



# Axel Honnethin kriittinen teoria ja hermeneutiikka: huomioita Gadamerin hermeneuttisen kokemuksen kritiikistä

TEEMU HANHELA

## Johdanto

Axel Honneth (2003a) kritisoi Gadameria artikkelissaan *On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity* moraalien ja historian ymmärtämisen rinnastamisesta. Gadamerin mukaan (2004) sekä hermeneuttinen kokemus että historian ymmärrys ovat perinteen kokemista, joka on yhtä lailla myös kieltä. Perinne välittyy kielellisesti ja ymmärretään dialogisessa minä-sinä-suhteessa. Historian ymmärtäminen voidaan Gadamerin mukaan rinnastaa moraaliseen yksilöiden välillä tapahtuvaan intersubjektiiviseen minä-sinä-dialogiin ja historian ymmärrystä voidaan arvioida samoin kriteerein kuin dialogisuhteen moraalisuutta. Honneth löytää Gadamerin *Truth and Method* -teoksesta kolme eri historian ymmärtämisen muotoa: esineellistävän historiatietoisuuden, reflektiivis-holhoavan historiatietoisuuden<sup>1</sup> ja historiallisesti

---

<sup>1</sup> Gadamer (2004, 337) kuvaa historiatietoisuutta kuten mitä tahansa tietoisuutta – sillä on kyky tulla itsetietoiseksi eli nousta tietoisuuden

vaikuttuneen tietoisuuden, joista moraalista tasoa edustaa historiallisesti vaikuttanut tietoisuus (*historically effected consciousness*). Historiallisesti vaikuttanut tietoisuus on Honnethin mukaan keskeinen käsite, jolla Gadamer määrittelee hermeneuttisen kokemuksen ydintä, ja joka edustaa korkeinta historian ymmärtämisen tasoa ja korkeinta moraalista tasoa minä-sinä-suhteissa.

Tarkastelen aluksi kolmea historiatietoisuuden tasoa. Ensimmäisen historiatietoisuuden tason analyysi osoittaa, kuinka Gadamerin mukaan moraalinen vääryys, joka sisältyy esineellistävään historiatietoisuuteen, yhdistyy epistemologiseen eli tiedolliseen virheeseen. Gadamerista poiketen Honneth (2007, 52–63) ei määrittele esineellistämistä tiedolliseksi virheeksi eikä moraalirikkeeksi, vaan ontologisen sosiaalisen kontekstin vääritykseksi, johon yksilöt virheellisesti soisaalistuvat. Syvennyn Honnethin tunnustamisen ontologiseen näkökulmaan ja täydennän ensimmäistä historiatietoisuuden määritystä sekä Honnethin kritiikkiä siitä.

Toinen Gadamerin historiatietoisuuden taso, reflektiivis-holhoava historiatietoisuus, näyttöytyy Heideggerilta perityn autoritaativisen huolen käsitteen uudelleentulkintana. Keskeistä Honnethin (2003a, 11) mukaan on, että Gadamer voi tälläkin tasolla osoittaa moraalisen ja epistemologisen argumentaation välille suoran yhteyden. Gadamerille naiivi historismi ja holhoava huoli ihmissuhteissa johtuvat molemmat tiedollisesta

---

kohteen yläpuolelle tarkastelemaan mistä, miten ja millä keinoin tietoisuus on kohteestaan tietoinen – sekä tulla tietoiseksi itsestään tiedostavana tietoisuutena. Tämä itsetietoisuus tosin toteutuu täysin vain korkeimman historiatietoisuuden kohdalla – kaksi ensimmäistä historiatietoisuuden muotoa ovat vaillinaisia tietoisuuksia, eivätkä saavuta itsetietoisuutta. Gadamer ei eksplisiittisesti käytä käsitteitä esineellistävä historiatietoisuus, eikä reflektiivis-holhoava historiatietoisuus kahdesta ensimmäisestä historiatietoisuuden tasosta, mutta mielestäni nämä termit ovat tasoa kuvaavia (myös Honneth 2003a; Vessey 2011).

virheestä yrittää paremmin ymmärtää dialogikumppania ja historiaa. Tarkastelen, mitä tällainen paremmin ymmärtäminen tarkoittaa naiivin historismin ja holhoava huolen näkökulmista.

Toiseksi artikkelissa analysoidaan Gadamerin dialogimalliin sisältyvää puolueettomuuden ongelmaa. Honneth (2014) nimitetään esittäen, että mikä tahansa normi tai laki on moraalinen vain, jos se täyttää puolueettomuuskriteerin. Tällöin jokaisen, jota moraaliperiaate koskee, tulisi voida se hyväksyä, ja lisäksi jokaisen tulisi ymmärtää toisensa moraalisääntöjen luojina, auktoriteetteina sekä vastaanottajina, jotta moraalisääntöjä voidaan pitää universaalisti pätevinä. Honneth (2003a) kritisoi Gadamerin korkeimman historiatietoisuuden tason rajoittuvan läheisiin ihmissuhteisiin ja näin estävän dialogikumppaneilta mahdollisuudet puolueettomuustestiin. Tästä syystä Gadamerin korkein historiatietoisuuden taso ei voi edustaa moraalin korkeinta muotoa. Honneth korostaa, että intersubjektii-visille suhteille – aivan läheisimmillekin suhteille – on välttämätöntä *yleistyneen toisen* (*Generalised other*) perspektiivi eli sosiaalisesti jaetut normit ja universaalit moraaliperiaatteet. Yleistyneen toisen perspektiivi takaa yksilöille dialogissa mahdollisuuden arvioida dialogikumppaniensa moraaliväitteiden moraalisuutta eli tehdä puolueettomuustestejä. Lopuksi esiintuu Gadamerin *Sensus communis* -käsitteen ja yleistyneen toisen käsitteiden vertailun, joka osoittaa Honnethin kritiikin ytimen: Gadamerin dialogimalli sisältää harmonisen *Sensus communis* -käsitteen, joka ei ilmennä yleistyneen toisen perspektiiviin sisältyviä oikeuksien ja solidaarisuuden ideoita, eikä kuvaa yksilön ja yhteiskunnan konfliktista suhdetta, jonka puolestaan Honnethin Mead-tulkinta tuo hyvin esille. Pohdinta tuo keskiöön Honnethin ”sosiaalisen todellisuuden hermeneutiikan” ideat, joiden lähtökohtina ovat yksilöiden kokemukset epäkunnioituksesta tai ohitunnustamisesta. Kolme ohitunnustamisen kategoriaa ovat määreitä sille, mikä Honnethin mukaan on epä-moraalista – tällainen epä-moraalisuuden kriteeristö näyttäisi Gadamerin hermeneutiikasta puuttuvan. Lisäksi pohdinnassa esitetään Honneth-kritiikki (Allen 2016; Deranty & Dunstall 2017), johon Gadamer voisi vedota: Honneth käyttää historiaa

selektiivisesti välineenä selittämään tietyn tyyppistä, modernin yhteiskunnan moraalikehitystä. Näin Honnethin tunnustamisen teoria näyttää reflektiiviseltä, esineellistävältä ja valikoivalta historian ymmärrykseltä, eikä varsinaiselta dialogilta perinteen kanssa. Pohdinnassa kuitenkin esitetään tällaisen näkökulman edustavan yksipuolista Honneth-luentaa ja toisaalta nähdään Honnethin modernit tunnustamisen ja ohitunnustamisen muodot hyvin perusteltuina.

### Historiallisen tietoisuuden tasot

Honneth (2003a) viittaa Gadamerin *Truth and Method*-teoksen neljännen pääluvun kolmanteen alalukuun *Analysis of historically effected consciousness*. Tässä luvussa Gadamer (2004, 352–362) esittää hermeneuttisen kokemuksen ytimen, joka edustaa aitoa kokemusta eli tulkitsijan kokemusta omasta historiallisuudestaan (*historicity*). Gadamer (ibid.) käyttää termiä historiallisesti vaikuttanut tietoisuus (*historically effected consciousness*) kuvaamaan tällaista aitoa kokemusta tai hermeneuttista kokemusta. Gadamerin mukaan oman historiallisuuden kokeminen on samankaltainen vuorovaikutussuhde kuin yksilöiden välinen dialogi. Tällöin, aivan kuin dialogissa toista yksilöä on kohdeltava moraalisesti oikein, on myös historiallisuutta tai omaa perinnettä kohdeltava samoin moraaliperiaattein. Hermeneuttista kokemusta voitaisiin kuvata siis historiatietoisuutena, joka vastaa aitoa minä–sinä-suhdetta. Tarkennan vielä myöhemmin tässä luvussa mitä Gadamer tarkoittaa aidolla tai moraalisesti oikeinymmärretyllä minä–sinä-suhteella.

Ennen kuin Gadamer (2004, 352–362) määrittelee tarkemmin historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden piirteitä, hän erottaa kaksi historian ymmärtämisen muotoa, jotka eivät vastaa historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden tasoa. Honnethin (2003a) mukaan Gadamer määrittelee kolme hierarkkista historiatietoisuuden tasoa: esineellistävän, reflektiivis-holhoavan, ja historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden (*historically effected consciousness*). Gadamer esittää kaksi ensimmäistä tasoa herme-

neutiikan historiassa esiintyneinä vaiheina tai katkoksina antiikin Kreikan filosofian ja nykyisen hermeneuttisen ymmärryksen välillä. Gadamerin mukaan jo antiikin Kreikan filosofiasta – erityisesti Aristoteleen ja Platonin kirjoituksista – on löydettävissä hermeneuttisen kokemuksen ideat, jotka moderni tiede ja Diltheyn historismi kadottivat.

### **Esineellistävä historiatietoisuuden taso**

Ensimmäistä historiatietoisuuden tasoa voitaisiin kuvata yksinkertaisena ja esineellistävänä tietoisuutena. Gadamerin (2004, 352–362) mukaan tällainen historiatietoisuus syntyi luonnontieteiden tiedonmuodostustapojen pohjalta, jotka 1700-luvun sosiaalitieteet muotoilivat metodeiksi tulkita ja ymmärtää historiaa. Gadamerin mukaan empiirisen tieteen illuusio sen monopoliasemasta tuottaa ihmistä koskevaa tietoa sekä sen arvovapausvaatimus aiheuttivat ensimmäisen filosofian perinteen katkoksen nykyfilosofian ja antiikin Kreikan filosofian välillä. Habermasin (1983, 192–193) mukaan Gadamer pyrkii korjaamaan tämän katkoksen osoittaen näennäiseksi kuilun metodologisesti tarkan tieteen ja käytännöllisen järjen välillä. Gadamer (2004, 341–343) kritisoi naiivin empiirisen tieteen kokemuksen määrittystä, koska pakottaessaan kokemuksen luonnontieteen metodien tutkittavaksi, empirismi objektivoi kokemuksen niin, ettei siihen jäänyt mitään historiallista elementtiä. Sama objektiivisuus siirtyi humanistisiin tieteisiin, joissa ajateltiin, että kokemukset ovat jotakin, jonka jokainen voisi toistaa sellaisenaan. Aivan kuten luonnontieteissä kokemukset ovat verifioitavissa, niin myös humanistisissa tieteissä koko kokemuksen prosessin ajateltiin olevan vaihe vaiheelta tarkistettavissa. Näin tieteelle vain testattavissa ja toistettavissa olevat kokemukset tulivat merkityksellisiksi.

Gadamer (2004, 352–362) painottaa näiden tieteellisten lähtökohtien hävittävän kokemuksesta historiallisuuden ja sen myötä itse kokemuksenkin. Hermeneutikolla, joka nojaisi tällaisen naiivin empirismin ideaan, olisi vahva usko metodiin ja

objektiivisuuteen. Tulkitsija etäännyttäisi itsensä perinteen jatkuvalta vaikutukselta, mihin hänen oma historiallinen todellisuutensa kuitenkin perustuu.

Vessey (2011) kuvaa ensimmäistä historiatietoisuuden tasoa välineellisenä toimintana, jossa dialogikumppanin vastauksia ja reaktioita käytetään vain välineinä, joilla edesautetaan omien päämäärien saavuttamista, välittämättä dialogikumppanin ilmausten totuudesta. Tekstitulkinnassa tämä vastaisi vahvaa metodologismia, joka pyrkisi ymmärtämään esimerkiksi runoa keskittymällä vain runon kvantifioitavissa oleviin ominaisuuksiin. Tällainen empiristisesti orientoitunut historioitsija havainnoi vain tyypillistä ja säännönmukaista käyttäytymistä, ja perinteen ja tulkitsijan välinen dialogi muuttuu välineelliseksi. Dialogia voitaisiin kuvata yksisuuntaisena tulkintana, jossa vain tutkija asettaa merkityksiä kohteeseensa ja kadottaa interaktiokumppanin ”yllätysarvon”. (Gadamer 2004, xx–xxxiv; Habermas 1983, 193; Vessey 2006.) Honnethin (2003a, 10) tulkinnan mukaan Gadamer liittää interaktiokumppaniin ja historiaan yllätysarvon, jonka mukaan toiseen yksilöön ja historiaan tulisi suhtautua yllätyksinä, jotka kyseenalaistavat vallitsevat näkemyksemme.

Honneth (2003a, 10) tulkitsee moraalien ja kognitiivisen virheen yhdistyvän Gadamerin ensimmäisellä historiatietoisuuden tasolla. Esineellistävän tietoisuuden moraalinen vääryys yhdistyy kognitiiviseen virheeseen: kun interaktiokumppania kohdellaan vain välineenä, yksilö tällöin kognitiivisesti redusoi toisen vain niiksi ominaisuuksiksi, jotka kontribuoivat yksilön omien päämäärien saavuttamiseen. Toisen todellinen toisuus jää kokematta. Honnethin (2003a) mukaan yksilö suhtautuu näin joko interaktiokumppaniinsa tai tulkittavaan historiaan on irrallaan molemmista. Yksilö ei ole osa kommunikatiota, eikä osa omaa historiaansa vaan ikään kuin ulkopuolinen tarkkailija. Honnethin (ibid.) mukaan yksilö on tällöin vailla intersubjektivistista menneisyyttä ja uskottelee, että voisi olla irrallaan kaikista sosiaalisista suhteista.

Honnethin mukaan Gadamer yhdistää esineellistämisen moraalivirheeseen ja epistemologiseen virheeseen eli tiedolliseen virheeseen. Honnethin (2007) tutkimukset esineellistämisestä (*reification*) osoittavat tarkemmin kuinka Honnethille esineellistäminen ei ole tiedollinen virhe eikä moraalivirhe vaan ontologista tunnustamisen unohtamista (*forgetfulness of recognition*). Honneth (*ibid.*, 26) viittaa Georg Lukácsin ja Martin Heideggerin määrittävän samalla tavoin esineellistyneet sosiaaliset suhteet virheellisenä tulkinnan kehyksenä tai ontologisena verhona, joka kätkee ihmisen aidon olemassaolon muodot. Honnethin (*ibid.*) mukaan Lukács määrittää esineellistämisen ontologisena tilana, kapitalismin toisena luontona (*second nature*) eli esineellistävän käyttäytymisen systeeminä, mihin ihmiset ovat niin laajamittaisesti soisaalistuneet, että esineellistäminen näyttää enemmän sosiaalisena faktana, toiminnan rakenteellisena vääryytenä, kuin moraalivääryytenä. Honneth (*ibid.*) tulkitsee, että keskellä virheellisiä ontologisesti sokeita ja vieraantuneita käytänteitä, niin kapitalismin (Lukács) tai empirisminkin (Heidegger) hegemoniassa, on kuitenkin eheinä säilyneitä rakenteita, kuten huoli ja empatia, jotka voidaan elvyttää.

Honneth analysoi tarkemmin esineellistämisen teemaa suhteessa Gadamerin esineellistävän historiatietoisuuden määrittelyyn. Honnethin (*ibid.*) mukaan esineellistäminen ei ole kategorinen virhe, eli epistemologinen tai tiedollinen virhe, eikä moraalivirhe eli moraalisääntöjen rikkomus, vaan esineellistäminen vahingoittaa arkipäiväisen toimintamme ontologisia ennakkoehtoja. Honnethin mukaan tällaiset ontologiset ennakkoehdot olivat Lukácsille empaattinen sitoutuneisuus (*engaged praxis*) ja Heideggerille huoli. Honnethin (*ibid.*, 36) mukaan nämä käsitteet voidaan ilmaista nykypäivän termein vastavuoroisen tunnustamisen avulla. Honnethille vastavuoroisen tunnustamisen tila (*recognitional stance*) edustaa geneettistä ja käsitteellistä ensisijaisuutta kaikkia muita asenteita maailmaa sekä itseämme kohtaan, eli tunnustamisen tila on ontologista. Honneth (*ibid.*, 40) painottaa, että tunnustaminen tulee ennen

tunnistamista: "recognition comes before cognition". Tämä tarkoittaa, että Honnethin (1995) tunnustamisen muodot *rakkaus*, *oikeus* ja *solidaarisuus* tulisi nähdä arkipäiväisen toimintamme ontologisina ennakkoehtoina, joita esineellistävä asenne vahingoittaa, ja myös ennakkoehtona kognitiiviselle havaitsemiselle. Positiivisten tunnustamisen muotojen, eli rakkauden, oikeuksien ja solidaarisuuden avulla yksilölle tulisi kehittyä *itseluottamus*, *itsekunnioitus* ja *itsearvostus* – eheän persoonallisuuden välttämättömät ominaisuudet. Vastavuoroinen tunnustaminen on ontologista tai ontologinen ennakkoehto arkipäiväiselle toiminnallemme (Ikäheimo & Laitinen 2011; Ikäheimo 2010), siinä mielessä, että ilman sitä eheä yksilöllisyyden kehitys tai toiminta ei olisi mahdollista tai muuttuisi patologiseksi. Esineellistäminen siis vahingoittaa vastavuoroisen tunnustamisen muotoja tai esineellistävässä toiminnassa unohdetaan (*forgetfulness of recognition*) toiminnan alkuperäinen merkitys tunnustussuhteille ja yksilön kehitykselle (Honneth 2007, 52–63). Toisin sanoen esineellistäminen mahdollistaa Honnethin (1995) määrittämät kolme ohitunnustamisen muotoa (*misrecognition*): fyysisen hyväksikäytön, oikeuksien kieltämisen ja halveksunnan. Tarkastelen pohdinnassa vielä tarkemmin ohitunnustamisen teemaa.

Honneth kuvaa esineellistävää tietoisuutta tapahtumana, jossa toiminnan alkuperäinen tarkoitus tai sen merkitys katoaa. Esineellistävän tietoisuuden vallassa yksilöt ikään kuin unohtavat tunnustussuhteen, joka heidän toimintaansa alkujaan määritti, tai heidän heikentynyt huomionsa aiheuttaa tunnustussuhteen merkityksen vaipuvan taka-alalle ja häviävän näköpiiristä. Honneth (2007, 59–60) käyttää esimerkkinä tenniksen pelaajaa, joka haluaa voittaa pelin hinnalla millä hyvänsä ja samalla unohtaa, että vastapelurina on hänen paras ystävänsä, jonka vuoksi ylipäänsä aloitti koko tenniksenpeluun. Toinen esimerkki Honnethin mukaan on jonkin ideologian aiheuttama selektiivinen sosiaalisten faktojen tulkinta. Ensimmäisessä tapauksessa kognitiiviset päämäärät, kuten pelin voittaminen, on niin irrallaan niiden alkuperäisestä kontekstista, että kognitiivinen ote tai suorittaminen saa ylivallan, toisessa esimerkissä taas



ennakkoluulo tai stereotypia estää yksilöä näkemästä toimintansa alkuperäistä merkitystä. (Honneth 2007, 59–60.)

Honnethin (ibid.) mukaan yksilön unohtaessa tunnustus-suhteisiin liittyvän riippuvuutensa toisesta yksilöstä hän kykenee havaitsemaan toisen tunteet vain kognitiivisessa mielessä, eli esimerkiksi tunnistaa toisen olevan surullinen, mutta on kykenemätön ymmärtämään toisen surua. Täten yksilö olisi kykenemätön myötäelämään ja ymmärtämään toisten tunteita tai liikuttamaan niistä. Toisen tunteilla ei siis ole mitään vaikutusta yksilön omiin tunteisiin.

Honneth (ibid.) pyrkii myös selittämään esineellistävän tietoisuuden syitä. Honnethin mukaan Tomasellon (1999) ja Hobsonin (1995) tutkimukset autismista ja itseyden synnystä osoittavat, että toisen yksilön perspektiivin oppiminen vaatii ensin tunnesiteen syntymisen merkittävään tai hoivaavaan vanhempaan, ja vasta sen jälkeen lapsi voi oppia ymmärtämään toisen näkökulman ja hoitavan vanhemman näkökulman omia näkökulmia korjaavana perspektiivinä. Honnethin (2007, 41–44) mukaan ilman rakkaudellisen tunnesiteen syntymistä lapsi ei kykene ymmärtämään toisen yksilön perspektiiviä ja tämä tunneside on myös välttämätön symbolisen ajattelun kyvyille. Tarvitaan siis tunteiden kautta välittynyt identifikaatio psykologiseen vanhempaan, jotta lapsi voisi motivoitua ja asettua toisen yksilön perspektiiviin sekä kyetä ymmärtämään hänen asenteidensa vaihteluita. Honneth (ibid.) tulkitsee Hobsonin ja Tomasellon osoittavan autismin kehittyvän kohtelussa, joka estää lasta tunteellisesti asettumasta konkreettiin toisen persoonan asemaan. Autistinen ei siis ole kognitiivisesti sokea tunteille puutteellisten kognitiivisten kykyjensä vuoksi, vaan hän on lähtökohtaisesti kyvytön tuntemaan ja eläytymään tunteisiin. Honneth (ibid.) korostaa toisen yksilön perspektiiviin asettumisen vaativan sitä edeltävää tai varhaisesti opittua tunnustamisen muotoa, jota ei voida saavuttaa puhtaasti kognitiivisena tai episteemisenä käsitteenä, koska se sisältää aina vapaaehtoista avoimuutta, sitoutuneisuutta ja rakkautta.

Honnethin argumenteissa yhdistyvät lapsen tunneside hoitamaan vanhempaan, objektiivisen todellisuuden ymmärtäminen ja myöhemmän iän kielelliset taidot. Tunneside tai toisen yksilön tunnistaminen tunteiden välityksellä näyttää Honnethille (ibid.) edeltävän objektiivisen maailmamme ymmärtämistä, sekä kielellistä maailmaa. Voidaanko tosiaan olettaa, että jos lapsi ei opi tai saa tarvittavaa tunnesidettä hoitajaansa hän ei myöskään myöhemmällä iällä kykene näkemään objektiivista maailmaa kuten ne ihmiset, jotka tällaisen kasvatuksen saavat, tai havaitsee sen jotenkin väärin, sekä olisi kyvytön kielelliseen vuorovaikutukseen intersubjektiivisissa suhteissa (vrt. Mollenateur & Friessen 2014, 57)? Miten tunteellinen suhde muuttuukin kielelliseksi? Honneth (2007, 41–44) esittää, että kun yksilö unohtaa toimintaansa määrittävän tunnustussuhteen tai tunnesiteen, käsitteellisellä tietoisuudella on vaarana patologisoitua esimerkiksi skeptisiksi tai sokeaksi samaistumiseksi. Honneth (ibid., 48) vetoaa Stanley Cavelliin ja väittää, ettei kommunikatiivista toimijaa tulisi määritellä vain kognitiivisena ja episteemisenä toimijana, sillä yksilö ei voi selittää omia tunteitaan tiedollisina argumentteina. Kommunikatiivinen toimija tulisi ymmärtää sitoutuneena subjektina, joka ei pelkästään havainnoi toisten tunteita, vaan liikuttuu ja vaikuttuu niistä. Honnethin (ibid.) tulkinnassa Cavell osoittaa, että ymmärtäminen perustuu *sympatialle*; vain *sympatian* avulla voimme ymmärtää toisen ihmisen tunteiden todellisia ilmaisuja. Tunteiden ilmaukset ovat väitteitä, jotka kohdistuvat yksilöön ja vaativat häneltä asianmukaisia reaktioita. Honnethin (2007, 49) mukaan Cavellin käsite huomioimisesta (*acknowledge*) tarkoittaa toisen yksilön perspektiivin omaksumista, joka ilmenee asianmukaisena reagointikykyä toisen tunteisiin; jos ei reagoi mitenkään toisen yksilön tunteenilmauksiin, ei niitä ymmärräkään.

### **Reflektiivis-holhoava historiatietoisuus**

Gadamer (2004, 299; Habermas 1983) kuvaa toista historiatietoisuuden tasoa naiivina historismina, joka paikantuu 1700–1800-

lukujen valistuksen ideoihin. Gadamerin kritiikin keskiössä on valistuksen fundamentaalinen ennakkoluulo eli ennakkoluulo kaikkia ennakkoluuloja vastaan. Tämä ennakkoluulo kaikkia ennakkoluuloja vastaan kieltää perinteeltä sen voiman vedoten rohkeuteen käyttää omaa järkeä ennakkoluulojen sijaan. Gadamerin (2004, 273–274; Honneth 2003a, 11) mukaan Diltheyn hermeneutiikka pohjaa tälle historiallisen valistuksen fundamentaalille virheelle. Gadamer argumentoi Diltheyn toisintavan valistuksen ajatuksen puhtaasta, ennakkoluulottomasta järjen tiedosta ja tietämisestä, eli tieteellisen hermeneutiikan ideaaleista, jotka pyrkivät ennakkoluulottomaan ja objektiiviseen historian objektien tulkintaan.

Gadamer (2004, 213–234, 299) näkee Diltheyn hengentieteiden ohjelman edustavan naiivia historismia. Gadamerin mukaan naiivi historismi kantaa objektiivisuusoletusta, jossa tulkitsijan ennako-oletukset voitaisiin objektiivisesti sulkea tulkintaprosessin ulkopuolelle. Historismi kuvittelee metodein ja proseduurein eristävänsä omat ennakkoehtonsa pois tulkinnasta unohtaen oman historiallisuutensa. Gadamer katsoo historismin pyrkivän ymmärtämään perinnettä asettuen itse perinteen ulkopuolelle.

Kivelä (1995) on osuvasti kuvannut kuinka Gadamerin lähtökohtaoletukset eivät ole yhteismitallisia naiivin historismin, eivätkä myöskään nykyaikaisen tieteen metodeille. Kivelän mukaan esimerkiksi nykyinen laadullinen empiirinen tutkimus, joka pyrkii ymmärtävään ja tulkinnalliseen tutkimusotteeseen soveltaen laatuvaatimuksia (kuten objektiivisuus, validius, reliabelius ja edustavuus), ei palaudu sivistyskäsitteen traditiolle pohjautuvaan Gadamerin hermeneutiikkaan. Laadullinen empiirinen tutkimus on Kivelän (1995) mukaan häivyttänyt hermeneutiikkaan keskeisesti kuuluvan sivistyksen käsitteen ja sen vuoksi ei ole mielekäästä puhua ymmärtävästä tai tulkinnallisesta empiirisestä tutkimuksesta, joka samalla pyrkisi sekä laatuksien noudattamiseen että hermeneuttisen filosofian perusteiden mukaiseen asennoitumiseen. Samoin

voidaan nähdä Gadamerin suhtautuvan objektiivisuuteen pyrkivään hermeneutiikkaan, jota esimerkiksi Diltheyn hermeneutiikka edusti.

Siinä missä Gadamerin kuvaama ensimmäinen historiatietoisuuden taso vastaa naiivia empirismiä, jota määrittävät verifikaatio, induktio ja kielen ja todellisuuden vastaavuus, toista historiatietoisuuden tasoa voisi tietyin varauksin rinnastaa kriittisen realismin ideoihin. Esimerkiksi Pauli Siljander (2011) rinnastaa Diltheyn hermeneutiikan kriittisen realismin (Baskhar 1975, 1986; Niiniluoto 1999; Popper 1995) ideoihin tekstitulkinna. Siljanderin (2011) mukaan Diltheyn hermeneutiikan pohjalta voidaan olettaa – aivan kuin kriittisessä realismissakin – että tekstissä tai tulkittavassa perinteessä on lukijasta riippumattomia ”objektiivisia merkityksiä”, jotka eivät palaudu suoraan tekstintuottajan intentioihin, eivätkä myöskään tulkitsijan subjektiiviseen tulkintaan, vaan muodostavat kielellisen rakenteen, jossa tulkinta mahdollistuu. Kriittinen realismi sitoutuu yleisesti ontologiseen realismiin, jonka mukaan todellisuus on riippumaton tietoisuuksista ja väitteistä jotka sitä koskevat, eli todellisuus on havaitisijasta riippumaton. Diltheyn hermeneutiikan ohjelmaan voidaan nähdä sisältyvän ontologisen realismin kaltainen oletus meistä riippumattomasta maailmasta, joka asettaa objektiivisuusvaatimuksia tekstitulkinna. Tässä on kyse hermeneuttis-henkitieteiden kaksoisheremeneutiikan ideasta, jossa oletetaan tutkimuskohteen merkitysrakenteen ja tulkitsijan merkitysrakenteen olevan erillisiä ja toisistaan riippumattomia. Luonnontieteissä voidaan nähdä vain yksi merkitysrakenne, jonka tutkija luo, mutta hermeneuttis-henkitieteiden tutkimuskohteilla nähdään olevan myös oma, itsenäinen merkitysrakenteensa. Siljander (2011) korostaa, että kriittisen realismin ideat eivät ole vieraita Diltheyn hermeneutiselle perinteelle ja niiden kautta avautuu hermeneuttinen näkökulma, jonka avulla voidaan erottaa väärät tulkinna oikeista.

Gadamer (2004, 299) korostaa tällaisen hermeneutiikan olevan mahdotonta, sillä ymmärtäessämme perinnettä meidän täytyy elää, olla osa sitä ja käydä dialogia sen kanssa. Tieto ja

sen kohde eivät voi esiintyä toisistaan irrallaan vaan kuuluvat samaan ymmärtämisen kokonaisuuteen, jossa objektivismia on omien ennakko-oletusten näkyvä ilmaiseminen. Kun omat ennakko-oletukset tuodaan näkyvästi esille, asettuvat ne riskialttiiksi perinteelle ja toiselle. Tosin Siljanderin (2011) Dilthey-tulkinta ei kiellä Gadamerin tarkoittamaa dialogia perinteen kanssa siinä mielessä, että perinne voi kyseenalaistaa ja muuttaa tulkitsijan näkökulmia ja parantaa niitä, vaikka perinteen ja tulkitsijan merkitysrakenteet ovat toisistaan riippumattomia.

Honneth (2003a) ei kritiikissään kiinnitä huomiota toisen historiatietoisuuden tason ja kriittisen realismin ideoiden väliin yhteyteen, vaan näkee merkittävämpänä Heideggerin filosofiset vaikutteet. Gadamerin (2004, 354) kuvaus toisesta historiatietoisuuden tasosta läheneekin Heideggerin (2008, 158–159; Heidegger 2000, 160–161) hallitsevan huolen ideoita (*nimissä-toimiva-hallitseva huoli*). Gadamerin mukaan autoritaarinen holhous (*an authoritathive form of welfare work*) tarkoittaa kaikkiin suhteisiin tunkeutuvaa reflektiivistä keinoa hallita toista. Holhoava yksilö väittää ymmärtävänsä toista ja toimivansa toisen parhaaksi – tai toisen nimissä – vaikka itse asiassa pyrkii sysäämään toisen aidot väitteet ja intentiot omien näkökulmiensa edeltä. Niin kuin minä–sinä-suhteissa subjekti väittää ymmärtävänsä partneriaan paremmin kuin partneri itse, niin myös historioitsija yrittää ymmärtää historiaa objektiivisella asenteella sulkien ennakko-oletuksensa pois tulkinnasta ja näin etäännyttää itsensä historian vaikutukselta. Tällöin oma riippuvuutemme toisesta ja oma historiallinen riippuvuutemme tulkinnassa jäävät huomioimatta ja toinen yksilö ja historia ovat meille Honnethin (2003a, 11) sanoin koskemattomia toisia, joista emme kykene oppimaan mitään uutta.

Gadamerin (2004, 354) mukaan toisella historiatietoisuuden tasolla ongelmana on itsensä reflektoinnin tai projisoinnin ongelma (*reflecting oneself out*) (vrt. Heidegger 2008, 158–162). Tämä ongelma näkyy niin minä–sinä-suhteissa kuin historian ymmärtämisessäkin. Honneth (2003a) tulkitsee tämän niin, että toista historiatietoisuuden tasoa voisi kuvailla reflektiivisenä historiatietoisuutena, jossa tulkitsija reflektoi ja tulkitsee toista

puhtaasti oman näkökulmansa kautta. Kyse on omien kokemusten pohjalta tapahtuvasta toisen paremmin ymmärtämisestä. Gadamerin (2004, 353) mukaan tällainen reflektioiva asenne dialogikumppania kohtaan ja myös historiaa kohtaan on ongelmallinen, koska interaktio muodostaa virheellisen dialektiikan, jossa minä-sinä-suhteen dialogissa jokaiselle väitteelle syntyy vastaväitteitä, ja jokainen pyrkii olemaan reflektiivisesti toistaan parempi. Dialogisuhde ei ole välitön vaan reflektiivinen suhde, jossa yksilö väittää tietävänsä itse paremmin toisen näkökulmat ja jopa ymmärtävänsä toista paremmin kuin toinen itse. Toinen yksilö ymmärretään toisena, mutta ymmärrys tarkoittaa omasta minän näkökulmasta tapahtuvaa reflektiivistä toisen omaksumista ja ennakolta määrittämistä. Yksilö ei näe riippuvuuttaan toisesta yksilöstä, eikä oman historiansa vaikutusta toimintaansa; yksilö kuvittelee siis olevansa toisen yksilön ja oman historiansa vaikutuksilta vapaa. Honneth (2003a) korostaa, että myös tällä historiatietoisuuden tasolla yhdistyvät sekä kognitiivinen virhe että moraalivääryys, jotka Gadamer rinnastaa toisiinsa.

Vessey (2011) esiintuo erään merkittävän huomion: Gadamer näkee Hegelin tunnustamisen teorian rajoittuvan toiseen historiatietoisuuden tasoon. Gadamer (2004, 353–354) kuvaa tunnustamisen kamppailuita Hegelin herran ja renkin dialektiikkana, jossa herra ja renki eivät koskaan voi saavuttaa aitoa ymmärrystä toisistaan. Gadamerin mukaan toinen historiatietoisuuden taso synnyttää tällaisia tunnustamisen kamppailuita ja ne edustavat vain kuvauksia itsetietoisuuden ja yksilöllistymisen lisääntymisestä. Vessey (2011) tulkitsee aidon dialogin edustavan Gadamerille korkeampaa historiatietoisuuden tasoa kuin mitä tunnustamisen teoria voi tarjota, ja näkee täten Gadamerin hylkäävän tunnustamisen idean.

### **Historiallisesti vaikuttunut tietoisuus**

Gadamerille (2004, 354–355) korkein historiatietoisuuden taso on historiallisesti vaikuttunutta tietoisuutta (*historically effected*

*consciousness*) joka on aitoa avoimuutta perinnettä kohtaan. Historiallisesti vaikuttanut tietoisuus tulkitsee ja ymmärtää kohdettaan oman historiallisuutensa sisällä tai sen sisältä käsin. Se on tietoisuutta, johon vaikuttaa historian kulku, ja jota historia myös määrää. Perinteeseen kuulumisen ei rajoita vapautta, vaan mahdollistaa sen. Gadamerille (2004, 354–355) historioitsija, joka ei anna perinteen kyseenalaistaa näkemyksiään, ei ole oikea historian ymmärtäjä. Historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden tasoa vastaa todellinen analogia minän kokemuksesta sinästä (*Thou*). Tämä hermeneuttinen kokemus on avoimuutta ja valmiutta hyväksyä joitakin asioita, jotka ovat minua vastaan ja näkemyksistäni poikkeavia, vaikka kukaan ei käskisikään niin tekemään. Gadamer (2004, 352) kuvaa historiallisesti vaikuttanutta tietoisuutta perinteen ymmärtämisenä, joka välittyy kielenä tai siis on kieltä<sup>2</sup>; perinne taas ilmaisee itsensä samalla tavalla kuin ”minän” ja ”sinän” välisessä dialogissa ”sinä” (*Thou*) ilmaisee itsensä. Gadamerin (2004, 352) mukaan dialogissa kokemus ”sinästä”, joka siis vastaa perinnettä, on erityinen kokemus, koska ”sinä” ei ole fyysinen objekti vaan on suhteessa ”minuun”, eli tulkitsijaan. Hermeneuttisessa kokemuksesta kyse on radikaalista avoimuudesta, jonka mukaan yksilön tulisi olla avoin dialogipartneriaan kohtaan ja myös historioit-

---

<sup>2</sup> Gadamerin lähtökohta eroaa Honnethista jo siinä, että perinne on Gadamerille kieltä ja keskeisin intersubjektivisten suhteiden elementti. Honneth (1999, 2003b) korostaa, että kaikki normatiivisia sisältöjä sisältävät ihmisten väliset kommunikaatiot ei ole kielellisiä ja ”minän” ja ”sinän” välinen tunnustussuhde syntyy jo varhaisessa vuorovaikutuksessa ei-kielellisesti välittyneiden fyysisten eleiden ja ”mimeettisten” ilmausten avulla. Näin ilmenee myös Honnethin ja Habermasin kritiikkien eri lähtökohdat. Habermas kritisoi Gadameria samankaltaisilla argumenteilla kuin Honneth, mutta näkee epämoraaalisuuden kätkeytyvän strategiseen kielenkäyttöön, kun Honneth keskittyy epämoraaalisuuden herättämiin yksilöllisiin tunteisiin, ei kieleen.

sijan tulisi olla samalla tavoin avoin perinnettä kohtaan. Tällaisen avoimen tietoisuuden tulisi kuunnella mitä perinteellä on kerrottavanaan. Tätä tietoisuutta voisi verrata kokeneen ihmisen tietoisuuteen, eli kokeneella on valmiutta muuttaa näkökulmiaan ja halua oppia uusista kokemuksista. Gadamerin (2004, 354–355) mukaan aidosti kokenut ihminen on ei-dogmaattisesti ajatteleva ja ajatuksiaan kehittävä ja muuttava yksilö.

Gadamer kuvaa korkeinta historiatietoisuuden tasoa avoimuudella, jonka looginen rakenne vastaa sokraattista dialogia, tai kysymisen taidetta, joka edustaa hermeneuttista kokemusta. Voimme Gadamerin (2004, 363) mukaan esimerkiksi ymmärtää tekstiä vain, jos ymmärrämme kysymyksen mihin teksti vastaa. Aivan kuten kokemuksen negatiivinen dialektiikka johtaa kokemukseen kokemuksen äärellisyydestä ja rajallisuudestamme, niin myös kysymyksen esittäminen johtaa radikaaliin negatiivisuuteen, tietoon tietämättömyydestämme. Kysymysten esittäminen on tietoisuutta siitä, että ei tiedä. Avoimuus on halua oppia jotakin mitä ei vielä tiedä, ja joka mahdollistuu kysymysten esittämisen avulla. Kysymys ei ole rajaton, vaan sitä rajoittaa kysymyksen horisontti. Kyse on autenttisen ja epäautenttisen dialogin välisestä erosta. Se, joka asettuu dialogiin osoittaakseen olevansa oikeassa tai ylipuhuakseen toiset, eikä asettuakseen keskusteluun, jossa pyritään saavuttamaan uusia näkökulmia ratkaisemalla ristiriita, ei ole aidossa dialogissa. Aidossa dialogissa on tarkoitus selvittää erimielisyys löytämällä oikea ratkaisu tai uutta tietoa, sekä ratkaisun löydyttyä olla valmis muuttamaan omia näkökulmiaan (myös Pikkarainen 2011). Gadamerin (2004, 357–358) mukaan kysymyksiä voidaan asettaa joko oikein tai väärin. Väärin asetettu kysymys ei mahdollista avoimuutta, vaan vahvistaa vääriä ennakkoluuloja. Kysymys on avoin, kun se sisältää mahdollisuudet positiivisiin ja negatiivisiin arvioihin. Nämä molemmat puolet ovat kysymyksen ja tiedon välisen suhteen ydintä. Gadamer (ibid.) argumentoi että ei ole riittävää arvioida vain jotakin oikeaksi tietyin perustein, vaan samoilla perusteilla on voitava erottaa se mikä on virheellistä ja väärin.



Gadamerin (2004, 358) mukaan sellainen kysymys, joka sisältää positiivisten ja negatiivisten näkökulmien dialektiikan on polku tietoon. Tässä dialektiikassa tulisi syntyä synteesi, joka ei suoraan palaudu kysyjän intentioihin (teesiin) eli positiivisiin näkökulmiin tai niiden vasta-argumentteihin (antiteesiin) eli negatiivisiin näkökulmiin, vaan sisältää jotakin uutta teesin ja antiteesin ratkaisuna. Gadamer (2004, 357–371) kuvaa tulkintaa tulkitsijan ja tulkittavan kohteen eli perinteen ja historioitsijan horisonttien yhteensulautumisena. Historiallinen tietoisuutemme muokkautuu historialliseksi horisontiksi vain, jos meillä on jo valmiiksi horisontti, jonka suhteutamme tiettyyn tilanteeseen. Tällainen valmis horisontti palautuu tulkintahorisonttiin tai nykyisyyden horisonttiin, josta tulkitsija perinnettä tulkitsee. Sitä määrittävät tulkitsijan ennakkoluulot ja oletukset. Ennakkoluulot ovat alituisessa testissä perinnettä kohdatessa. Nykyisyyden horisonttia ei voi olla ilman mennyttä horisonttia, ja nykyinen ja mennyt sekoittuvat luoden uuden horisontin, joka ei täysin palaudu tulkitsijan tai perinteen horisontteihin, vaan on niiden synteesi. Gadamer korostaa itsemme tuomista toisen tilanteeseen, eli asettumista toisen asemaan. Tämä sisältää aina korkeimman universaalisuuden nousun, joka ei ylitä pelkäämään meidän erityisyyttämme vaan myös toisen toiseuden. Horisontti viittaa juuri tällaiseen laajempaan näkökulmaan, joka historiallisella ymmärryksellä tulee olla. Gadamerin mukaan horisontin vaatiminen tarkoittaa, että oppii katsomaan sen ylitse mitä on lähellä – ei katsoa pois siitä, vaan nähdä se osana suurempaa kokonaisuutta ja todempina propositiona (Gadamer 2004, 303–306).

Gadamer argumentoi jokaisen yllättävän idean sisältävän kysymyksen rakenteen, tai aidon kysymyksen ilmaantuvan meille kokemuksen kaltaisesti. Gadamer (2004, 359–360) korostaa, että kysymykset paremminkin ilmaantuvat meille, kuin että nostaisimme ne tietoisesti esiin. Kysymysten esittäminen onkin historiallisesta kontekstista riippuvainen: oma historiamme ja sen suhteutuminen tulkittavaan kohteeseen synnyttää kysymyksiä. Gadamerin (2004, 367) mukaan perinteestä, joko

tekstistä, kirjasta (*work*) tai merkistä (*trace*), nouseva ääni puhuttelee meitä esittäen meille kysymyksiä. Perinne, esimerkiksi klassikkoteksti saa meidät rekonstruoimaan kysymyksen johon teksti on vastaus. Emme kuitenkaan voi rekonstruoida kysymyksiä menemättä historiallisen tekstin horisontin taakse. Gadamer (2004, 367) korostaa, että kun yritämme vastata tekstin meille esittämään kysymykseen rekonstruoiden uuden kysymyksen, ei uusi kysymys voi koskaan olla tekstin alkuperäisessä horisontissa. Tulkitsijan täytyy aina ylittää pelkkä rekonstruktio, eli ottaa huomioon, mitä tekstin kirjoittaja hyväksyy kyseenalaistamatta ja jättää myös huomioimatta.

Gadamer (2004, 361–371) argumentoi hermeneuttisen kokemuksen palautuvan aitoon dialogiin ja kysymisen taiteeseen, joka on kokemuksen kaltaista, eli jotakin, joka tapahtuu keskustelijoille yhteisesti jaetussa sosiaalisessa sfäärissä. Dialogissa, aivan kuin pelissäkin, pelin henki ei palaudu vain yksittäisen pelaajan näkökulmaan, vaan sisältää jotakin yhteistä: dialogin totuus ei palaudu minun tai sinun totuuksiin, vaan se ylittää toimijoiden subjektiiviset mielipiteet – jopa niin, että keskustelua johtava tietää, että ei tiedä. Gadamerin (*ibid.*) mukaan tulkitsijan täytyy saada teksti keskustelemaan; dialogin mediumi on kieli. Jokainen keskustelu edellyttää yhteistä kieltä tai luo sellaisen, jotta keskustelunaiheita voitaisiin ymmärtää. Tulkitsija ei koskaan voi täysin astua oman historiallisuutensa ja tutkimuskohteensa horisontin ulkopuolelle objektiiviseksi tarkkailijaksi, vaan tulkinta on aina riippuvainen tutkijan ja tutkittavan horisonteista. Tulkinnassa horisontit sulautuvat yhteen muodostaen uuden horisontin, synteesin, jota ei koskaan voida ennalta määritellä. Uusi horisontti ei palaudu suoraan tulkitsijan tai tulkittavan horisontteihin. Tässä mielessä kysymisen taide ja hermeneuttinen kokemus on pyrkimystä aitoon dialogiin, mutta kuitenkin avointa kokemuksen kaltaista tapahtumaa, jotakin joka ”tapahtuu meille” (*with us*), ei meidän ansiostamme (*by us*) (Honneth 2003a, 8).

Honnethin (2003a, 12–13) mukaan kolmannella historiatietoisuuden tasolla Gadamer esittää intersubjektiivisen asenteen,

joka on vapaa aikaisempien historiatietoisuuden tasojen kognitiivisesta ja moraalisesta virheestä: nyt subjekti tietää etukäteen olevansa sidoksissa vastapuoleensa niin, että hän voi luottavasti antautua vastavuoroiselle ymmärrykselle ja avautua toiselle, joka on alituinen omien ennakko-olettamusten korjaaja ja parantelija. Aikaisemmat intersubjektiviteetin tasot eivät mahdollista tällaista kokemusta ja radikaalia avoimuutta. Tällä tasolla yksilöt tiedostavat riippuvuutensa toisistaan; toisen arviot ja väitteet otetaan järkevinä argumentteina omien argumenttien rinnalla. Kun tämä asenne siirretään koskemaan historiallista traditiota, se vaatii, että etukäteen myönnämme riippuvuutemme menneisyydestämme niin, että objektiivisen tiedon tavoittelun ideat hylätään. Gadamer (2004) korostaa, että interaktiokumppani ja historia tulisi molemmat ymmärtää kuin toisena yksilönä niin, että toisen yksilön ennakkoasenteisiin toinen voi itse asettaa kumoamisia tai vasta-argumentteja.

### **Korkeimman historiatietoisuuden kritiikki**

Honneth (2013a, 17–18) kritisoi Gadamerin määrittelemää korkeinta historiatietoisuuden tasoa, historiallisesti vaikuttunutta tietoisuutta, yksinkertaiseksi yhdessäolon muodoksi (*Zweisamkeit*). Honnethin kritiikkiä voisi kuvata puolueettomuustestin näkökulmasta, jonka mukaan mitä tahansa normia tai lakia voidaan kutsua moraaliseksi vain, jos se täyttää puolueettomuuskriteerin, eli mikä tahansa periaate voi olla moraalinen vain, jos jokainen, jota moraaliperiaate koskee, voi sen vapaasti hyväksyä. Lisäksi Honneth (2014) esittää, että jokaisen tulisi ymmärtää kanssaihmiset sekä moraalisääntöjen luojina, auktoriteetteina, että vastaanottajina, jotta moraalisääntöjä voidaan pitää universalisti pätevinä. Honnethin (2003a) mukaan Gadamerin korkein historiatietoisuuden taso korkeimpana moraalin tasona ei kuitenkaan tarjoa mahdollisuuksia puolueettomuustesteihin tai yleistyneiden moraalinormien soveltamiseen. Gadamer rinnastaa hermeneuttisen kokemuksen aitoon kahdenväliseen dialogiin, joka rajoittuu Honnethin mukaan läheisten ihmissuhteiden alueelle.

Honneth (2003a, 19–20) Gadamerista poiketen kuvaa aivan läheisimpien ihmissuhteiden sisältävän puolueettomuustestin mahdollisuudet. Tällöin dialogikumppanit vertaavat toistensa intersubjektivistista käytöstä *yleistyneen toisen* (*Generalised other*) näkökulmaan, joka edustaa sosiaalisesti yleistyneitä normeja. Honnethin kritiikki kulminoituukin yleistyneen toisen perspektiivin mahdottomuuteen Gadamerin dialogimallissa. Honnethin (*ibid.*) mukaan Gadamerin dialogimallissa on täysin mahdotonta, että kaksi subjektia ymmärtävät toisensa yhteisesti jaetun yleistyneen toisen perspektiivin kautta, koska tällainen perspektiivi hävittää yksilöiltä heidän yksilölliset ja yllätykselliset piirteensä. Dialogissa syntyvien näkökulmien vertaaminen yleiseen näkökulmaan merkitsee Gadamerille reflektiivistä loikkaa, jossa kahden välinen välitön suhde tuhoutuu tai muuttuu objektiivovaksi. Esimerkiksi Kantin kunnioituksen käsite, joka on Karl Löwithin (2013) kuvaaman dialogisuhteen ydinkäsite, merkitsee Gadamerin mukaan dialogisuhteelle objektiivovaa ajattelua. Gadamerin (Honneth 2003a, 16) mukaan Kantin kunnioitus ei tarjoa muuta kuin universaaleja humanin persoonan määreitä, joiden avulla tulkittuna minä–sinä-suhteen *sinän* (*Thou*) erityisyys jää ymmärtämättä ja mahdollisuus avoimeen dialogiin estyy.

Honnethin kritiikistä voidaan päätellä, että Gadamerin (2004) *Truth and Method* -teoksen ensimmäisen luvun humanistisille tieteille välttämättömät erityiskäsitteet *Sensus communis*, *sivistys* (*Bildung*), *arvostelykyky* ja *maku* ovat myös riittämättömiä kuvaamaan yleistyneen toisen ideaa (vrt. Kivelä 1995). Näistä *Sensus communis* on Gadamerin selkein kuvaus tällaisesta yleisestä sfääristä, joka määrittää historiatietoisuutta. *Sensus communis* voisi kuvata kuten Gadamer (2004, 23): ”Yleistaju ohjaa meitä yhteisissä asioissa silloin kun järkeilyimme jättää meidät pimeään”. Se edustaa sosiaalista miljöötä kattaen ilmisuhteemme, samalla se on jatkuvaa sopeutumista uusiin tilanteisiin, yleisten periaatteiden sovittamistyötä todellisuuteen, jonka kautta oikeudenmukaisuus toteutuu. *Sensus communis* viittaa yhteisöllisen elämän perustana toimivaan tunteeseen

yhteisön jakamista moraalisisista periaatteista, käytänteistä ja toimintatavoista. Gadamer (2004, 20) yhdistää Sensus communiksen Aristoteleen filosofiaan ja erityisesti *fronesiksen* käsitteeseen. Aristoteleelle fronesis on intellektuaalinen hyve, joka ei palaudu johonkin kykyyn, vaan on moraalisen olennon determinatiota, jota ei voi esiintyä ilman eettisten hyveiden kokonaisuutta. Tällainen kokonaisuus taas ei voi esiintyä ilman moraalisia olentoja. Fronesis-käsite käytännöllisenä järkenä sisältää yleistyneen toisen piirteitä. Fronesis sitoo yhteen universaalien, yleistiedon ja sen partikulaariset sovellustilanteet. Fronesis edellyttää tietoisuutta siitä, mikä on hyvää kussakin tilanteessa, eli yleisten suuntaviivojen tuntemusta. Yksilöt eivät voi toimia yksittäisissä käytännön tilanteissa ilman tietoa erilaisten asiantilojen yleisistä piirteistä, mutta toisaalta nämä yleiset tiedot eivät voi yksinomaan olla toiminnan ohjenuorana. (Leiviskä 2010, 83.)

Gadamerille (2004, 20) Sensus communis on löydettävissä kaikista ihmisistä ymmärryksenä siitä, mikä on oikein ja yhteistä hyvää. Se on yhteisen hyvän tajua (*the sense of the community*), joka saavutetaan elämällä yhteisössä sen rakenteiden ja päämäärien määräämänä. Ihmistieteiden tutkimuskohteet, eli ihmisyyden moraalinen ja historiallinen olemassaolo, joka saa muotonsa sanoissamme ja päämäärissämme, ovat itsessään Sensus communiksen määräämää.

Gadamer (2004, 22) viittaa Anthony Ashley-Cooper Shaftesburyn tulkintaan jossa Sensus communis on yhteisen edun tuntoa, mutta myös rakkautta yhteisöä ja yhteiskuntaa kohtaan luonnollisena tunteena ja humanina velvollisuutena. Tällöin Sensus communis ei muodostu oman edun tavoittelijoista, vaan moraalisisista yksilöistä, jotka suuntaavat huomionsa yleisiin huolenaiheen kohteisiin, sekä yksilöistä, jotka rajoittavat itseään yhteisen edun nimissä. Kyse on sosiaalisen interaktion moraalisisesta hyveestä, enemmän sydämen hyveestä kuin pään hyveestä. Gadamerin (2004, 22) tulkinnassa Shaftesbury kehittää Sensus communista intellektuaalisena ja sosiaalisena sympatian määritelmänä.

Gadamer (2004, 24–26) viittaa myös pietisti Friedrich Christoph Oetingerin ajatukseen, jonka mukaan *Sensus communis* on sydän, joka koskettaa jokapäiväisiä asioitamme ja asioita, jotka pitävät yhteiskuntia kasassa. Gadamer (2004, 24–26) lainaa Oetingerin ajatusta: ”Raamatuntekstit ja Jumalan työt ovat sitä hedelmällisempiä ja puhtaampia mitä enemmän jokainen voidaan nähdä kaikissa ja kaikki jokaisessa”. Tämän viittauksen tarkoitus ei ole yhdistää *Sensus communista* kristinuskon teemoihin, vaan kuvata *Sensus communis* yleisenä kaiken läpäisevänä tietoisuutena, joka voi realisoitua vain yksilöiden muodostaessa kokonaisuuden ja sen näkyessä enemmän jokaisessa. Gadamer pyrkii ilmeisesti löytämään myös saksalaisesta traditiosta Kantista eriävän tavan määrittellä *Sensus communis*.

Miksi Gadamerin kuvaama *Sensus communis* ei voisi täydentää dialogisuhteen puutteita, joista Honneth Gadameria kritisoi? Eikö tuo usein unohdettu (ks. Kusch 1986) *Sensus communis* ole juuri puuttuva yleistyneen toisen perspektiivi, joka määrittää historiallisesti vaikuttunutta tietoisuutta? Honnethin (2003a) kritiikki osoittaa hyvin kuinka laeva ja epämääräinen Gadamerin määrittämä *Sensus communis yleistyneenä toisena* on. *Sensus communis* kuvauksista ei ilmene kahta perustavaa tunnustamisen muotoa, *oikeuksia* ja *solidaarisuutta*, jotka Honneth yhdistää yleistyneen toisen sfääriin. Honneth (1995) tulkitsee George Herbert Meadin *yleistyneen toisen* käsitettä juuri niin, että yleistyneen toisen sfäärin tulisi mahdollistaa yksilölle oikeudet, jotka kehittävät hänen *itsekunnioituksensa* ja toisaalta solidaarisuuden tai sosiaalisen arvostuksen, jossa yksilön kyvyt ja taidot tunnustetaan erityisiksi ja merkittäviksi, jolloin yksilön *itsearvostus* kehittyy. Yleistyneen toisen sfääri sisältää siis mahdollisuudet itsekunnioituksen ja itsearvostuksen kehittymiselle, joita Gadamerin *Sensus communis* ideoista ei löydy. Honneth (2003a; 1995) ei kuitenkaan näytä lopulta olevan niin huolissaan puuttuvasta yleistyneen toisen perspektiivistä Gadamerilla, vaan ehkä enemmän yksilön ja yhteisön välisen konfliktin ja jännitteisen suhteen kuvauksen puuttumisesta.

Honnethin (1995) mukaan Meadin yleistyneen toisen määrittelmä merkittävästi tarkentaa konfliktisen yhteishengen tai Sensus communiksen ideaa. Honnethin Mead-tulkinnassa keskeisessä asemassa ovat Meadin käsitteet *yleistynyt toinen* ja persoonan (*Self*) rakentuminen subjekti-minän (*I*) ja objekti-minän (*Me*) kautta.<sup>3</sup> Honneth korostaa yksilön ja yhteisön välisen suhteen palautumattomuutta orgaaniseen luonnonmukaiseen kehityksen malliin. Paremminkin yksilön ja yhteiskunnan suhde kehittyy konfliktien ja tunnustamisen kamppailuiden kautta luoden moraalisempia käytänteitä.

Honneth (1995, 80) tulkitsee Meadin *yleistyneen toisen* idean olevan Hegelin toisen tunnustamisen muodon, *oikeuksien*, merkittävä teoreettinen laajennus. Erityisesti subjekti-minän (*I*) luova, spontaani ja määrittelemätön potentiaali täydentää Hegelin oikeuksien ideaa vastavuoroisena tunnustussuhteena. Honneth (ibid.) esittää Meadin subjekti-minän (*I*) idean merkittävänä, sillä se kykenee selittämään, mikä motivoi yksilöitä omaksumaan, noudattamaan ja muuttamaan Sensus communiksessa tai yleistyneen toisen sfäärissä yhteisesti jaettuja moraaliperiaatteita. Mead (Mead & Morris 1962, 204) kuvaa subjekti-minää (*I*) minuuden mielenkiintoisimpana alueena. Se on sisäistä energiaa, josta emme voi tulla täysin tietoiseksi. Esimerkkinä Mead (ibid.) mainitsee kuinka nautimme elokuvista ja taiteesta – asioista, jotka saavat mielikuvituksemme liikkeelle. Kaikki tällainen sisäinen innostuneisuus ja motiivit, mutta samalla myös tärkeimmät arvomme kumpuavat subjekti-minästä. Subjekti-minä on itseys, jota yksilöt alituisen etsivät tai yrittävät löytää.

Mead (ibid., 175) kuvaa objekti-minää (*Me*) yksilön olettamiksi toisten organisoituneiksi asenteiksi, joihin subjekti-minä (*I*) reagoi tai vastaa. Objekti-minä edustaa sosiaalista sfääriä, johon yksilö syntyy, esimerkiksi perhettä ja valtiota. Honneth

---

<sup>3</sup> Käytän Ari Sutisen (1997) käännöksiä yleistynyt toinen, subjekti-minä ja objekti-minä Meadin (Mead & Morris 1962) englanniksi käännetyille termeille *Generalised other, I* ja *Me*.

(1995, 76–77) tulkitsee objekti-minän (*Me*) kehittyvän kyvystä omaksua toisen perspektiivi. Ensin lapsen on omaksuttava ”merkityksellisen toisen” (*a significant other*), eli hoivaavien vanhempien normatiiviset näkökulmat ja vasta sen jälkeen hänellä on kyky oppia yleistyneen toisen normatiiviset odotukset. Meadin (Mead & Morris 1962) mukaan lapsen kehitys leikistä peliin edustaa tätä kehitystä ja pelin säännöt muodostuvat yleistyneeksi toisen perspektiiviksi. Objekti-minä (*Me*) voidaan nähdä yksilön näkökulmana yhteisönsä: yksilön tulisi nähdä itsensä toisten silmin, ja samalla oppia ja kehittyä ymmärtämään tunnustussuhteiden kautta määrittyviä jaettuja arvoja (Markell 2007, 110). Yleistyneen toisen perspektiivin oppiminen takaa yksilölle itsekunnioituksen kehittymisen: kun yksilö oppii noudattamaan yhteisiä sääntöjä, tulee hän yhteisön täysivaltaiseksi jäseneksi. Samalla hänelle lankeavat tietyt oikeudet sekä velvollisuudet. Yleistyneen toisen perspektiivi mahdollistaa sen, että yksilöt tunnustavat toisensa vastavuoroisesti kykeneviksi omaksumaan yhteisönsä säännöt ja asettamaan itselleen rajoja niiden mukaan. Yksilöt opitaan tunnustamaan moraaliharkintaan kykeneviksi ja autonomisiksi yksilöiksi. Toisin sanoen yleistyneen toisen perspektiivi on välttämätön yksilöllisen autonomian ja itsekunnioituksen kehittymiseksi. (Honneth 1995, 79–80; Mead & Morris 1962, 204.)

Mead (Mead & Morris 1962, 194) kuvaa subjekti-minän ja objekti-minän suhdetta kokemukseksi, jossa tunnustamme itsesämme toiset ja itsemme toisissa. Subjekti-minän (*I*) ja objekti-minän (*Me*) suhde on siis vastavuoroisten tunnustussuhteiden ydintä aivan kuten Honneth (1995) argumentoi. Honnethin (1995, 82) mukaan erityistä tässä on kuvaus identiteetin kehityksestä. Yksilö huomaa alituisen normatiivisia vaatimuksia, jotka eivät ole yhteensopivia yksilön sosiaalisen ympäristön intersubjektiivisesti tunnustettujen normien kanssa. Subjekti-minän (*I*) ja objekti-minän (*Me*) epäsuhta saa yksilön kyseenalaistamaan objekti-minän (*Me*) vaatimuksia. Meadin subjekti-minän (*I*) ja objekti-minän (*Me*) konfliktinen interaktio haastaa valtasuhteet (*domination*), jotka kätkeytyvät Sensus communic-



seen. Subjekti-minä ja objekti-minä edustavat puolestaan ratkaisematonta konfliktia yksilön ja yhteisön välillä – tämä ei Gadamerin harmonisesta tai sopuointuisesta *Sensus communis*in kuvauksesta välity. Honnethin (1995, 82) mukaan Meadin subjekti-minän ja objekti-minän konfliktinen suhde pyrkii selittämään yksilön ja yhteisön moraalikehitystä, jossa objekti-minä edustaa perinteisiä yhteisön arvoja, joita subjekti-minä pyrkii laajentamaan tuodakseen esiin subjekti-minän impulsiivisuuden ja luovuuden. Yksilö tarvitsee yhteisönsä hyväksynnän, mutta samalla objekti-minän vaatimukset saavat yksilöt ”taistelemaan” subjekti-minän vaatimusten puolesta ja näin syntyy uusia sosiaalisen tunnustamisen muotoja. Eli subjekti-minän ja objekti-minän välinen konflikti synnyttää erilaisia sosiaalisia kamppailuita yksilöllisten suhteiden, oikeuksien ja arvostuksen alueilla (Markell 2007).

Honneth (1995, 83) esittää subjekti-minän (*I*) olevan pysähtymätön, koska se alituisen etsii kontrafaktuaalisia, eli vallitsevia käytänteitä parempia käytänteitä. Markell (2007, 112) tulkitsee, että näin Honneth voi selittää Meadin subjekti-minällä kriteerit vallitsevien tunnustamisen muotojen arviointiin sekä samalla selvittää, kuinka ne edustavat jatkuvaa haastajaa ja uudistamiskykyä vallitseville tunnustussuhteille.

Honneth erottelee tulkinnassaan Meadin subjekti-minän ja objekti-minän väliseen jännitteeseen sisältyvän yllä kuvatun autonomian idean, mutta myös itsensä toteuttamisen (*self-realisation*) idean. Itsensä toteuttamisen idea palautuu Honnethin (1995) kolmanteen tunnustamisen muotoon *solidaarisuuteen*, jonka mukaan jokaisella tulisi olla mahdollisuus tulla tunnustetuksi merkittävänä kontribuojana yhteiseen hyvään ja kontribuointi tulisi olla vapaasti itse valittu itsensä toteuttamisen tapa (*self-realisation*). Eli yhteiskunnassa tulisi vallita ilmapiiri, jossa jokainen tunnustettaisiin itsensä toteuttajana ja samalla merkittävänä tekijänä tai tuottajana yhteiseen hyvään. Honnethin mukaan yksilön itsearvostus (*self-esteem*) kehittyy tällaisen tunnustamisen kautta, jossa yksilön kyvyt ja taidot tunnustetaan merkittäviksi ja erityisiksi. Honneth löytää myös Meadiltä tämän ajatuksen. Meadin (Mead & Morris 1962, 208) mukaan se, että

yksilöt pitävät itseään muita parempana, on ymmärrettävää vain, jos yksilöt käyttävät paremmuuttaan yhteisönsä hyväksi. Esimerkiksi kirurgi on muita parempi siinä mielessä, että kykenee parantamaan vaikeita sairauksia. Eli yksilöiden täytyy kokea olevansa joissain asioissa muita parempia tai omaavansa erityisiä kykyjä, mutta paremmuutta ja erityisiä kykyjä tulisi käyttää hyödyksi yhteisölle. Mead (Mead & Morris 1962, 208) korostaa, että kyvyillään, joita muilla ei ole, yksilöt saavat muutoksia aikaan ja yhteisön tehokkuus todellistuu moninaisten kykyjen ansiosta. Honneth (1995, 87) tulkitsee Meadin kytkevän itsensä toteuttamisen idean sosiaalisesti hyödylliseen työhön. Vain sellaiset itsensä toteuttamisen tavat näyttäytyvät Meadille merkittävänä, mitkä ovat sosiaalisesti hyödyllisiä tai joita voidaan käyttää suoraan hyödyllisessä työssä.

Honneth (1995, 90) tuo esiin ongelman johon Mead ajautuu tai joka Meadiltä unohtuu: kuinka muotoilla *yleistyneen toisen* eettiset päämäärät riittävän substantiaalisiksi siten, että ne sallisivat jokaisen tulevan tietoiseksi erityisistä kyvyistään kontribuoida yhteiseen hyvään, mutta toisaalta riittävän muodollisiksi niin, etteivät ne rajoittaisi historiallisesti kehittyneitä itsensä toteuttamisen toimintavapauksia? Ongelmana Meadilla on itsensä toteuttamisen idean yhdistäminen yhteiskunnan funktionaaliseen työnjakoon. Jos yhteiskunnan jäsenet voivat vahvistaa erityistaitojaan vain sosiaalisesti hyödyllisen työn piirissä, ei voida väittää, että itsensä toteuttaminen tapahtuisi vapaasti ja omavalintaisesti. Tällöin itsensä toteuttaminen rajoittuu vallitsevan työnjaon määrittämiin eettisiin päämääriin suuntaavaan toimintaan. Honnethin (1995, 174) mukaan Mead ongelmallisesti yhdistää *yleistyneen toisen* idean yhteisen hyvän (*common good*) ideaan, joka asettaa kaikki tasavertaiseen asemaan hyödyllisen työnjaon edessä (*functional division of labor*). Näin Meadin teoria ei kykene selittämään *yleistyneen toisen* tarjoamia mahdollisuuksia yksilöiden itsensä toteuttamiselle, eli se ei kykene selittämään yhteiskuntien eettisten päämäärien kehittymistä. Honneth (2010) onkin myöhemmässä tuotannossaan etäännytynyt Meadin lähtökohdista tai luopunut

Meadin keskeisten teemojen edelleen kehittelyistä. Meadin teorian puutteista huolimatta Honnethin tulkinta yleistyneen toisen ideasta tuo esille kaksi keskeistä teemaa, *oikeudet* ja *solidaarisuuden* ja niitä vastaavan persoonallisuuden kehittymisen, itsekunnioitukseen ja itsearvostukseen, jotka tyystin puuttuvat Gadamerin Sensus communiksen kuvauksista.

## Pohdinta

Honneth (2003a, 19) näkee erityisen ongelmallisena korkeimman moraalin muodon, joka palautuisi Gadamerin korkeimpaan historiatietoisuuden tasoon, historiallisesti vaikuttuneeseen tietoisuuteen. Honneth kritisoi tällaisen historian ymmärryksen yhdistämistä moraaliseen minä–sinä-suhteeseen ennen kaikkea sen vuoksi, että Gadamerin avoimen dialogin idea ei sisällä riittäviä analyyttisiä välineitä tulkita todellisuutta tai ”sosiaalisen kokemuksen hermeneutiikkaa” (Deranty 2016). Eli Gadamerin hermeneutiikka on kyvytön tulkitsemaan yksilöiden kokemia negatiivisia tunteita, jotka yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus ja epäkunnioitus herättävät, ja toisaalta myös kyvytön analysoimaan sosiaalisten instituutioiden häiriöitä. Honnethin (1995, 1997, 2014, 2016) mukaan tarvitaan Hegelin eettisen elämän käsitteestä johdettuja tunnustamisen muotoja *rakkaus*, *oikeudet* ja *solidaarisuus*, joiden avulla voidaan tulkita ja määritellä vastavuoroisen dialogin luonnetta tarkemmin. Honnethin (1995, 2013) teoriassa kolme tunnustamisen muotoa synnyttää yksilölle kolme eheää itse-suhdetta eli *itse-luottamuksen*, *itsekunnioituksen* ja *itsearvostuksen*. Kolme tunnustamisen muotoa muodostuvat moraaliseksi määreiksi dialogisuhteille, koska niiden puuttuminen tai vääristyminen aiheuttaa negatiivisia tunteita, jotka ajavat yksilöt kollektiivisiin kamppailuihin saavuttaakseen oikeudenmukaisempia tunnustamisen käytänteitä niin perheessä, markkinataloudessa kuin yhteisessä päätöksenteossakin.

Honneth (2003a) nostaa esiin yksilöiden kokeman moraalivääryyden palautumattomuutta Gadamerin kuvaamiin esi-neellistävän tai holhoavan historiatietoisuuden määriytyksiin.

Paremminkin moraalivääryydet, jotka herättävät yksilöissä negatiivisia tunteita ovat Honnethin mukaan epäkunnioitusta ja ohitunnustamista (*misrecognition*). Honneth (1995, 133–135; 1997) kuvaa kolmelle tunnustussuhteelle, eli rakkaudelle, oikeuksille ja solidaarisuudelle, kolme vastaavaa ohitunnustamisen muotoa. Ensimmäisen ohitunnustamisen muoto edustaa fyysistä hyväksikäyttöä, jonka konkreetteja ilmentymiä ovat raiskaus ja kidutus. Tällainen fyysinen ohitunnustaminen romuttaa yksilön *itseluottamuksen*. Toista ohitunnustamisen muotoa edustaa epäkunnioitus (*disrespect*), joka on systemaattista oikeuksien kieltämisestä ja epäoikeudenmukaisuutta. Tällainen epäkunnioitus vahingoittaa yksilön *itsekunnioitusta*. Kun yksilöltä systemaattisesti evätään oikeuksia, yksilöä ei tällöin pidetä samassa määrin moraaliharkintakykyisenä kuin muita yhteisön jäseniä ja näin yksilö ei tunne olevansa kompetentti ja täysivaltainen yhteisönsä jäsen. Kolmas ohitunnustamisen muoto on *halveksunta ja aliarviointi* (*denigration of ways of life*), jossa yksilön kykyjä ja elämäntapaa ei pidetä merkittävänä tai tärkeänä yhteisössä. Tällöin yksilö ei voi nähdä omia kykyjä ja taitojaan merkittävinä ja hänen itsearvostuksensa (*self-esteem*) ei kehity.

Honneth (1995, 135) korostaa näiden ohitunnustamisen kategorioiden tarjoavan ns. ”hermeneuttisen työkalun”, jolla voidaan tulkita ja havaita kollektiivisia negatiivisia reaktioita sosiaalisen häpeän, raivon, loukatuksi tulemisen ja välinpitämättömyyden tunteisiin, joita yhteiskunnallinen ohitunnustaminen aiheuttaa. *Sensus communis* tai yleistynyt toinen tulisi Honnethia seuraten tulkita ohitunnustamisen kategorioiden kautta, jotta yhteiskunnallista moraalikehitystä voidaan ymmärtää. Ohitunnustamisen kategoriat ja tunnustamisen teoria auttaa yksilöitä näkemään paremmin, missä sosiaalisessa tilanteessa he kulloinkin ovat ja missä he voisivat olla.

Honnethille (2013) tunnustamisen muodot edustavat eettistä universaalia, joka on historiallisesti tullut modernissa mahdolliseksi, mutta ei toteudu vallitsevissa sosiaalisissa käytänteissä. Tällaiseen universaaliin eettiseen sfääriin, eli rakkauden, oikeuksien ja solidaarisuuden ideaaleihin peilaten Honnethin

kriittinen teoria etsii tilanteita, joissa nämä ideaalit estyvät ja aiheuttavat sosiaalisia patologioita osoittaen sosiaalisen rationaalisuuden puutteita. Strydom (2011) korostaa Honneth-tulkintaa, jossa tunnustamisen teorialla voidaan selittää nykyisyyttä eli immanenttia tilaa, sekä tulevaa eli immanentin ylittävää transsendenttia tilaa. Honnethille antropologisesti perustellut moraalikokemukset, joita rakenteellisen väkivallan ja epäkunnioituksen muodot eli ohitunnustaminen synnyttävät, ovat immanentti tarkastelupiste (*immanent refrence point*), tai kriittisen teorian esiteoreettinen kulmakivi normatiivisesti suuntautuvalla ja teoreettisesti tietoiselle vallitsevien sosiaalisten asiointilojen diagnosoimille, selittämislle ja kritiikille. Strydom (ibid.) kutsuu Honnethin vasemmistohegeliläisyydestä periytyvää tutkimusmetodia immanentiksi transsendenssiksi (*immanent transcendence*), eli vallitsevien ennako-oletusten analyysiksi, joka pyrkii ylittämään ja muuttamaan vallitsevat käytänteet moraalisemmiksi. Strydom (2011, 96–102) kuvaa Honnethin (2003c) immanenttia transsendenssia konfliktisena, sillä transsendentit ajatukset taistelevat immanenttien ennako-oletusten, orientaatioiden, toiminnan ja käytänteiden rakenteellista painetta vastaan. Transsendenttiset ajatukset, jotka tunnustamisen sfäärit kehittävät, vaativat lisääntyvää joustavuutta, arvojen oikeutusta synnyttäen muutoksia ja kollektiivisia oppimisprosesseja. Honnethin Mead-tulkinta subjekti-minästä (*I*) ja objekti-minästä (*Me*) on yritys teoreettisesti määrittellä tätä konfliktista suhdetta.

Gadamerin *Sensus communis* osoittautui harmoniseksi ja ei-konfliktiseksi sfääriksi, joka ei palaudu Honnethin tulkintaan yleistyneestä toisesta. Tätä kritiikkiä voidaan täydentää Honnethin yrityksellä yhdistää tunnustaminen ja moraalitoisiinsa. Honneth (1997, 32) esittää kolmen tunnustamisen muodon pohjalle rakentuvan moraaliteorian poikkeuksellisenä, sillä se ei kuvaa harmonisia suhteita, vaan jatkuvaa jännitettä yksilön ja yhteisön välillä. Honnethin (ibid.) mukaan tunnustussuhteet rakkaus, oikeudet ja solidaarisuus muodostavat moraaliperspektiivin, jota ei voida arvioida jostakin ulkopuolisesta

Arkhimedeen pisteestä. Paremminkin tunnustussuhteisiin perustuva moraalinen alue on jännitteinen ja se, mihin tunnustamisen moraaliperspektiiviin kussakin tilanteessa vedotaan, jää lopulta yksilön itsensä päätettäväksi. Tunnustamisen teoria seuraa kuitenkin Kantilaista moraalifilosofian perinnettä, sillä Honneth (1997, 33) korostaa moraalikonfliktissa absoluuttisena ja ensisijaisena oikeutena kaikkien subjektien tasa-arvoista yksilöllisen autonomian kunnioittamista. Mutta se, mikä tällaisen moraalikonfliktin synnyttää, poikkeaa Kantista huomattavasti: kyse ei ole velvollisuuden ja vietin (*inclination*) vastakkaisuudesta, vaan vastavuoroisen tunnustamisen suhteisiin sisältyvistä velvollisuuksista, jotka ovat moraalisia, sillä yksilöiden kasvu, kehitys ja eksistenssi ovat niistä riippuvaisia. (ibid.)

Gadamerin positiota voisi ehkä puolustaa kritiikillä, joka syyttää Honnethin tunnustamisen teoriaa pelkästään ”modernin projektina” (Allen 2016; Deranty & Dunstall 2017; Petherbridge 2013). Deranty ja Dunstall (2017) tuovat ehkä vahvimmin esiin tämän näkökulman argumentoiden, että Honnethin kriittisessä teoriassa on kyse yhden aikakauden, eli modernin aikakauden nostamisesta muiden mittapuuksi ja ongelmallisesta epäjatkuvuudesta esimodernin ja modernin välillä. Deranty ja Dunstall (2017) korostavat, että ohitunnustamisesta syntyvien sosiaalisten konfliktien rikkaampi historian ymmärrys, joka ulottuu esimoderniin, kuten keskiajan tunnustamisen kamppailuihin, tarjoaisi syvemmän ymmärryksen nykyajan kritiikille. Tämän kritiikin mukaan ei ole itsestään selvää, että ainoastaan ohitunnustamisen tunteet saavat aikaan kollektiivisiä liikehdintöjä ja yhteiskunnallista moraalikehitystä. Deranty ja Dunstall (2017) esittävät, että esimoderniin ulottuva analyysi voisi osoittaa, että sosiaalisen konfliktin aiheuttajina eivät välttämättä aina olekaan epäoikeudenmukaisuuden herättämät tunteet, vaan esimerkiksi kaipuu ja nostalgia aiempaan, vakaampaan yhteiskunnalliseen tilaan, ”vanhaan hyvään aikaan” – joka kuitenkin sisälsi alisteisia herruussuhteita eli epätasa-arvoa.

Samainen kritiikki pyrkii osoittamaan kuinka ongelmallinen on Honnethin tapa tulkita modernia aikakautta vastavuoroisten tunnustussuhteiden ja niihin kytkeytyvien moraalinormien kautta. Honneth näkee modernin aikakauden saavutuksena vastavuoroiset tunnustamisen muodot ja niiden kautta analysoitavissa olevat sosiaaliset patologiat, mutta tällainen tulkinta voi jättää muita oleellisia vapauden estymisen muotoja ja patologioita, kuten esimerkiksi modernin aikakauden mahdollistaman rasmin, sukupuolten välisen epätasa-arvon ja seksuaalivähemmistöjen kokeman syrjinnän huomioimatta. Näin Honnethin historian ymmärrys modernin tulkintana voi aliarvioida moderniin sisältyviä negatiivisia kehitystendenssejä, ”modernin pimeää puolta” (Deranty & Dunstall 2017; Allen 2016).

Tästä kritiikistä vaikuttuneena Gadameria voitaisiin puolustaa Honnethin kritiikiltä: historia ei näyttäydy Honnethille dialogikumppanina, joka voisi yllättää ja kyseenalaistaa tulkitsijan, eli Honnethin, lähtökohtaisia näkökulmia. Tällainen historian tai perinteen tulkinta on gadamerilaisittain välineellistä tai reflektiivistä historismia, joka määrittää historiaa ennakolta tietynlaiseksi, eikä vastaa radikaalia avoimuutta. Toisin sanoen Gadamerin näkökulmasta Honneth selittää nykyisyyttä ja idealisoi tulevaisuutta, mutta ei varsinaisesti ymmärrä menneisyyttä. Näin historia ja sen tapahtumat eivät sinällään näytä niin merkittäviltä tunnustamisen teorialle, vaan historiallinen rekonstruktio on vain väline tutkia kuinka yksilöllinen vapaus ja sen estyminen on modernissa yhteiskunnassa toteutunut. Vain sellaiset historian todet valitaan merkittäviksi, kuten instituutiot, eettiset uskomukset, sosiaalisen toiminnan muodot, tapahtumat ja liikehdinnät, jotka mahdollistavat tai estävät vapauden toteutumista.

Tällainen näkökulma Honnethin teoriasta on kuitenkin hie- man yksipuolinen, sillä ensinnäkin Honnethille (2014, 1995) nykyisyys ei edusta universaalia mittapuuta kaikille muille ajanjaksoille, vaan myös nykyisyys on progressiivisesti kehittyvä moraalipraksis aivan kuin kaikki muutkin ajanjaksot ovat olleet. Honneth ei kuvaa modernia ajanjaksoa vapauden ja järjen

voittokulkuna, sillä esimerkiksi nykyisen markkinatalouden ja demokratian ongelmien ratkaisumahdollisuuksiin Honnethilla (2013) on hyvin pessimistinen näkökulma (Zurn 2015). Toisaalta Honnethin (2009, 2010) mukaan ihmiskunnan historian kehitystä eteenpäin vievä voima on esimodernista tähän päivään asti ollut yksilöiden itsensä toteuttamisen (*self-realisation*) tarve. Tämän idean Honneth (2009, 1–18) löytää myös Kantin historianfilosofiasta. Honneth (1992) kuvaa kuinka jo Aristoteleen filosofiasta läpi keskiajan nykypäivään asti ihmiset on ymmärretty sosiaalisina ja poliittisina eläiminä (*a zoon politicon*), jotka toteuttavat itseään poliittisen yhteisön piirissä. Tässä mielessä esimodernin ajanjaksot taisteluina tasa-arvoisempien itsensä toteuttamisen käytänteiden puolesta ovat aivan yhtä merkittäviä kehitysvaiheita kuin moderni ajanjakso. Toiseksi on hyvin perusteltua, miksi Honneth (1995, 2003b) on vallinnut tunnustamisen muodot rakkauden, oikeudet ja arvostuksen teoriansa keskiöön. Tunnustamisen muotojen alkukantaiset muodot löytyvät jo esimodernista, mutta ne jalostuivat historiallisen kehityksen tuloksena ja vihdoin modernissa yhteiskunnassa ne tarjoavat periaatteessa jokaiselle mahdollisuudet vapaaseen itsensä toteuttamiseen. Honnethin (2013) mukaan vasta modernin yhteiskunnan syntyessä oikeudenmukaisuuden idea yhdistettiin itsensä toteuttamisen ideaaleihin, joita tunnustamisen muodot edustavat. Näin kaikki oikeudenmukaisuuden määritelmät, jotka vetoavat vanhoihin ja esimoderneihin oikeudenmukaisuuden käsityksiin hävittävät ajatuksen jokaisen ihmisen vapaasta itsensä toteuttamisen mahdollisuudesta. Christopher Zurn (2015) toteaa myös, että jos verrataan esimerkiksi keskiaikaisia 1200-luvun yhteiskuntia ja 2000-luvun moderneja yhteiskuntia, on aivan selvää, että kaikkien tasavertaiselle ja vapaalle itsensä toteuttamiselle jälkimmäinen tarjoaa paremmat mahdollisuudet. Zurnin (2015) mukaan vain harvoilla yksilöillä oli tasavertaiset mahdollisuudet saada asianmukaista rakkautta, kunnioitusta ja arvostusta keskiajalla. Honneth (2016, 1995; Zurn 2015) on osoittanut, että esimerkiksi arvostus ei ollut esimodernina aikana sidoksissa yksilön kykyihin ja saavutuksiin,



vaan vain asemaan, ja suurimmalla osalla väestöstä, kuten talonpojilla, maaorjilla, palvelijoilla, kauppiailta ja käsityöläisillä ei ollut lainkaan laillista suojaa, eli oikeuksia joiden kautta heitä olisi kunnioitettu autonomisina yksilöinä. Eli Honnethin ja myös Hegelin mukaan modernin aikakauden tunnustamisen muodot ja niihin kytkeytyvä vapaus ja moraali ovat realistisempia ja tottumiskelpoisempia kuin esimodernin tunnustussuhteet ja sen vuoksi Honnethin fokus modernin ajanjakson ilmiöihin on perusteltua.<sup>4</sup>

*Oulun yliopisto*

## Kirjallisuus

- Allen, Amy (2016) *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory. New Directions in Critical Theory.* New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Bhaskar, Roy (1975) *A Realist Theory of Science.* London: Verso.
- Deranty, Jean-Philippe (2016) "Between Honneth and Rancière. Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society" teoksessa A. Honneth, J. Rancière, K. Genel & J-P. Deranty (toim.), *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity.* New York: Columbia University Press, 33–83.
- Deranty, Jean-Philippe & Dunstall, Andrew (2017) "Doing Justice to the Past. Critical Theory and the Problems of Historicism", *Philosophy & Social Criticism.* DOI: 10.1177/0191453716685757
- Gadamer, Hans-Georg (2004) *Truth and Method.* London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Habermas, Jürgen (1983) *Philosophical-Political Profiles.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

---

<sup>4</sup> Kiitän anonyymejä arvioitsijoita, joiden ansioista artikkelini perspektiivi tarkentui ja sain erittäin hyödyllisiä ohjeita ja korjauksia, sekä päätoimittajaa kärsivällisyydestä aikataulujen suhteen. Tahdon myös kiittää pitkäaikaista ohjaajaani professori Pauli Siljanderia ohjauksesta ja yhteistyöstä.

- Ikäheimo, Heikki & Laitinen, Arto (2011) "Recognition and Social Ontology: An Introduction" teoksessa H. Ikäheimo & A. Laitinen (toim.), *Recognition and Social Ontology*. Leiden: Brill, 1–25.
- Hobson, R. Peter (1995) *Autism and the Development of Mind*. Hove: Lawrence Erlbaum Associates.
- Heidegger, Martin (2000) *Oleminen ja aika*. Käänt. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2008) *Being and Time*. New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated.
- Honneth, Axel (1992) "Moral Development and Social Struggle: Hegel's early Social-Philosophical Doctrines" teoksessa A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe & A. Wellmer (toim.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 197–219.
- Honneth, Axel (1995) *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Mass: Polity Press.
- Honneth, Axel (1997) "Recognition and Moral Obligation", *Social Research* 64 (1), 16–35.
- Honneth, Axel (1999) "Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis", *Philosophical Explorations* 2 (3), 225–242.
- Honneth, Axel (2003a) "On the Destructive Power of the Third. Gadamer and Heidegger's Doctrine of Intersubjectivity", *Philosophy & Social Criticism* 29 (1), 5–21.
- Honneth, Axel (2003b) "Redistribution as recognition: A Response to Nancy Fraser" teoksessa N. Fraser & A. Honneth (toim.), *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, New York: Verso, 110–198.
- Honneth, Axel (2003c) "The Point of Recognition: a Rejoinder to the Rejoinder" teoksessa N. Fraser & A. Honneth (toim.), *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, New York: Verso, 237–269.
- Honneth, Axel (2007) "Reification and Recognition: A New Look at an Old Idea" teoksessa J. Butler, R. Geuss, M. Jay & J. Lear (toim.), *Reification: A new look at an old idea*. Oxford, New York: Oxford University Press, 16–94.
- Honneth, Axel (2009) *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.

- Honneth, Axel (2010) "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", *Inquiry* 45 (4), 499–519.
- Honneth, Axel (2013) *Freedom's Right: the Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity.
- Honneth, Axel (2014) "The Normativity of Ethical Life", *Philosophy and Social Criticism* 40 (8), 817–826.
- Honneth, Axel (2016) "Of the Poverty of Our Liberty: The Greatness and Limits of Hegel's Doctrine of Ethical Life" teoksessa A. Honneth, K. Genel, & J-P. Deranty (toim.), *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. New York: Columbia University Press, 156–177.
- Kivelä, Ari (1995) "Huomioita hermeneuttisen tutkimuksen luonteesta. Hermeneutiikan sivistysteoreettisia implikaatioita" teoksessa J. Jussila ja R. Rajala (toim.), *Rajanylityksiä: Monipuolistuva kasvatustutkimus tieteiden kentässä. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 10*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 377–394.
- Kusch, Martin (1986) *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.
- Leiviskä, Anniina (2010) *Hermeneutiikasta kasvatusta- ja sivistysteoriaan. Sivistyksen, pedagogisen toiminnan ja kasvatustieteen tiedeluonteen tarkastelua Hans-Georg Gadamerin filosofisen hermeneutiikan näkökulmasta*. Pro Gradu-tutkielma, Oulun yliopisto.
- Löwith, Karl (2013) *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur antropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. München: Verlag Karl Alber.
- Markell, Patchen (2007) "The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the 'I'" teoksessa B. v. d. Brink & D. Owen (toim.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 100–132.
- Mead, Geroge, Herbert & Morris, Charles William (1962) *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Mollenhauer, Klaus & Friesen, Norm (2014) *Forgotten Connections: On Culture and Upbringing*. New York: Routledge.
- Niiniluoto, Ilkka (1999) *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Petherbridge, Danielle (2013) *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books.

- Pikkarainen, Eetu (2011) "Teoriat ja kasvatustiede" teoksessa K. Holma ja K. Mälkki (toim.), *Tutkimusmatkalla: Teoria, metodologia ja filosofia kasvatustutkimuksessa*. Helsinki: Gaudeamus, 25–43.
- Popper, Karl (1995) *Arvauksia ja kumoamisia*. Käänt. E. Eerola. Helsinki: Gaudeamus.
- Ikäheimo, Heikki (2010) "Making the Best of What We Are: Recognition as an Ontological and Ethical Concept" teoksessa H-C. Schmidt am Busch & C. F. Zurn (toim.), *The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives*. Lanham: Lexington Books, 343–367.
- Siljander, Pauli (2011) "What Are We Looking For? – Pro Critical Realism in Text Interpretation", *Journal of Philosophy of Education* 45(3), 493–510.
- Sutinen, Ari (1997) "Miten sosiaalinen minä syntyy? G. H. Meadin teoreettisten näkemysten tarkastelua" teoksessa P. Siljander (toim.), *Kasvatus ja sosialisatio*. Tampere: Tammer-paino Oy, 77–97.
- Strydom, Piet (2011) *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London, New York: Routledge.
- Tomasello, Michael (1999) *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vessey, David (2006) *Disconnecting Intersubjectivity and Ethics*. Verkossa: [http://www.davevessey.com/Intersubjectivity\\_Ethics.htm](http://www.davevessey.com/Intersubjectivity_Ethics.htm) (Luettu 14.8.2017.)
- Vessey, David (2011) "Paul Ricoeur's and Hans-Georg Gadamer's Diverging Reflections on Recognition" teoksessa G. H. Taylor & F. J. Mootz, (toim.), *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. London, New York: Continuum, 142–155.
- Zurn, Christopher (2015) *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*. Cambridge, UK: Polity Press.