereella. Kyse ei ole maantieteellisestä eikä psykologisesta seikasta vaan erityisestä suhteutumisen tavasta, joka voi muodostua Euroopan sydämessä mutta myös Euroopan rajamailla ja rajojen ulkopuolella – tai jäädä muodostumatta.

EUROOPAN IDEA, EUROOPPALAINEN TYYLI

Merleau-Ponty kuvaa eurooppalaisen toiminnan erityisluonnetta kolmen keskeisen alueen kautta. Hänen voi sanoa kuvaavan eurooppalaisuuden idean kolmea ilmene-

mismuotoa, mutta idea pitää ymmärtää pikemminkin tyylin tai tekemistavan merkityksessä kuin valmiina, pysyvänä olemuksena.

Ensinnäkin ihmisen suhde luontoon on eurooppalaisessa kulttuurissa erityislaatuinen. Ihminen ei vain sisälly luontoon vaan myös erottuu siitä radikaalilla tavalla. Luonto tai maailma ei ole pelkästään eikä ehkä ensisijassa tila, johon tulee asettua, vaan se on myös tiedon kohde, objekti jonka totuus voidaan paljastaa. Objektiviivisen totuuden idea on siis eurooppalaisen tieteen ja samalla itse eurooppalaisuuden kreikkalaisessa perustassa.² Mutta koska tämä tiede on päätyynyt teknologiaksi, pohjalta löytyvät Merleau-Pontyn mukaan eurooppalaisen työn muodot.

Työ on siksi Merleau-Pontyn mukaan toinen kulttuurin alue, jonka kautta voimme ymmärtää eurooppalaisuutta. Kyse ei ole konkreettisista tuotantotavoista vaan tuottamisen, muuttamisen, muokkaamisen ideasta ylipäätään. Eurooppalainen asenne maailmaan merkitsee Merleau-Pontyn mukaan maailman muuttamista, ei sen kestämisestä sellaisena kuin se on annettu.³

Kolmanneksi eurooppalaisuus sisältää ajatuksen valtion ja vapauden yhteenliitoksesta: "Valtio käsitetään ihmiselle ominaiseksi ympäristöksi, elinpiiriksi, jossa inhimillinen vapaus voi toteutua" ([1947] 1997: 75). Poliitikka tarkoittaa tällöin jotakin muuta kuin työnteon taloudellista järjestelyä ja hallintaa. Sen päämääränä on elämä vapauden – ei pelkästään talouden ja tuotannon – vuoksi. Merleau-Ponty ei suinkaan väitä (vuosi sodan päättymisen jälkeen), että Euroopan valtiot olisivat tämän idean toteutuksia, vaan ainoastaan, että idea on osa eurooppalaista kulttuuriperintöä.

Monien aikalaistensa ja edeltäjiensä tavoin Merleau-Ponty toteaa, että eurooppalaisuus – näin ymmärrettynä – on umpikujassa.⁴ Kyse on totuuden ja objektiivisuuden käsitteiden, vapauden kunnioittamisen ja työn statuksen kriisistä. Merleau-Ponty piti puheensa vain vuosi toisen maailmansodan päättymisen jälkeen, mutta sitä ei voi

ohittaa sodan aiheuttaman ahdistuksen ilmauksena, sillä diagnoosi on mitä ajankohdittaisin. Tiede on supistumassa teknologiaksi; teknologinen asenne kattaa yhä suuremman osan elämästämme. Me ajattelemme luontoa varantona, jota kulutamme tai säästämme ymmärryksemme mukaan. Moni poliittinen keskustelu käsittää vapauden pelkästään työvoiman ja tavarankäytön liikkeiksi. Kommunikaatioteknologia kehittyy yhä nopeammin, mutta tekstien, puheen ja kirjoituksen, muodot yhdenmukaistuvat.

Merleau-Ponty painottaa, että tehtävänä on ymmärtää tämä kriisi, ei tuomita sitä. Näin sanoessaan hän ilmentää kuvaamaansa eurooppalaista asennetta: ymmärtäminen ei merkitse paluuta eikä kaipausta menetettyihin rationaalisuuden muotoihin, vaan kurottumista toisenlaisiin, uusiin mahdollisuuksiin.

Puhe on viitteellinen, Merleau-Ponty tyytyy pelkästään osoittamaan umpikujan. Hän ei lähde tutkimaan sen rakentumista eikä pohtimaan sen ylittämisen tai purkamisen mahdollisuutta. Meidän on palattava syvemmälle fenomenologisen filosofian perinteeseen näitä kysymysten ja mahdollisuuksien vuoksi. Merleau-Pontyn näkemys Euroopan henkisestä kriisistä ja sen ratkaisumahdollisuuksista avautuu Edmund Husserlin myöhempien kirjoitusten valossa.

ÄÄRETTÖMÄN IDEA

Husserl pohtii eurooppalaisuuden merkitystä myöhäisessä teoksessaan *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, jota hän kirjoitti vuosina 1934–1937. Siinä Husserl löytää eurooppalaisuuden ja sen kriisien ytimistä idean äärettömyydestä, ja hän ehdottaa kriisien ratkaisemiseksi tiettyä vastuun ajatusta.⁵

Teksti julkaistiin kokonaisuutena vasta pitkälti toistakymmentä vuotta Husserlin kuoleman jälkeen vuonna 1954. Sen liitteenä ilmestyi tuolloin samaa aihetta käsittelevä esitelmä *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, jonka

Husserl piti Wienissä vuonna 1935.⁶ Jotta voisimme ymmärtää Husserlin näkemystä eurooppalaisuuden ytimestä, tietyistä äärettömyyden ja vastuun ideoista, esittelen hänen näkemyksensä peruslinjat. Teen näin siksi, että uskon Husserlin analyysin auttavan meitä näkemään oman tilanteemme tunnaisuuksista poikkeavilla tavalla.

Luennon lähtökohtana on ihmistieteiden ongelmallinen asema eurooppalaisten tieteiden kentässä. Husserl kuvaa tutun tilanteen. Elämme maailmassa, jossa pitkälle kehittynyt teknologia rinnastuu mystisiin, uskonnollisiin ja kvasiuskonnollisiin maailmankäsityksiin. Meillä on kulttuurina yhä vähemmän järkevää, perusteltua sanottavaa henkisestä elämästä ja teoreettisesta ajattelusta sen osana.⁷ Luonnontieteen malli ja teknologian kysymyksenasettelu hallitsevat tieteiden kokonaisuutta; ihmistieteiden merkitys ja ominaislaatu on tullut yhä kyseenalaiseemmaksi, niin päämäärien kuin menetelmienkin kannalta.

Husserl lähtee analysoimaan tätä järjen kriisiä tutkimalla eurooppalaisuuden idean alkuperää. Hänen mukaansa eurooppalaisuuden ytimessä on tietty äärettömän ajatus, joka on syntynyt antiikin Kreikassa. Huomio ei ole uusi mutta Husserlin analyysi on omintakeinen. Hänen mukaansa se, mitä tuossa kreikkalaisessa yhteisössä itse asiassa sai alkunsa, oli erityislaatuinen *asenne (Einstellung)* ympäröivään maailmaan. Tämän asennemuutoksen seurauksena kehittyi kokonainen henkinen rakenne ja kulttuuri, toimintoinen, tavoitteinen, aikaansaannoksineen ja menetelmineen ([1935] 1962: 321 alkaen).⁸

Kreikkalaiset kutsuivat uutta asennetta *filosofiseksi* (viisauden rakastamiseksi), mutta Husserl painottaa, että kyseessä on itse asiassa universaalinen tieteen idea. Syntyy ajatus tiedosta, joka koskee olevan ja tulevan kokonaisuutta, ja samalla syntyy ajatus universaalista tieteestä tämän tiedon kokonaisuutena. Tällainen tieto ei kohdistu vain ympäröiviin metsiin ja rantoihin, vaan maihin niiden takana ja toisella puolella, viime kädessä koko maailmankaikkeuteen.

Antiikin Kreikassa muodostuu siis tietty motivaatio ja erityislaatuinen intressi maailmankaikkeuden kokonaisuuteen, ja sen myötä muodostuu sellainen ihmisyyden idea ja käytäntö, joka äärellisyydestä käsin elää kohti äärettömyyttä.⁹ Se on erityinen kulttuurimuoto, ja sellaisena verrattavissa maanviljelykseen ja käsityötaitoon. Se on konkreettista toimintaa, tuottamista ja kommunikaatiota. Sillä on omat saavutuksensa ja menetelmänsä tulosten aikaansaamiseksi ja parantamiseksi sekä omanlainen yhteisönsä.

Tiede, filosofia, eli viisaudenrakastaminen on siis kulttuurimuoto, mutta se on hyvin erityinen kulttuurimuoto. Sen ominaispiirteenä on ideaalisuus. Husserl ilmaisee tämän sanomalla, että tiede kantaa sisällään tulevaisuuden äärettömyshorisonttia. Tämä tarkoittaa yhtäältä sitä, että tieteellis-filosofisen hankkeen saavutuksia ei voi kuluttaa. Samalla lailla tuotetut tulokset ovat täsmälleen samanarvoisia ja samamerkityksisiä – eivät vain samankaltaisia tai yhtä käyttökelpoisia. Lisäksi jokainen saavutus näyttäytyy myöhempien saavutusten lähtökohtana. Jokainen päämäärä on jo alunperin, itsessään väliaikainen. Se näyttäytyy syntyessään tienä uusiin, yhä kattavampiin saavutuksiin, yhä laajempiin totuuksiin äärettömällä alueella. (Husserl [1935] 1962: 323.)

Seurauksena on tieteen tehtäväkentän äärettömyys. Husserlin sanoin, “tiede on idea loputtomista tehtävistä, joista joka hetki aina vain äärellinen määrä on suoritettu” ([1935] 1962: 323).¹⁰

Erytislaatuista on myös se, että hankkeen saavutukset ovat jaettavissa ihmisten kesken uudella tavalla. Ne ovat päteviä kaikille – ollakseen tämän hankkeen tuloksia niiden tulee olla päteviä kaikille – kenelle tahansa, ajasta ja paikasta riippumatta.

Filosofia alkuperäisessä universaalitieteen merkityksessä kantaa siis sisällään – asenteessaan, menetelmissään, tuottamistavoissaan, tuloksissaan – äärettömyyden ideaa. Se paljastaa elinympäristön äärettömyyden horisontissa. Mutta tätä ei pidä käsittää väärin. Husserl ei kiellä sitä, että muis-

ta kulttuureista löytyy syvällistä viisautta ja kokonaisvaltainen asenne, joka pyrkii täydelliseen tietoon maailmasta. Hän tarkentaa analyysiaa ja sanoo, että kreikkalaisen asenteen erityislaatu on sen *teoreettisuudessa*.

TEOREETTINEN JA KRIITTINEN ASENNE

Husserl kuvaa teoreettisen kulttuurin tulokseksi erityisestä asennemuutoksesta. Sen välttämättömänä lähtökohtana on elämä luonnollisessa ympäristössä.¹¹ Maailma kokonaisuutena on läsnä tässä luonnollisessa elämässä, mutta se ei ole mielenkiinnon eikä toiminnan kohteena. Ajattelu ja toiminta suuntautuvat erityiseen, tässä ja nyt olevaan, ei maailmaan olevan kokonaisuutena. Teoreettinen asennemuutos merkitsee, että juuri tuo kokonaisuus, olevan ääretön horisontti tulee mielenkiinnon keskiöön, toiminnan määrääväksi tekijäksi.

Tämä voi tapahtua kolmella eri tavalla, ja Husserl pitää vain yhtä niistä riittävänä. Ensinnäkin teorettinen intressi saatetaan alistaa käytännön intressien apuvälineeksi ja palvelijaksi. Tutkijan asenne on tällöin yhä käytännöllinen vaikka irtautunut välittömästä ympäristöstä. Husserl vertaa sitä poliitikon asenteeseen ([1935] 1954: 328): vaikka poliitikon intressissä ei ole – ei tule olla – vain lähimmäisten vaan koko kansan hyvä, ei vain nykyhetken vaan tulevaisuuden hyvä, hänen toimintansa on yhä käytännön hyödyn ohjaamaa. Hän ei ole luopunut hyödyllisyyden normista, eikä hänen tule siitä luopua, vaan hänen tulee toteuttaa sitä suhteessa lähipiiriään laajempaan joukkoon.¹²

Toinen mahdollisuus on pyrkiä kokonaan irtaantumaan käytännön tarkasteluisista. Ihmistä ohjaa tällöin sellainen maailmankatsomuksen ja maailmantuntemuksen halu, joka kääntyy pois kaikista hyödyn näkökohdista – taloudellisista, poliittisista ja uskonnollisista, omista, kansallisista ja ylikansallisista. Tämä ei edellytä, että tutkija irtautuu elämästä ja lakkaa olemasta se ih-

minen, joksi on syntynyt, vaan että hän on valmis ja kykenevä suorittamaan sekä teoreettisen irtautumisen että paluun käytännölliseen elämään kerran toisensa jälkeen.¹³

Käytännöllisen ja teoreettisen asenteen ero on kahden eri vastuumuodon ero. Teoria voi kyllä palvella yhteiskuntaa ja taloutta – vastata niiden tarpeisiin – mutta nämä tarpeet eivät saa ohittaa teoreettisen kulttuurin sisäistä vastuuta, sitä vastuuta joka tieteenekijällä on kysymysten merkityksessä ja tulosten pätevydestä.

Tieteenekijä on ennen muuta vastuussa tiedeyhteisölle – ei sille aktuaaliselle instituutiolle, jossa hän sattuu toimimaan, vaan sille ideaaliselle yhteisölle joka ulottuu yhtä hyvin kahden vuosituuhannen kuin kahden vuosikymmenen päähän.¹⁴ Jos elämän muut vaatimukset ja velvoitteet asetetaan toistuvasti tämän universaalien vastuun edelle, on tieteellisen hankkeen äärettömyshorisontti, sen perusta ja tulevaisuus, uhattuna.¹⁵

Käytännöllisen ja puhtaasti teoreettisen asenteen lisäksi Husserl kuvaa myös kolmannen asenteen, ja hänen mukaansa juuri se sisältää avaimen eurooppalaisen tieteen – ja itse eurooppalaisuuden – kriisin ymmärtämiseen. Tämä asenne eroaa molemmista edellä kuvatuista. Se muodostaa niistä uudenlaisen synteessin. Se on läpikotaisin teorettinen, mutta juuri tämän tinki-mättömän teoreettisuutensa ansiosta käytännöllinen uudessa merkityksessä, uudella tavalla, uudessa mitassa. Husserl kutsuu sitä *kriittiseksi*.

Kriittinen asenne tulee mahdolliseksi, kun teoreettisessa elämässä muodostuu uusi kriittinen käytäntö, joka kohdistuu uskomuksiin ja teorioihin. Kriittinen asenne on tämän käytännön intensifikaatio: se kohdistuu *mihin tahansa* elämänmuotoon, kaikkiin kulttuurituotteisiin ja -järjestelmiin.¹⁶ Viime kädessä tästä asenteesta voi muodostua ihmiskunnan kritiikki, toisin sanoen niiden arvojen kritiikki, jotka huomaamatta tai ääneen lausuttuina ohjaavat ihmisten elämää ja toimintaa. (Husserl [1935] 1954: 329.)

Kriittinen asenne voi Husserlin mukaan

palvella ihmistä uudella tavalla, ei vain tätä ihmistä tai tuota ihmistä, ei tätä ryhmää eikä tuota, vaan ihmistä yleensä. Se merkitsee päätöstä olla hyväksymättä itsestään selvänä tai kyseenalaistamattomana mitään kulttuurituotetta tai -järjestelmää, kenenkään mielipidettä, näkemystä tai perinnettä – käytännöllistä tai teoreettista.

Universaalisuudessaan kriittisen asenteen tulee kohdistua myös itseensä, omaan alkuperäänsä teoreettisissa ja käytännöllisissä. Kyse on siis myös itsekritiikistä. Merleau-Ponty sanoin: “Filosofiasta tulee – – radikaalia silloin kun se tarkastelee itseään ongelmana” ([1945] 1993: 76-77).

Tässä kohtaa Husserlin ja Merleau-Pontyn ajattelua näkyy Descartesin filosofiakäsitteiden vaikutus.¹⁷ Descartes kirjoitti metodologisissa tutkimuksissaan, että jokaisen on kerran elämässään epäiltävä kaikkia uskomuksiaan, hylättävä vakaumuksensa ja tutkittava niiden perusteita. Hän sovelsi epäilyn menetelmäänsä perinteisiin opinkappaleisiin ja hylkäsi ne yksi toisensa jälkeen löytääkseen kestävästä totuudesta.¹⁸

Populaarit filosofianhistoriat kuvaavat Descartesia usein perinteiden kumoajaksi. Hänen työtään ohjaava radikaalin ajattelun ideaali on kuitenkin ymmärretty väärin, jos se käsitetään toisten arvostelemiseksi. Kyse on ennen muuta omien uskomusten ja arvostusten perusteiden ennakkoluulottomasta tutkimisesta.

Tällainen radikaali ajattelu on Husserlin kriittisen asenteen keskeinen tekijä. Mutta Husserlille ei riitä, että kriittinen ele suoritetaan “kerran elämässä”. *Kriisi*-teoksessaan Husserl kirjoittaa, että filosofi joutuu yhä uudelleen kääntymään takaisin tutkimatta ja huomaamatta jääneisiin horisontteihin ([1954] 1962, §53: 185). Radikaali kriittinen asenne on Husserlin mukaan eurooppalaisen tieteen idean ydin ja eurooppalaisen kulttuurin tärkein perintö.¹⁹

TIETEEN ITSEKRIITTINEN KYSYMYS

Kriisi, jota elämme suhteessa luontoon, työhömmä ja vapautemme, ei siis Husserlin

mukaan johdu siitä, että olisimme irtautuneet käytännön elämästämme tai antautuneet yksinomaan järjen johdettaviksi. Päinvastoin kriisi johtuu siitä, että emme ole kyenneet viemään teoreettista kulttuuria riittävän pitkälle, niin pitkälle, että se olisi synnyttänyt kriittisen – ja itsekritiittisen – käytännön ja asenteen.²⁰

Toteutuessaan kriittinen, itsekritiittinen, asenne merkitsee, että me ihmisinä ajattelimme rajojamme ja ottaisimme vastuun elämästämme ja historiastamme.²¹

Projekti on Husserlin mukaan jäänyt puolittiehen, sillä me olemme pysähtyneet objektivismin ja naturalismin dogmeihin. Me emme kohdistaa kriittistä kysymystä tieteellisen toimintamme lähtökohtiin, siihen tietävään subjektiin ja (inter)subjektiivisyyteen, joka muodostaa objektiivisuuden perustan.²² Me tingimme universaalin kritiikin vaatimuksesta ja unohtamme itsekritiittiset kysymykset teoreettisen tuotannon ja sen tuotteiden merkitysten ehdoista.

Tieteellinen, teoreettinen hanke on riippuvainen tietävästä subjektista ja hänen ruumiillisesta ja luonnollisesta elämästään kahdessa merkityksessä. Ensinnäkin hanke on mahdoton, jos subjektia ei ole. Mutta tämä reaalin riippuvuus on melko selvää eikä sen tunnustaminen edellytä tieteentekijältä mitään radikaaleja, oman toiminnan perustaa koskevia tutkimuksia. Husserl on kiinnostunut riippuvaisuuden toisesta ulottuvuudesta, siitä, miten tieteelliset tulokset saavat merkityksensä ihmiselämästä. Kyse on merkityksen riippuvuudesta.²³ Husserl konkretisoi sitä Einsteinin työn avulla:

“Einsteinin vallankumoukselliset keksinnöt koskevat niitä kaavoja, joiden avulla idealisoitua – – fysiikkaa käsitellään. Mutta ne eivät kerro mitään siitä, miten kaavat ylipäätään, miten matemaattinen objektiivikaatio ylipäätään saa merkityksensä elämän perustasta ja intuitiivisesti annetusta ympäristöstä – niinpä Einstein ei uudista sitä aika-avaruutta, jossa elämäme kulkee” (Husserl [1935] 1962: 295).²⁴

Vaikka seuraisimme kuvitelmissamme kaikkein rohkeimpia tulevaisuuskenaa-

rioita ja ajattelisimme inhimillisen toiminnan riippumattomaksi ihmisruumiista ja sen luonnollisesta ympäristöstä, vaikka ajattelimme itsemme elektroniseen keinoruumiiseen ja maailmanlaajuiseen verkkoyhteisöön, emme silti olisi asettaneet radikaalia kriittistä kysymystä ajattelumme ja toimintamme merkityksen perustasta.

Merleau-Ponty kuvaa sitä kulttuuria, joka ei suostu unohtamaan tätä kysymystä eikä tinkimään universaalin kritiikin vaatimuksesta. Hän kirjoittaa:

“Filosofi on – – ikuinen aloittelija. Tämä tarkoittaa, että hän ei ota annettuna mitään, minkä ihmiset tai oppineet uskovat tietävänsä. Se merkitsee, että filosofia ei ota itseään annettuna, siltä osin kuin se on onnistunut puhumaan totta. Se merkitsee, että filosofia on uusiutuva kokemus omasta alkamisestaan, että se koostuu pelkästään tämän alkamisen kuvauksesta ja lopulta että radikaali ajattelu on tietoisuutta siitä, että ajattelu itse riippuu elämästä, jota ei ole ajateltu tai ei ajatella, ja että tämä on sen alkuperäinen, pysyvä ja lopullinen tilanne” (Merleau-Ponty [1945] 1993: ix).²⁵

Universaali kriittinen käytäntö siis edellyttää, että teoreettinen järki asettaa myös itsensä, oman liikkeensä kyseenalaiseksi. Tämä ei merkitse sitä, että kiellämme teoreettisen ajattelun saavutukset tai hylkäämme sen menetelmät, vaan sitä, että kysymme ja tutkimme yhä uudelleen sen perustaa ja ehtoja elämässämme. Tämä johtaa kääntymään takaisin tietävään subjektiin, hänen elävään ruumiiseensa, sen luonnolliseen ja kulttuuriseen ympäristöön. Mutta kääntymisen ei merkitse paluuta menneisiin elämän käytäntöihin, vaan sen tutkimista, miten teoreettinen ajattelumme, tieteelliset saavutukset, saavat rajansa ja merkityksensä eläältä.

KRIITTISYYDEN KRIISISSÄ

Kriittisen tutkimuksen tuloksena ei ole faktoja, ennustuksia eikä teorioita vaan faktojen, ennusteiden ja teorioiden alkuperää ja

rakentumista koskeva ymmärrys. Michel Foucault kuvaa sen kahta pääsuuntaa Kantin valistuskäsitystä tulkitsevassa luennossaan. Näistä ensimmäinen koskee tiedon ja totuuden ideoita, se tutkii toden tiedon mahdollisuuden ehtoja; Husserlin työ luetaan tavallisesti tälle alueelle. Sen rinnalle on Foucault’n mukaan kehittänyt toinen kriittisen tutkimuksen suunta. Se syntyi valistusta ja (vallon)kumousta koskevana radikaalina pohdintana, ja se

“asettaa kysymyksen: mikä on oma ajan kohtamme? Mikä on nyt mahdollisten kokemusten alue? Kyse ei tässä ole totuuden analytiikasta vaan siitä, mitä voitaisiin kutsua nykyisyyden ontologiaksi, oman itsemme ontologiaksi” (Foucault [1984] 1988: 95).²⁶

“Nykyisyyden ontologia” suuntaa kriittisen kysymyksensä valistuksen, edistyksen ja eurooppalaisuuden ideoihin. Se tutkii näiden ideoiden historiallista alkuperää ja kulttuurisia ehtoja.²⁷

Husserlin myöhäiset kirjoitukset sisältävät tämänsuuntaisia kysymyksiä mutta problematisoivat samalla historian, kulttuurin ja faktan ideat, kysyvät niiden merkitystä ja alkuperää.²⁸ Foucault’n hanke asettaa fenomenologisen “idealismien” kyseenalaiseksi. On kuitenkin tärkeää huomata, että näin tehdessään se tulkitsee ja toteuttaa omalla tavallaan Husserlin eskplikoimaa kriittisen ajattelun vaatimusta.²⁹

Husserlin kriittisen ajattelun toinen merkittävä jatke on Jacques Derridan dekonstruktio ja sen erilaiset muunnelmat.³⁰ Derrida pyrkii saattamaan kyseenalaiseksi itse kritiikin käsitteen, ajatuksen filosofiasista sisäisten mullistusten sarjana ([1990] 1992).³¹ Dekonstruktio ei kuitenkaan voi *kumota* radikaalin kritiikin ajatusta tekemättä itseään tyhjäksi, vahvistamatta juuri niitä ajatuksenliikkeitä, joita pyrkii murtaamaan ja avamaan. Se ei voi ajatella suhteutuvansa perinteeseen vastakkaisesti eikä kumouksellisesti, vaan joutuu etsimään järjen ja kritiikin kriisille toisenlaisia muotoja.

Dekonstruktio ei siksi merkitse kriittisen perinteen kieltämistä eikä ylittämistä

vaan kääntymistä “mielen [sens] hiljaiseen lähteeseen” (Derrida [1967] 1985: 96) tai “hyväilevää hedelmällistä kosketusta” (Irigaray 1984: 173).³² Nämä luonnehdinnat eivät ole osoituksia naiivista irrationalismista eikä “s sofistikoituneesta antitieteestä”. Ne ilmaisevat pyrkimystä ajatella uudelleen kriittisen tutkimuksen velvoitetta. Kysy ei ole myöskään sosiaalisesta konstruktionismista eikä kulttuurirelativismista³³ vaan yrityksestä kantaa älyllistä vastuuta Euroopan filosofisesta, metafysisestä perinteestä (Der-

rida [1967] 1985: 130-131; [1990] 1992: 28-31).³⁴

Kun Husserl esittää, että filosofia välttämättä ajautuu paradokseihin, Derrida painottaa, että paradoksaalista tilannetta ei voi ratkaista, se täytyy kestää. Merleau-Pontyn tavoin hän ajattelee, ettei paradoksaalisuus ole vain filosofian ohimenevä vaihe vaan sen jatkuva tila. Filosofian paradoksaalisen olemuksen käsittäminen merkitsee molemmille ratkeamattomuuden sietämistä.

viitteet

1. Teksti julkaistiin ensimmäistä kertaa vuonna 1947. Se löytyy kokoelmasta *Parcours 1935-1951* (1997).
2. Samankaltaisia analyyseja eurooppalaisuuden merkityksestä on esitetty myös filosofian muissa perinteissä, ks. esim. Mikkeli 1994, Niiniluoto 1996: 43-47, von Wright 1997.
3. Tämän idean jälkimodernista kritiikistä ks. esim. Vähämäki 1992.
4. Euroopan kriisin ajatuksesta ja sen erilaisista historiallisista muodoista ja poliittisista konteksteista ks. Mikkeli 1994: 161-179 ja Delanty 1995.
5. Vastuun vaatimus luonnehtii Husserlin ajattelun kokonaisuutta. Husserl näki oman tieteellisen työnsä tämän vaatimuksen ilmauksena ja vastauksena siihen. Vuonna 1931 julkaistu *Ideen*-teoksen jälkikirjoitus on tässä suhteessa valaiseva. Siinä Husserl luonnehtii filosofiakäsitystään seuraavasti: “Palautan siinä [filosofian käsitteen muotoilussani] voimaan kaikkein alkuperäisimmän idean filosofiasta. Tämä idea on ollut eurooppalaisen filosofian ja tieteen pohjana siitä alkaen, kun Platon muotoili sen ensimmäistä kertaa pitävästi, ja se osoittaa filosofialle ja tieteelle niiden ikaikaisen tehtävän. Minulle filosofia merkitsee ideansa mukaisesti universaalia ja radikaalissa mielessä ‘ankaraa’ tiedettä (*‘streng’e Wissenschaft*). Sellaisena se on tiede, joka pohjautuu viimeiselle perustalle tai äärimmäiselle vastuulle itsestä – mikä merkitsee samaa asiaa – vastuulle jossa ei kyseenalaistamatta hyväksytä tiedon perustaksi mitään itsestäänselvyyttä, oli se predikatiivinen tai predikatiota edeltävä” ([1930] 1952: 139).
6. *Kriisi*-teoksen kaksi ensimmäistä osaa julkaistiin jo vuonna 1936 kansainvälisessä *Philosophia*-aikakauskirjassa (Husserl ei juutalaisena saanut julkaista Saksassa). Husserlin työ jäi kesken hänen sairastuttuaan vuonna 1937, ja *Husserliana*-kokoelman kolmiosainen julkaisu on keskeneräinen käsikirjoitus. Ks. myös sen liitteet, erit. no. II, III (Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem), XVI ja XXVIII.
7. Ks. myös liite XXVIII: 508 (Husserl [1954] 1962).
8. Ks. myös liite II (Husserl [1954] 1962).
9. Ks. esim. Aristoteleen *Metafyysikan* I kirja (2. luku 982a5-983a20). Tämän perinteen myöhemmistä kristillisistä tulkinnoista ks. Patocka [1936] 1988, [1975] 1996 ja Derrida [1992] 1995.
10. Ks. myös §3 ja §7 sekä liite no. XVII (Husserl [1954] 1962).
11. Husserl ei viittaa “luonnollisella” luonnontieteelliseen eikä primitiiviseen vaan asenteeseen, jossa olioiden ja maailman olemassaoloa ja alkuperää ei problematisoida.
12. Husserlin ajattelussa myös uskonnollis-myytinen asenne ja sen synnyttämät “filosofiat” ovat käytännöllisiä. Maailma on niissä kokonaisuutena ajattelun ja toiminnan kohteena mutta eri tavoin kuin tieteellis-filosofisessa asenteessa, tiedon motiivi on epätieteellinen: “Tarkoituksena on palvella ihmistä hänen inhimillisissä päämäärissään niin, että hän voi järjestää elämänsä onnellisimmalla mahdollisella tavalla” ([1935] 1954: 331). Husserlin uskonnon käsitteestä ks. Patocka [1936] 1988.
13. Husserl korostaa teoreettisen asenteen “epäkäytännöllisyyttä” palaamalla kreikkalaiseen käsitykseen, jonka mukaan filosofi-

an alkuperä on ihmetyksen tunteeseessa (Husserl [1935] 1962: 331). Aristoteles kirjoitti *Metafysiikassaan*: "Se että tämä tiede [filosofia] ei ole tuotannollinen tiede, ilmenee myös ensimmäisten filosofien työstä, sillä ihmiset alkoivat filosofoida ihmetyksen vuoksi ja tekevät niin myös nykyään" (MET I, 2, 982b10-15). Merleau-Ponty seuraa Husserlia myös tässä kohdin. *Phénoménologie de la perception* -teoksen esipuheessa hän kirjoittaa, että parhaan kuvan fenomenologisesta reduktiosta antaa ihmetyksen tunne ([1945] 1993: viii). Ks. tästä tarkemmin Heinämaa 1998.

Kuten edellä on viitattu, Husserlin erottelu käytännölliseen ja teoreettiseen asenteeseen noudattaa pitkälti Aristoteleen tiedekäsitystä. Aristoteles erottaa toisistaan teoreettiset, käytännölliset ja tuotannolliset tieteet (MET VI, 1, 1025b25, EN VI, 2, 1139a27). Teoreettisilla tieteillä hän tarkoittaa metafysiikkaa, matematiikkaa ja luonnontiedettä. Ne ovat tieteitä, jotka koskevat ihmisen tekemisestä ja toiminnasta riippumattoman todellisuuden muuttumattomia piirteitä. (MET VI, 1, 1026a5-30.) Käytännöllisellä tieteellisellä ajattelulla Aristoteles taas tarkoittaa sellaista ajattelua, joka käsittelee ihmisten elämää sekä niitä toimintoja (*praksis*), jotka muodostavat hyvän elämän. Näitä ovat etiikka ja politiikka. Tuotannolliset tieteet ovat puolestaan niitä, jotka koskevat tekemistä (*poiesis*) ja sen tuotteita, esimerkiksi runousoppi ja talonrakennusoppi. Aristoteleen jaottelussa käytännölliset ja tuotannolliset tieteet eroavat teoreettisista siksi, että niiden päämääränä ei ole totuus vaan toiminta: pyrkimyksenä on tulla hyväksi toimijaksi ja tekijäksi. (EN X, 9, 1179b1-3, MET II, 1, 993b20.) Ks. näistä erotteluista tarkemmin Sihvola 1994: 68-75.

14. Samankaltainen ideaaliyhteisön ajatus on keskeinen myös Charles Sanders Peircean vaikutusvaltaisessa tiedekäsityksessä. Ks. tästä esim. Niiniluoto 1974 ja Yrjönsuuri 1996. Näkemystä ovat kehittäneet edelleen monet oman aikamme tieteenfilosofit, muun muassa Karl Popper, Karl-Otto Apel ja Thomas Kuhn (Niiniluoto 1980: 61).
15. Vrt. Haaparanta 1996.
16. Kriittinen asenne muistuttaa siis sekä teoreettista että uskonnollis-myyttistä asennetta siinä, että se on universaali.
17. Ks. myös Husserl 1950: 1-46, [1954] 1962: liite II ja Merleau-Ponty [1945] 1993: xvi.

18. Ks. esim. Descartes AT VII 17-19 (SCM: 12-13), AT VIII A5 (SCM: 193).
19. Ks. myös Husserl [1930] 1952, vrt. Patocka [1936] 1988: 100-101, 104-105.
20. Jotkut kommentaattorit näyttävät ajattelevan, että kriittinen asenne on eurooppalaisen kulttuuriperinnön ulkopuolinen mahdollisuus. Esimerkiksi Thomas Wallgren kuvaa modernin eurooppalaisen tiedekäsityksen yhdistelmäksi aristoteellisesta totuudenetsinnän tavoitteesta ja baconilaisesta kontrollin päämäärästä (1997: 10-11). Hän asettaa tätä modernia eurooppalaista perinnettä vastaan itsekriittisen ajattelun (*selvkritisk reflexion*), joka asettaa kyseenalaiseksi valistuksen ja edistyksen ideaalit (1997: 13). Vastakkainasettelu on nähdäkseni harhaanjohtava: (itse)kriittikin vaatimus sisältyy niin antiikin filosofian perinteeseen kuin filosofian moderniin kartesiolaiseen uudelleen-tulkintaan. Ks. tästä Heinämaa 1996, 1997a, 1997b ja 1998.
21. Ks. myös Merleau-Ponty [1945] 1993: xvi.
22. Ks. myös Husserl [1911] 1965 ja [1930] 1952.
23. Ks. tästä Heinämaa 1996: 44-55.
24. Merleau-Ponty kehittää tätä argumenttia Einstein-esseessään ([1960] 1964: 195-197).
25. Vrt. Husserl [1930] 1952: 148, 161, ks. myös Patocka [1975] 1996: 152-153.
26. Vrt. Helénin luento tässä numerossa.
27. Ks. mm. Foucault [1966] 1973, [1969] 1997, vrt. myös Helén 1997 ja Oksala 1998.
28. Ks. erit. Husserl [1954] 1962, §7: 15-17, §15: 71-74, §73: 269-276 sekä liitteet II: 362-364 ja III: 376. Vrt. myös Ricouer [1949] 1967 ja Derrida [1962] 1978: erit. 111-117, 132-133, 151.
29. Vrt. Derrida [1967] 1985: 62.
30. Ks. tästä yhteydestä ainakin Derridan johdanto Husserlin geometrian alkuperää koskevan tekstin ranskankieliseen käännökseen (1962) sekä teos *L'écriture et la différence* (1967). Husserlin geometria-teksti sisältyy liitteenä III Husserliana-kokoelman VI osaan (*Krisis*). Husserlin assistentti Eugene Fink antoi sen julkaistavaksi vuonna 1939 nimellä "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem" (*Revue Internationale de Philosophie*, 1. vuosikerta, 2 numero). Merleau-Ponty piti aiheesta luentoja vuosina 1959-1960 Collège de France. Luentomuistiinpanot julkaisiin tänä vuonna teoksessa *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Merleau-Ponty käsittelee myös monissa es-

- seissään kysymystä ideaalisten objektien alkuperästä ja suhteesta puheeseen ja kirjoitukseen, ks. Merleau-Ponty [1951] 1964, [1961] 1964 sekä 1964. Dekonstruktion muunnelmilla tarkoitan tässä mm. Luce Irigarayn kirjoituksia.
31. Ks. tästä Vähämäki 1992 ja Hintsu 1998: 92-93.
32. Ks. tästä Heinämaa 1997b.
33. Tällaisia tulkintoja ovat esittäneet mm. Kieseppä 1997 ja Pihlström 1997.
34. Sekä Derrida että Irigaray kehittävät omaa filosofiakäsitystään myös suhteessa Emmanuel Lévinasin kriittiseen tulkintaan Husserlin fenomenologiasta, ks. esim. Lévinas [1930, 1963] 1995, 1961 ja [1973] 1991, vrt. Derrida [1962], [1967] 1985 ja Irigaray 1984. Teoksesaan *L'écriture et la différence* Derrida esittää Lévinasin Husserl-tulkintaa vastaan transsendentaaliargumentin, jota voisi analyttisen filosofian piirissä verrata esim. Donald Davidsonin Kuhn-kritiikkiin (1984). Derridan Lévinas-tulkintansa ei kuitenkaan jää tähän vaan jatkuu kysymyksellä kritiikin rajoista. (Derrida [1967] 1985: 118 alkaen.)
- Kriittisistä kommentteista ja ehdotuksista kiitos Juha Himangalle, Timo Kaitarolle, Antti Kupariselle, Heikki Mikkelle, Ilkka Niiniluodolle, Johanna Oksalalle, Ilkka Tuomelle, Thomas Wallgrenille ja Jari Ehrnroothille.

KIRJALLISUUS

- Aristoteles MET: *Metafysiikka, Teokset, Osa VI*, suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanheimo, Helsinki: Gaudemus.
- EN: *Nikomakhoksen etiikka, Teokset, Osa VII*, suom. Simo Knuutila, Helsinki: Gaudemus.
- Davidson, Donald 1985: "On the very idea of a conceptual scheme", teoksessa *Truth & Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, René AT (1964-1976): *Ouvres des Descartes*, toim. Ch. Adam ja P. Tannery, korjattu painos, Pariisi: Vrin/C.N.R.S.
- SCM (1984-1991): *The Philosophical Writings of Descartes*, toim. John Cottingham, Robert Stoothoff ja Douglas Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Delanty, Gerard 1995: "The limits and possibilities of a European identity: A critique of cultural essentialism", *Philosophy & Social Criticism*, 21. vuosikerta, 4. numero, s. 15-36.
- Derrida, Jacques [1962] 1978: "Introduction to *The Origin of Geometry*", teoksessa *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, käant. John P. Leavey, jr., Stony Brook, New York: Nicolas Hays.
- [1967] 1985: *Writing and Difference*, käant. Alan Bass, London: Routledge & Kegan Paul.
- [1990] 1991: "The other heading", teoksessa *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, käant. Pascale-Anne Brault ja Michael B. Naas, Bloomington & Indiana: Indiana University Press.
- [1992] 1995: *The Gift of Death*, käant. David Wills, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel [1966] 1973: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage.
- [1969] 1997: *The Archaeology of Knowledge*, käant. A.M. Sheridan Smith, London: Routledge.
- [1984] 1988: "The art of telling the truth", teoksessa *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, käant. Alan Sheridan et al., toim. Lawrence D. Kritzman, New York, London: Routledge.
- Haaparanta, Leila 1996: "Ajatuksia filosofiasta", *niin&näin*, 3. vuosikerta, 3. numero, s. 8-9.
- Heinämaa, Sara 1996: *Ele, tyylä ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin-fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*, Helsinki: Gaudemus.
- 1997a: "Cognitive science and philosophy: Merleau-Ponty's modification of phenomenology", julkaisematon käsikirjoitus.
- 1997b: "Filosofisesta liikkeestä", *Tiede & edistys*, 22. vuosikerta, 3. numero, s. 242-244.
- 1998: "Wonder and (sexual) difference: Cartesian radicalism in phenomenological thinking", ilmestyy teoksessa Tuomo Aho ja Mikko Yrjänsuuri (toim.): *Norms and Modes of Thinking in Descartes* (työnimi).
- Helén, Ilpo 1997: *Äidin elämän politiikka: naissukupuoli, valta ja itsesuhte Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*, Helsinki: Gaudemus.
- 1998: "Halun aika ja tiedontahto", *Tiede & edistys*, 23. vuosikerta, 2. numero, s. 137-141.
- Hintsu, Merja 1998: *Mahdottoman rajoilla: Jacques Derrida ja psykoanalyttinen radikaalin toiseuden ajattelu*, Helsinki: Tutkijaliitto, ilmestyy syksyllä.
- Husserl, Edmund [1911] 1965: "Philosophy as rigorous science", teoksessa *Phenomeno-*

- logy and the Crisis of Philosophy, känt. Quentin Lauer, New York: Harper Torchbooks.
- [1930] 1952: "Nachwort", teoksessa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, Husserliana, Band V*, Haag: Martinus Nijhoff.
- [1935] 1962: "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", teoksessa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Band VI*, Haag: Martinus Nijhoff.
- 1950: *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge, Husserliana, Band I*, toim. S. Strasser, Haag: Martinus Nijhoff.
- [1954] 1962: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Band VI*, Haag: Martinus Nijhoff.
- Irigaray, Luce 1984: *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Minuit.
- Kiesepää, Ilkka 1997: "Alan Sokal: kvantti-gravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi", *niin&näin*, 4. vuosikerta, 4. numero, s. 27-32.
- Lévinas, Emmanuel 1961: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer Academic.
- [1930, 1963] 1995: *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- [1973] 1991: "Wholly otherwise", känt. Simon Critchley, teoksessa Robert Bernasconi & Simon Critchley: *Re-Reading Levinas*, Bloomington: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice [1945] 1993: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- [1947] 1997: "L'Esprit européen", teoksessa *Parcours 1935-1951*, Lagrasse: Éditions Verdier.
- [1951] 1964: "On the phenomenology of language", teoksessa *Signs*, känt. Richard C. McCleary, Northwestern University Press.
- [1960] 1964: "Einstein and the crisis of reason", teoksessa *Signs*, känt. Richard C. McCleary, Northwestern University Press.
- [1961] 1964: "Phenomenology and the sciences of man", teoksessa *The Primacy of Perception and Other Essays on the Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, känt. James M. Edie, Northwester University Press.
- 1964: "The philosopher and sociology", teoksessa *Signs*, känt. Richard C. McCleary, Northwestern University Press.
- Mikkeli, Heikki 1994: *Euroopan idea: Eurooppa-aatteen ja eurooppalaisuuden pitkä historia*, SKS: Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka 1974: "Fallibilismista", *Sosiologia*, 5.-6. numero, s. 275-286.
- 1980: *Johdatus tieteen filosofiaan*, Helsinki: WSOY.
- 1996: "Mitä on olla eurooppalainen?", teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Paavo Löppönen (toim.): *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*, WSOY: Helsinki.
- Oksala, Johanna 1998: *Ruumis ja sukupuoli subjektiviteetti: Merleau-Pontyn fenomenologiasta Foucault'n genealogiaan*, lisen-siaatintyö Helsingin yliopiston filosofian laitoksella.
- Patocka, Jan [1936] 1988: "Spiritual crisis of European humanity in Husserl and Masaryk", teoksessa Josef Novalek (toim.): *On Masaryk*, Amsterdam.
- [1975] 1996: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, känt. Erazim Kohák, Chicago, La Salle: Open Court.
- Pihlström, Sami 1997: "Onko tieteellinen tieto tietoa todellisuudesta?", *Tiedepolitiikka*, 22. vuosikerta, 2. numero, s. 5-18.
- Ricoeur, Paul [1949] 1967: "Husserl and the sense of history", teoksessa *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, känt. Edward G. Ballard ja Lester E. Embree, Evanston: Northwestern University Press.
- Sihvola, Juha 1994: *Hyvän elämän politiikka: näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*, Helsinki: Tutkijaliitto.
- Vähämäki, Jussi 1992: "Keskustella Euroopasta", *Rauhantutkimus*, 2. numero, s. 48-61.
- Yrjönsuuri, Mikko 1996: "Peirce, skolastikot ja realismi", teoksessa I.A. Kiesepää, Sami Pihlström ja Panu Raatikainen (toim.): *Tieto, totuus ja todellisuus*, Helsinki: Gaudeamus.
- von Wright, Georg Henrik 1997: "Progress: Fact and fiction", teoksessa Arnold Burgen, Peter McLaughlin ja Jürgen Mittelstrass (toim.): *The Idea of Progress*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Wallgren, Thomas 1997: "Vetenskap och etik efter framstegets kris", *Tieteessä tapahtuu*, 5. numero, s. 10-17.