

Muutama sana Gadamerin kirjoituksesta *Teorian ylistys*

Hans-Georg Gadamerilla (1900–1902) oli 1960-luvulta lähtien ratkaiseva vaikutus varsinkin mannermaisessa filosofiassa, erityisesti Saksassa ja Italiassa, mutta vahvasti myös Yhdysvalloissa ja monissa muissa maissa. Alun perin Gadamerin ajattelun vaikutteet kumpusivat Edmund Husserlin fenomenologiasta ja Martin Heideggerin tähän aatesuuntaan pohjautuvasta muunnelmasta. Sodanjälkeisessä ajattelussaan Gadamer kuitenkin yhä enemmän korostaa klassillisen sivistyksen ratkaisevaa merkitystä filosofian toimeenpanevana voimana. Siten vuoropuhelu traditiomme kantavien tekstien kanssa luonnehtii keskeisesti Gadamerin filosofista hermeneutiikkaa – aatesuuntaa, jonka ennen kaikkea yhdistämme häneen nimeensä. Gadamerin ajattelu erottuu Heideggerin traditiokriittisestä ja alkujaan hyvin aktivistisesta asenteesta korostamalla voimakkaasti inhimillistä äärellisyyttä. Keskiöön nousee oman position löytäminen historiallisessa kontekstissa. Tällainen tilanteellistaminen edesauttaa menneen ymmärtämistä mutta samalla mahdollistaa olennaisten ajatusten jatkokehittelyt. Vuonna 1960 julkaistussa pääteoksessaan *Totuus ja Metodi (Wahrheit und Methode)* ihmisen *historiallisuus* on keskeinen aihe. Gadamerin käsitys historiallisuudesta erottuu aikaisemmasta elämänfilosofisesta hermeneutiikasta (kuten Wilhelm Diltheyn ajattelusta) varsinkin siinä, että Gadamer korostaa vahvasti kielen roolia historiallisen vaikutusprosessin välittäjänä. Tämä puoli Gadamerin filosofisesta hermeneutiikasta sai myöhemmin erityistä huomiota osakseen niissä kahdessa keskustelussa, jotka heijastelivat 1970- ja 1980-lukujen filosofisia kehityslinjoja: Gadamerin vuoropuhelu Jürgen Habermasin kanssa ja toisaalta vaativa ja osittain myös ongelmallinen keskustelu Jacques Derridan kanssa. Myös Heidegger korostaa myöhemmässä filosofiassaan vahvasti kieltä. Heideggerin ja Gadamerin vertailu antaa tässä suhteessa aihetta moneen kysymykseen. Tähän liittyy myös käsitys *teoriasta* sanan kreikkalaisessa mielessä olevaisen kontemplaationa. Heideggerin teoksessa *Oleminen ja aika (Sein und Zeit)* keskiössä on käytännöllinen *praxis*. Sama katsantotapa esiintyy myös hänen myöhemmässä tuotannossaan, jossa kuitenkin toiset asenteet kuin päättäväisyys (*Entschlossenheit*) usein korvaavat tämän *Sein und Zeit*-teoksen keskeisen termin. Desisionistinen eetos ei luonnehdi Gadamerin ajattelua, mutta kuitenkin hänkin korostaa tulkintateoriassaan käyttöä (*Anwendung*) tärkeänä hermeneuttisena periaatteena. Samalla *Wahrheit und Methode*-teoksessa voi huomata tietyn taipumuksen nähdä sivistysprosessi historiallisena käytäntönä: ajoittain jopa vaikuttaa siltä, että Gadamer haluaisi antaa Aristoteleen eettis-käytännölliselle *fronesis*-hyveelle (käytännöllinen viisaus) kantavan roolin kaikissa hermeneuttisissa pyrkimyksissä – ja myös filosofian teoreettisissa muodoissa kuten ontologiassa (olemisen teoriassa).

Tässä julkaistu ”Teorian ylistys” on tätä taustaa vasten kiinnostava, koska Gadamer käsittelee tekstissä suoraan teorian ja käytännön suhdetta. Hän osoittaa miten puhtaasti käytännöllinen kulttuuri voi merkitä tärkeän inhimillisen ominaisuuden menetystä sikäli kuin puhdas käytäntö perustuu lähinnä välineellisiin, päämääriä tavoitteleviin haluihin. Siinä mielessä tämä pikemminkin Aristoteleen teoreettista filosofiaa heijastava kirjoitus täydentää joskus hieman yksipuolista aristoteelisen käytännöllisen viisauden korostusta Gadamerin muissa teksteissä. Samalla se antaa kiinnostavan historiallisen yleiskuvan sivistysaiheesta ja siihen liittyvästä problematiikasta.

TEORIAN YLISTYS¹ Suomentanut Ismo Nikander²

On vanha tapa pitää juhlallisia ylistyspuheita, joilla kiitellään julkisesti jotain arvostettua asiaa. Jumalat ja sankarit, rakkaus ja isänmaa, sota ja rauha, oikeudenmukaisuus ja viisaus – ja jopa vanhuus olivat aikoinaan arvossaan eivätkä hävettävä vika tai puute, joka saa meidät punastumaan, kuten nykyään. Tämä ihanteensa tietävän ja niille uskollisen maailman kaunis tapa ruokki aivan oman lajin puhetaitoa, jota vuorostaan pidettiin kiistatta hyvänä. Se oli omistettu tällaiselle ylistämiselle.

Yksi ylistyksen kohteista oli teoriaan suuntautunut elämä, ja Sokrateen ja Platonin päivistä tunnettiin 'protreptinen', teoriaa kehuskelevien puheiden ja kirjoitusten lajityyppi. 'Teorian' sijasta otsikoissa esiintyi tosin toinen, vanhempi nimi: 'filosofia' eli rakkaus sofiaan, todelliseen tietoon, tietoon totuudesta. Vasta Platon kutsui tätä filosofialle, puhtaalle tietämiselle pyhitettyä elämää 'teoreettiseksi' elämän ihanteeksi, kohotti sen muiden elämäntapojen yläpuolelle ja haastoi näin kotikaupunkinsa Ateenan ja sen asukkaiden arvokäsitykset. Ateenan kansalaiset olivat näet 'vapaita', toisin kuin työtä tekevät luokat: metoikit ja orjat. Siksi heidän tuli aktiivisesti ottaa osaa julkiseen elämään eli politiikkaan. Vaikka varttuvan pojan – tyttöjä ei mainittu sanallakaan – oli omistettava muutamia vuosia teoreettisten ja kulttuuristen asioiden oppimiseen, tarkoitti tämä vain lapsuuteen kuuluvaa, koulutuksen ja kypsymisen muodostamaa välivaihetta. Suhde lapsen (*pais*) elämänvaiheeseen ja lapsen leikkeihin (*paidia*) ilmeni myös kasvatuksesta käytetyssä nimessä *paideia*.

Astuminen elämään tarkoitti myös osallistumista politiikan käytäntöön. Jo sana 'teoria' kertoo meille jotain nimeämästään asiasta, teorian käsitteestä: teoria on lähellä pelkkää leikkiä, pelkkää katselua ja ihmettelyä – kaukana käyttämisestä, hyödystä ja vakavista toimista. Näin 'teorian' käsite määräytyy vastakäsitteestään 'käytäntö', joka kytkee sen elämänkokemuksen vanhimpiin ongelmiin. Nämä ilmenevät Kantin erikseen käsittelemässä virttyneessä lauseenparressa: "Se lienee oikein teoriassa, muttei päde käytännössä".³ Teorian ylistyksestä tulee näin vastaväite käytännön moitteille. Näin oli jo tieteen kreikkalaisilla syntysijoilla. Onko meidän syytä yhä kuulostella niitä? Myönnän, että minun on tieteellisen työni perusteella aina ollut helppoa vastata kysymykseen myönteisesti. Miltä teorian ylistys sitten näytti antiikissa?

Inhimillisen kulttuurikehityksen ja elämänhallinnan varhaisvaiheissa pelkkä tiedonhalu oli harvinainen poikkeus, joka piti oikeuttaa uskonnollisten tai käytännöllisten etujen avulla. Näin tapahtui tunnetusti Egyptissä, Babyloniassa ja missä tahansa, missä harjoitettiin geometriaa, algebraa ja astronomiaa. Myös ensimmäiset kreikkalaiset filosofit olivat Herakleitosta lukuun ottamatta todella kaupunkivaltionsa toimivia kansalaisia, jotka olivat hankkineet maineensa usein juuri taloudellisella ja poliittisella kaukonäköisyydellään. Niinpä Platonin poliittinen pidättyväisyys, jossa ihanteeksi asetettiin *theoria*, oli selvä haaste. Myös hänen perustamansa Akademia, joka näytti elinikäisen koulun tavoin edellyttävän vetäytymistä politiikasta ja teoreettisen elämän ihannetta, toi filosofeille käytännön politiikassa käyttökelvottoman maineen. Jo Sokrateen itsepintainen kysymys hyvästä ja vallankin sen edelleenkehittely Platonilla, joka liitti sen matematiikan ja dialektiikan

¹ "Lob der Theorie" (1980), Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 4, Neuere Philosophie II*, J. C. B: Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987.

² Myös teoksessa Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*, Vastapaino, Tampere 2004.

³ Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis* (1793). Meiner, Hamburg 1992. – Suom.

abstraktisuuteen, näyttivät käytännön poliitikoista ja heidän puolestaan puhuvista sofisteista väistämättä erheellisiltä.

Platonin monumentaalinen vastaus näihin moitteisiin oli hänen ihannevaltionsa, jossa kaikki on käännetty pääläelleen, ja eritoten kuuluisa luolavertaus. Vertauksessa empiristit ja pragmaatikot elävät varjojen maailmassa. Heidän takanaan palava tuli heittää luolan seinälle varjoja, joita he pitävät todellisena maailmana. Heidät täytyy vapauttaa kahleista voimakeinoin, ajatuksen voimalla, kääntää ympäri ja pakottaa nousemaan päivänvaloon, todellisen auringon valoon. Siellä he aluksi tosin sokaistuvat pidemmäksi aikaa, kunnes he tottuvat kirkkauteen ja katsovat todellista maailmaa, kestävien ajatusten maailmaa. Kun he joutuvat palaamaan luolaan, esimerkiksi kansalaisvelvollisuutensa johdosta, he sokaistuvat uudestaan, joskin vain lyhyemmän tovin, eivätkä pysty ennakoimaan varjojen liikkeitä yhtä hyvin kuin luolan pimeyteen tottuneet vangit. Siksi vangit pitävät raahautumista ylös luolasta tiedon äärelle sekä hyödyttömänä että turmiollisena. Näin Platon selittää teorian huonon huudon poliitikkojen mielessä. Tosin tämä tuskin piti paikkaansa vielä tuolloin, vapaan kreikkalaisen kaupunkivaltion ja kaikkien kansalaisten yhteisön lopullisen tuhon aattona.

Ajatuksellaan teoriaan suuntautuvasta kasvatuksesta Platon lienee kuitenkin nähnyt jotain, mikä on totta kaikkina aikoina. En tarkoita vain sitä, että 'teoreettinen' kasvattaminen on täyttänyt koko jälkimaailman koulutusjärjestelmää. Lisäksi koulukulttuuri ylimalkaan oli klassisen antiikin perintöä Euroopalle. Sen muokkaaminen yleiseksi oppivelvollisuudeksi kuuluu moderneissa valtioissa kansalaisoikeuksien edellytyksiin. Sivistysajatuksessa, joka ulottuu nykyään myös aikuiskoulutuksen vaatimuksiin, on osin yhä tallella vanha odotus, että teoreettinen, kohteidensa hyötyä ja käyttökelpoisuutta laskelmoimaton tarkastelu kuuluu kaikkeen ammattikoulutukseen ja siinä vaadittuun asian osaamiseen, ei vähiten valtionhallinnossa. Paradoksillaan filosofikuninkaista Platon ilmaisi siis pysyvän totuuden. Vain hän, joka tietää ja taitaa paremmin kuin hänen virkansa vaatii, pystyy hallitsemaan muita, ja kaikki toiminta viranhoidossa on tällaista. Teoreettisen elämän ihanteella on myös poliittista merkitystä.

Älköön Platonin ystävällinen vihje kuitenkaan hämätäkö: meidän on seurattava teoreettisesta elämänihanteesta käytyä taistelua, joka on saatellut kulttuuriamme aina antiikin Kreikasta. Sen uusin vaihe ilmenee filosofian käsityksissä siten, että käytäntö sekä käytäntöä palveleva ja käytännössä toimivaksi osoittautuva ajattelu nähdään teoriaa oikeutetumpina. Tästä näkökulmasta teorian ylistys näyttää suorastaan asiaan kuulumattomalta.

Juhlistaessaan teoreettista elämänihannetta Platon oli kuitenkin kaupunkivaltionsa kansalainen. Teoria ja politiikka olivat hänelle erottamattomia, vaikka hän itse olikin estelty ja epäonnistunut poliitikko. Teorian ja politiikan suhde muuttui, kun kreikkalainen kaupunkivaltiokulttuuri virisi Suur-Kreikan alueella ja Rooman valtakunnassa. Aristoteles pystyi punnitusti oikeuttamaan sekä käytännöllisen ja poliittisen elämänihanteen että teoreettisen elämän ensisijaisuuden. On väärin vähätellä hänen teoreettiselle elämälle myöntämää ensisijaisuutta pitämällä sitä hänen platonisena perintönään. Aristoteles oli tosin ensimmäinen, joka perusteli, kuinka käytännöllis-poliittinen kysymys hyvästä on riippumaton vanhemmasta, kosmologiaan suuntautuneesta teoreettisesta kysymyksestä. Hän aloitti etiikkansa eli tutkimuksensa inhimillisestä käytännöstä lyhyellä ja ytimekkäällä lauseella: »Kaikkien taitojen ja tutkimusten samoin kuin myös kaikkien toimintojen ja valintojen katsotaan tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen». Yhtä varma hän oli siitä, ettei teoreettistakaan kiinnostusta tarvitse oikeuttaa, koska se on jokaisen ihmisen sielussa. Metafysiikka alkaa lauseella: »Kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä» – eivät ainoastaan selviytyäkseen ja säilyäkseen hengissä, vaan tavoitellakseen onnellisuutta, toteuttaakseen omaa luontoaan. Tietämisen ensisijaisuus tunnustetaan silloinkin, kun kysymys on vain käytännön menestyksestä, kuten tiedon soveltamisessa aina on – lääketiede on klassinen esimerkki, joka Aristoteleella lääkärin poikana tässä on mielessään. Täydellisintä tietäminen on matematiikassa, joka koskee muuttumatonta, ja varsinkin filosofiassa, jossa olioiden pysyvää olemusta ajatellaan niiden alkuperästä, niin kutsutuista periaatteista. Ihmisen suurin onni on siis 'puhtaassa teoriassa'. Tämän

todistaa valveillaolo eli tahdottoman elämänrytmimme ihme, joka tarkoittaa meille näkemistä, ajattelua ja siksi myös 'täällä oloa'.⁴ Jumaluuskaan ei voi liikkua muualla eikä toteutua muuten kuin täälläolon nautintona, jota se on itse itselleen.

Aristoteles tiesi kuitenkin hyvin, ettei ihmisen itseymmärrys toteudu vain tiedossa, oivalluksessa sekä asioiden, ihmisten, suhteiden, lukujen, maailman ja jumaluuden ymmärtämisessä. Häntä kiinnosti myös ihmisen ainutlaatuinen elämäkäytäntö, joka kohottaa ihmisen erilleen muista elävistä olennoista ja niiden luonnonmukaisista sidonnaisuuksista ja antaa ihmisen yhteiskunnallisena eläimenä luoda omia siteitä, tapoja ja järjestyksiä. Ihmisen erottuminen muista elävistä olennoista ilmenee näissä molemmissa: yhteiskunnallisen käytännön kehittämisessä ja omistautumisessa puhtaaseen tietämiseen, näkemiseen ja ajatteluun. Ihminen on olento, jolla on *logos*: Hänellä on kieli, hänellä on etäisyyttä välittömästi koettuun. Hän on vapaa valitsemaan hyvän, tietämään toden – ja pystyy vieläpä nauramaan. Perimmältään hän on 'teoreettinen olento'.

Nämä käsitykset saavat historian kuluessa mitä erilaisimpia painotuksia. Kun yksityisyys alkaa kajastaa antiikissa, voi stoalainen joko vetäytyä julkisuudesta tai täyttää oman paikkansa siinä – vielä maailman hallitsijanakin hän pitää itsetutkiskelua varsinaisena elämäntehtävänä. Epikuroslainen voi puolestaan olla pidättyväinen tiedon ja tutkimuksen houkuttelevan sisäisen tarpeen suhteen ja varjella puutarhansa leppoisaa rauhaa. Tai aikakautensa uskonnollisessa kaipuussa hän voi uppoutua maailman jumalalliseen perustaan ja alkuperään. Aina vain teoreettinen olento katselee: tähyilee sisäistä vapauttaan, katsoo suurta maailmanjärjestystä, näkee jumaluuden. *Contemplatio*, latinan vastine kreikan *theorialle*, täyttää koko tämän teoreettisen elämänihanteen yhä suuremmassa määrin.

Contemplatio, vita contemplativa, määrittänyt *vita activa*⁵ vastakohtana uudella tavalla, kun kristinuskon levitessä maalliset jumalat kaikkooavat ylimaallisen Jumalan edestä. Tällöin jumaluuden kunnioitus ei enää suuntaudu itse maailmaan, eikä maailman tutkimus ja perinpohjainen selvittäminen puhtaasta kysymisen halusta ja silkasta tiedonjanosta enää ole perimmäinen päämäärä. Nyt sitä ajatellaan Jumalan luomistyön tuloksena, Hänen kaikkivoipuutensa, viisautensa ja hyvytensä ilmauksena. Ja sikäli kuin *contemplatio*, jolla sielu suuntautuu Jumalaan, ylipäänsä kohdistuu maailmaan, on maailma pelkkä peili eli Jumalan *speculum*. *Contemplatio* on myös *speculatiota*.

Teoreettinen intohimo suuntautuu näin uudella tavalla, kääntyy maailmasta kohti Jumalaa. Lisäksi arvioidaan uudelleen ihmisen perustavaa tiedonjanoa, johon vielä Aristoteles saattoi vedota muutta mutkitta. Pyrkimyksestä tietoon tulee uteliaisuutta (*curiositas*).

On totta, että *mirabilia* eli ihmeellisyydet, maailman seitsemän ihmettä olivat ammoisista ajoista – kansanlatinaksi kerrotuista Odysseuksen harharetkistä aina Pliniuksen luonnonhistoriaan – maailman tuntemisen lähde ja kutsu vieraan tutkimiseen. Toisin on laita uteliaisuuden, ajatuksettoman töllistelyn paheen, joka ei viivy missään eikä syvenny mihinkään, vaan syöksyy aina suinpäin seuraavaan uuteen asiaan. Mikään ei vanhene yhtä nopeasti kuin uutuus. Onkin suunnaton haaste ihmisluonnolle, että sen tiedonhalua epäillä uteliaisuudeksi. Tämän ajatuksen takana on näkyvän maailman juuriin käyvä arvonalentaminen, kuten Augustinuksen hyökkäyksestä uteliaisuutta kohtaan näkyy.

Tässäkin yhteydessä sanat kertovat meille kokonaisen tarinan. On ymmärrettävää, että uusi on aina kaksijakoista ja otetaan vastaan ristiriitaisin tavoin. Silti on kuvaavaa, että tiedonjanoiset kreikkalaiset puhuivat uudesta vain harvoin halventavassa merkityksessä. Latinankielisellä vastineellakaan (*curiositas*) ei ollut aluksi negatiivista sävyä. Se juontuu sanasta *cura*, joka tarkoittaa huolta ja kiitettävää huolellisuutta. Vaikka sanaa *curiosus* voitiin tässä pohjimmiltaan talonpoikaiskielellä käyttää myös halventavassa merkityksessä »utalias» ja tulevaa ennakoiva huolellisuus

⁴ Tarkasti ottaen Gadamer ei artikkelissaan puhu 'täälläolosta' (*Dasein*), vaan käyttää substantivoitua partikkelia *das 'Da'* ('täällä'), joka on sujuvuuden vuoksi käännetty koko artikkelissa täälläoloksi. – Suom.

⁵ Vrt. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Kohlhammer, Stuttgart 1960. Käännös: *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Vastapaino, Tampere 2002. – Suom.

tarkoittaa vain ei-toivotun uuden pitämistä loitolla, niin sanan painotus on vielä huolella sekä nykyisestä että tulevasta eikä suinkaan intohimoisessa hingussa uuden perään. Vasta Ambrosiuksen ja Augustinuksen antignostiset näkemykset antavat sanalle *curiositas* yksi-selitteisesti negatiivisen merkityksen.

Olisi taatusti väärin väittää kirkon julistaneen teoreettisen mielenkiinnon ylimalkaan pannaan. Viime kädessä juuri ratkaisu elää kontemplatiivista elämää, johon luostari-laitoksen synty perustui, välitti kreikkalaisen sivistyksen ja tieteen perinnettä eteenpäin. Mitä tietäisimmekään antiikista ilman kirjoittaneiden munkkien uurastusta! Silti on selvää, että tämä hurskas toiminta oli ennemminkin olemassa-olevan kirjallisuuden vaalimista kuin oman teoreettisen tutkimuksen kehittämistä. Jumala oli ja pysyi kontemplaation varsinaisena kohteena.

Uuden tieteen lähteminen vaivalloiselle metodiselle tielleen oli todellinen pommi, joka pirstoi paitsi keskiajan geosentrisen, myös teosentrisen maailmankuvan. Liikeopin idealisoitujen lakien matemaattinen konstruktio kohotetaan 1600-luvulla Galilein myötä todellisuutta koskevan tiedon metodiksi. Sen avulla onnistutaan rakentamaan klassinen mekaniikka. Kun Newton lopulta yhdistää klassisen mekaniikan ja taivaankappaleiden mekaniikan, herää uusi maailmantunne, joka muuttaa myös teoreettista elämänihannetta. Tieteestä tulee tutkimusta.

Tämä on uutta kahdessa suhteessa. Ensinnäkin 'tiede' muuttuu anonyymiksi. Yksittäinen tutkija ei ole ihminen, jossa 'tiede' löytäisi oman muotonsa ja todellisuutensa. Hän on yksi monista, joiden tutkimustulokset kyllä auttavat tiedettä eteenpäin, mutta samalla myös ylittävät sen, mitä aiemmin on pidetty 'totena'. 'Tiede' muuttuu jatkuvaksi itsensä ylittämiseksi. Se ei enää ole *doctrina*, jossa tiedetään, opitaan ja opetetaan totuuksia.

Toiseksi tämä on uutta sen vuoksi, että tiede muuttuu suu-reksi yritykseksi tunkeutua tuntemattomille alueille eikä sille anneta sen paremmin inhimillistä kuin jumalallistakaan pysähtymiskäskyä. Tieteessä harjoitettu metodinen tutkimus tarkoittaa, että ihmisjärki hankkii varmuutta itsestään. Vain pahantahtoinen Jumala voisi nimittäin johtaa 'tiedettä' täysin harhaan – jos se siis pystyisi sekoittamaan matemaattisen järkemme. Enää ei tarkastella spekulatiivisesti Jumalan luomistyötä sen monissa aistein havaittavissa muodoissa, jotka vaativat kunnioittamaan Jumalan viisautta. Matemaattinen abstraktio paljastaa lainmukaisuuksia, jotka eivät ole aistein havaittavissa. Vain matematisoimalla kokemustietoaan tutkija lähestyy päämääräänsä ymmärtää Jumalan omakätisesti kirjoittamaa luonnon suurta kirjaa, vaikkei päämäärää voikaan lopullisesti saavuttaa.

Kun teoreettinen tiedonintressi antautuu tutkimuksen logiikan vietäväksi ja osoittautuu näin tavaksi hankkia varmuutta itsestään, se ymmärretään ihmisen vallan laajentamiseksi tiedon avulla. Niinpä asian luonteeseen kuuluu, että jännite abstraktin yleisen teorian, joka esitetään tieteen arvovallalla, mutta jolla ohjailaan normatiivisesti myös käytäntöä, ja vakiintuneen, pitkän tottumuksen juurruttaman käytännön välillä kärjistyy väistämättä juuri tieteen aikakaudella. Jännite muuttuu huomisen tieteen taisteluksi eilisen tiedettä vastaan, jota hallinnon käytäntö puolustaa. Eikö käytäntö sitten itse tiedä mitään?

Asiaa on tutkiskeltava molemmilta puolilta. Onko teoria kenties muutakin, kuin minä se ilmenee modernin tieteen kautta? Onko käytäntö ehkä muutakin kuin pelkkää tieteen soveltamista? Erotetaanko teoria ja käytäntö ylimalkaan oikealla tavalla, jos ne nähdään vain niiden vastakkaisuuden pohjalta?

Jo 1700-luvulla vastustettiin valistuksen edistysoptimismia. Rousseau, Herder ja Kant toivat tämän 'järjenylpeyden' rajat yleiseen tietoisuuteen. Kun Kant yllä lainatussa kirjoituksessaan asettuu puolustamaan teoriaa käytännön ihmisten epäluuloja vastaan, hän ei tarkoita tiedettä ja sen soveltamista käytäntöön, vaan teorian ensisijaisuutta käytännössä itsessään. Oman edun laskelmointi johtaa vain häilyviin ja epävarmoihin tuloksiin, kun taas toimivalle ihmiselle juuri sen ehdottomuus, minkä hän tiedostaa velvollisuudekseen ja tietää puhtaasti järjen avulla, osoittautuu myös käytännössä oikeaksi. Käytännöllisen järjen ensisijaisuus pystyykin rajoittamaan rannatonta pragmatismia – samoin kuin puhtaan järjen kritiikki osoitti rationalistisen dogmaatikon perättömän viisastelun vääräksi. Kantilaisista sysäyksistä kehkeytyvä saksalainen idealismi pyrki vielä

perusteellisemmin antamaan 'tieteen' käsitteelle takaisin sen koko rikkauden ja perustelemaan teoreettisen ja käytännöllisen tiedeopin ykseyden käytännöllisen järjen ensisijaisuudella. Tiede tarkoittaa tässä vielä tietämystä ja tietoutta, kuten sanonnassa "hän on asiasta tietoinen" (*wie er etwa in der altertümlichen Redensart weiterlebt 'von etwas Wissenschaft haben'*). Tiedeoppi⁶ ei siis tarkoita tieteenteoriaa vaan ylipäänsä ihmistiedon filosofista johtamista ensimmäisestä periaatteesta. Näin yritettiin tyydyttää myös uuden ajan filosofiaa askarruttanut peruspyrkimys kytkeä tiede takaisin osaksi filosofiaa, vanhimman ihmistiedon perinnön vaalijaa. Viimeisen kerran tämä tehtävä yritettiin täyttää romantiikassa. Hegelin spekulatiivinen synteesi hengen kaikista ilmenemismuodoista taiteessa, uskonnossa ja filosofiassa – siis havainnossa, mielteessä ja käsitteessä – väitti kokoavansa koko totuuden yhteen. Romanttisesta unesta havahduttiin kuitenkin äkkiä. Idealismien spekulatiivinen synteesi menehtyi voittokulkunsa aloittaneiden kokemusperäisten tieteiden hyökkäykseen. Idealistinen luonnonfilosofia joutui pilkan kohteeksi, ja poliittisen todellisuuden idealistinen ihannointi tyrehtyi. Aikakauden uusi taikasana oli 'edistys'. Filosofiasakin se syrjäytti teorian ihanteen. Tieteen kuului tuoda yleistä hyvinvointia. Kontemplatiivisuuden ihanne osoittautui vain eskatologiseksi unelmaksi, kun Marx katsoi tulevaisuuden todellisen humanismin muodostuvan työnjaon kumoamisesta.

Porvarillinen 1800-luku ajautui filosofisesti katsoen yhä enemmän Schopenhauerin nousevan tähden pauloihin. Se onkin yksi ajattelun kehityksen merkillisistä ilmiöistä. Schopenhauer, Goethen ajan ja äärimmäisen valistuksen idealistis-romanttisen vastareaktion kasvatti, julkaisi 1819 ollessaan dosenttina Berliinissä pääteoksensa *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Silloin teos jäi vaille huomiota – noustakseen 50 vuotta myöhemmin porvariston muotifilosofiaksi, kannatellakseen Wagner-kulttia ja ilmetäkseen kaunokirjallisesti Thomas Mannin romaanissa *Buddenbrookit*. Schopenhauer katsoi, että luonnossa ja ihmiselämässä vaikuttaa sama voima: sokea ja julma tahto. Sovinto tämän kauhistuttavan todellisuuden kanssa on mahdollista vain puhtaassa tarkastelussa, pyyteettömässä mielihyvässä, jossa kaikki tahto raukeaa. Tämä oli Kantin ajatusten vapaata kehittelyä. Vapautuminen sokeasta tahdosta toteutui hänen mielestään kauneudesta saadussa pyyteettömässä mielihyvässä. Schopenhauerilla kuvaan tuli myös intialainen viisaus, joka opetti pelastuksen piilevän yksilöllisyyden liukenemisessä kaikkikiykyteen. Näin muodostui näkemys, että kontemplaation ihanne vapauttaa yhä proosallisemman todellisuuden paineesta. Ajatuksesta tuli kuvaava 1800-luvun taidekäsitteelle ja kulttuurielämälle.

Meidän kysymyksenasettelullemme tämä tarkoittaa perimmältään vain sitä, että tieteeseen ja tekniikkaan perustuvan liberaalin aikakauden edistystietoisuus jätti kontemplaatiolle vain erilaisia pakopaikkoja. Yksittäisen tutkijan tietoisuus tarjosi oivallisen pakopaikan, sillä tieteen julkisen tuen ansiosta hän oli taloudellisesti riippumaton. Henkilönä hän pystyi aiempaa enemmän seuraamaan tietämisen palavaa intoa, joka muodosti nyt oman ammattinsa. Silti tieteen teknologiset sovellutukset ohjasivat sivilisaatiokehitystä ja yhteiskuntaelämää entistä enemmän. Niinpä etuoikeus vapaaseen tutkimukseen ja sen tuoma teoreettinen tuntuma itsestä joutuivat julkisessa tietoisuudessa väistämättä yhä enemmän käytännöllisyyden poliittiseen paineeseen. Pitkälle teollistunut talouselämä rakentui 1900-luvun alusta lähtien yhä enemmän tarkoitushakuisen massatutkimuksen suuntaan. Tieteellisen tutkimuksen puhtaasti teoreettiset intressit joutuivat eräänlaiseen puolustusasemaan. Puolustelua tarvittiinkin, kun perustutkimus erotettiin omaksi alueekseen ja kohotettiin muun tutkimuksen yläpuolelle, koska sitä pidettiin välttämättömänä kaikelle tieteelliselle ja tekniselle edistykselle. Näin puhtaalle teorialle tarjoutui 1900-luvun kestäneen uuden sosiaali-utilitarismin aikana oma vaatimaton turvapaikkansa. Itse pragmaattista kokonaisnäkökulmaa ei näin mitenkään rajoitettu. Jopa teorian arvostaminen palvelee käytännön ylistämisen päämääriä, sillä teoria on oikeutettava käytännön mittapuilla.

Tieteen leimaama uuden ajan kulttuuritietoisuus kulki tosin käsi kädessä alati voimistuvan kulttuurikritiikin kanssa, joka vahvistui 1900-luvun alussa entisestään. Vieraantuneisuus modernista

⁶ 'Tiedeoppi' viittaa ennen muuta Fichten pääteokseen *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Meiner, Hamburg 1988. – Suom.

kasvatus- ja sivistyselämästä lisääntyi, ja niinpä syntyi monia protestiliikkeitä, kuten *Jugend*-liikkeen suurieleisen romanttinen lasten ristiretki, joka toi teknokraattisen aikakauden alun näkyviin jo ennen ensimmäistä maailmansotaa. Tämä aikakausi alkoi toden teolla ensimmäisen maailmansodan suuria menetyksiä aiheuttaneissa taisteluissa. Eurooppalainen edistysoptimismi ja porvarillinen sivistysidealismi eivät selviytyneet tästä katastrofista. Spenglerin visio länsimaiden perikadosta ilmaisi täydellisesti aikansa järkyttyneen elämäntunteen. Idealistinen käsite 'hengen itsetoteutus' menetti väistämättä sitovuutensa, semminkin kun filosofian akateemiset muodot olivat jääneet pelkiksi muunnelmiksi Goethen ajan idealistisista synteeseistä. Uuskantilaisen kartesiolaisuuden järkähtämätöntä perustaa (*fundamentum inconcussum*), itsetietoisuutta ja sen varaan rakennettua tietoteoriaa epäiltiin vielä perusteellisemmin. Tämän epäilyn herättivät osin aikakauden suuret romaanikirjailijat, osin Nietzschen äärimmäinen radikaalius sekä ideologiakritiikki ja psykoanalyysi. Kahdeksan vuosikymmentä, jotka olemme nähneet tällä maailmansotien ja maailmanlaajusten kriisien vuosisadalla, kokoontuvat tämän yleisen näkökohdan myötä merkittävästi yhteen. Siksi filosofinen tietoisuus on kai säilynyt suhteellisen vakaana ensimmäisen maailmansodan kriisistä lähtien. Sen heijastelema tietoisuus ajasta säilyi lyhytaikaisista heilahduksista huolimatta hämmästyttävän muuttumattomana. Ensimmäinen maailmansota murskasi Euroopan itsetietoisuuden. Toinen maailmansota seurauksineen opetti nousevat suurvallat, Amerikan ja Venäjän, tuntemaan omat rajansa niiden varsin erilaisista kokemuksista huolimatta. Aikakautemme uhanalaista itsetietoisuutta eivät enää määrää niinkään suurvaltasuhteiden valtapoliittiset muutokset tai yhteiskunta- ja talousjärjestelmien perustavanlaatuisen erilaisuus, vaan teollistumisen kulkua ohjaava väijäämätön laki, joka pätee molempiin suurvaltoihin yhtä lailla.

1900 -luvun jälkipuolella teollistuminen on alkanut levitä maailmanlaajuisesti. Emme tiedä, mihin jännitteisiin tämä globaaliksi laajeneva prosessi johtaa, ennen kuin maailman maiden eriävistä kehityksestä on päästy tasapainoon. Emme myöskään tiedä, syökseekö nykykulttuuria leimaava hengen-vaarallinen epäsuhte aseidemme tehokkuuden ja viisautemme heikkouden välillä ihmiskunnan katastrofeihin ja itsetuhoon. Missään tapauksessa edistysuskoa ei enää kalva pelkkä romanttinen kulttuurikritiikki tai silmittömän kapinoinnin kaunainen voimattomuus. Kasvavan hyvinvoinnin, lisääntyvien mukavuuksien ja yleisen tasapainon malli osoittautuu edellytyksiltään yhtä utooppiseksi kuin varhaisen valistuksen ajan luottamus ihmisen moraalisuuteen. Jo Rousseau osoitti tämän luottamuksen vääräksi kuuluisalla vastauksellaan Dijonin akatemian kilpakyseymykseen. Näkemystä, että ihmiskunnan tulevaisuus riippuu muistakin tekijöistä kuin teknisestä kekseliäisyydestä ja taidosta selviytyä maailmanlaajuisen teollistumisen kapeikoista, ei nykyään enää tarvitse osoittaa vääräksi.

Kaikki tämä heijastuu väistämättä 1900-luvun filosofisissa pyrkimyksissä. Itsetietoisuuden ensisijaisuus, jota voi pitää uudemman filosofian tunnusmerkkinä, liittyy läheisesti uuden ajan tieteen ja metodin käsitteisiin. Uuden ajan metodin käsite taas erottuu vanhemmista tavoista tietää ja selittää maailmaa juuri siinä, että se esittäytyy tieksi varmuuteen itsestä. Itsetietoisuuden ensisijaisuus tarkoittaa metodin ensisijaisuutta. Tämä tulee ymmärtää kirjaimellisesti: tieteen kohteeksi kelpaa vain se, mitä voi tutkia metodisesti. Modernilla tieteellä on reuna-alueita, joita pidetään puolitieteenä tai näennäistieteenä. Ne eivät aivan täytä tieteellisyyden edellytyksiä, mutta ovat tuskin täysin vailla totuusarvoa. Lisäksi modernin tieteen mahdollisuuksille on asetettu vielä jyrkempi periaatteellinen raja sinne, missä objektivointi ja metodinen kohteeksi muuntaminen osoittautuvat jo periaatteessa sopimattomaksi lähestymistavaksi. Tällaisia ovat monet asiat, joita kohtaamme elämässä, ja myös jotkut asiat, joiden ainutkertainen merkitys on siinä, ettei niitä voi objektivoida ja kohteellistaa metodisesti.

Ensinnäkin on mainittava toinen ihminen, joka on yhtä lailla 'minä' kuin minä itsekkin. Filosofiasa tämä tunnetaan intersubjektiviisuuden transsendentaalisena ongelmana. Kuinka se, minkä lopullinen todistus voi löytyä vain itsetietoisuudesta ja mikä näin määrittänyt tietoisuutemme kohteeksi, voi olla jotain muuta kuin tiedollemme annettu kohde, olla jotakin itselleen, itsetietoisuus? Tämä ei ole vain legitimaation ongelma, joka tuottaa päänvaivaa transsendentaalifilosofian

edustajille. Juuri 'oleminen itselleen' näyttää sisältävän perimmäisen esteen, jota mikään havainnointi ei kykene murtamaan: perimmäisen mahdollisuuden tulla kohteeksi ja tavoittamattoman toiseuden. Kokemuksemme on kuitenkin aivan päinvastainen. Kahden ihmisen välillä toteutuu avautuminen ja tuttuus, jonka ansiosta toista ei koeta toisena eli rajoituksena 'itsekseni olemiselle', vaan oman olemiseni kasvuna, laajenuksena ja täydennyksenä – oman mieleni murtumana, jonka kautta opin tunnustamaan todellisuuden. Mitä tämä tuttuus sitten on?

Otetaan toinen esimerkki, joka johtaa myös suoraan modernin tieteellisyyden problematiikkaan. Tarkoitan ihmisen omaa kehoa. Kehossamme tapahtuvat prosessit, joihin terveytemme ja sairautemme perustuu, ovat tosin tieteellisen tutkimuksen kohde – lääketieteen ylpeyden aihe on, ettei siinä harjoiteta selittämätöntä parannustaitoa vaan etsitään tieteellisen tiedon pohjalta perusteltuja menetelmiä vaikuttaa ihmiskehoon ja harjoittaa parantumista lupaavaa hoitoa. Silti varsinainen ongelma on jotain muuta kuin lääkärin tietomahdollisuuksien rajat, joihin hän törmää usein kokiessaan toisen ihmisen kehollisuuden jonakin, mitä hän ei täysin pysty näkemään täydellisesti. Varsinainen arvoitus on pikemminkin siinä, että oma kehollisuus, joka kätkeytyy havainnoitsijalta niin täydellisesti, on jokaiselle perusteellisen tuttua – niin tuttua, että se koetaan lähes häiriöksi, jos se ylipäänsä vaatii huomiota osakseen. Jälleen on kysyttävä: mitä tämä tuttuus on? Se ei varmasti tarkoita itsetietoisuuden matalaa tai korkeaa astetta. Yhtä vähän kuin toinen ihminen, joka on minulle tuttu ja johon luotan, on minulle kohde, yhtä vähän oma ruumiini on minun kohteeni.

En ole valinnut näitä esimerkkejä tuttuudesta ja luottamisesta niin sattumanvaraisesti kuin miltä ehkä näyttää, jos ajattelemme sitä mittaamatonta syvyyttä ja ajattelulla tavoittamatonta tuttuutta, joka kannattelee meitä kaikkein arkisimmista tottumuksista aina kodin, äidinkielen ja lapsuuskokemusten lumoukseen. Esimerkit ovat kysymyksenasettelumme kannalta omalla tavallaan erinomaisia. Tuttuus, joka luonnehtii jokaisen suhdetta omaan kehoonsa, ei tarkoita vain toisen toiseuden kumoamista tai huomaamattomaksi tekemistä – tarkoitan toisen toiseutta, joka ilmenee tietoisuudellemme kehollisen määrittymisemme luonnonmukaisuutena. Koska kehomme on meille tuttu eikä vaadi huomiota osakseen tekemällä vastarintaa, se vapauttaa ja avaa meidät sille, mitä on. Vastaavasti yllä selvisi, että yksilön hyvinkin erilainen sopeutuminen inhimillisten ja yhteiskunnallisten suhteiden tuttuuteen on enemmän kuin pelkkä rajoitus eli pelkistäminen objektiiviseksi havainnoitsijaksi. Pikemminkin se opettaa meidät – tunnustamalla toisen – tunnustamaan todellisuuden, jopa kaukaisten aikojen ja vieraiden kansojen todellisuuden.

Näin lähestymme perimmäistä lähtökohtaa asiassa, jota voi nimittää 'teoriaksi': sen näkemistä, mitä on. Tämä ei tarkoita merkitykseltömällä tavalla tosiasiasia esillä olevan toteamista. Tieteissäkään ei 'tosiasiaa' määritellä pelkästään esillä olevaksi asiaksi tai asiantilaksi, joka voidaan todeta mittaamalla, punnitsemalla ja laskemalla. 'Tosiasia' on ennemminkin hermeneuttinen käsite, joka viittaa oletusten ja odotusten yhteyteen, tutkivan ja monisäikeisen ymmärtämisen yhteyteen. Vähemmän mutkikasta mutta sitäkin vaikeampaa on oman elämän käytännössä nähdä, mitä on – sen sijaan että näkisi vain sen, minkä toivoo olevan. Ennakkoluulojen perusteellinen karsiminen, jota metodinen tiede tutkijalta vaatii, lienee työläs urakka. Silti se on helpompaa kuin ylittää yksilön tai hänen ryhmänsä – ihmisryhmän, kansan, kulttuurin – itsetunnosta alati kumpuavat harhakuvat ja nähdä, mitä on. Tässä piilee kaiken vallankäytön salaisuus, vallan pirullisuus ja sen vastakohta eli poliittisen perustuslain viisaus.

On nähdäkseni suureksi avuksi palauttaa mieliin sanan 'teoria' (*theoria*) alkuperäinen, kreikkalainen merkitys. Se tarkoittaa havainnoimista, vaikkapa tähtikuvioiden havainnointia, katsojana olemista, esimerkiksi näytelmän katsomista, tai juhlakulkueeseen osallistumista. Se ei merkitse pelkkää 'näkemistä', jossa todetaan esillä olevia asiainiloja tai tallennetaan informaatiota. *Contemplatio* ei koske mitään tiettyä olevaa vaan tiettyä aluetta. *Theoria* ei tarkoita niinkään yksittäistä hetkellistä toimintaa vaan paremminkin tarkastelijan asennetta, asemaa ja olotilaa. Se on 'mukana-olemista' osuvassa kaksoismerkityksessä tarkoittaen toisaalta läsnäoloa, toisaalta sitä, että läsnäolija on asiassa 'täysin mukana'. Näin on esimerkiksi rituaalisen menon tai seremonian osanottaja, kun hän yhtyy rituaaliin tai seremoniaan. Tähän sisältyy aina, että hän ottaa osaa samaan asiaan

mahdollisten muiden osanottajien kanssa. 'Teoria' ei ole siis ensisijaisesti suhtautumista, jolla kohde vallataan tai selitetään omaa käyttöä varten. Se on tekemisissä ihan muun kuin kohteiden kanssa.

Asiat voivat olla hyviä kahdesta olennaisesti erilaisesta syystä. Toiset ovat sellaisia, että yritämme hankkia ne käyttäksemme niitä – ja käyttää niitä, kun olemme saaneet ne haltuumme. Niiden luonteeseen kuuluu, ettei ihmisellä voi olla sitä, minkä toinen omistaa ja ottaa käyttöön. Ne ovat hyödykkeitä, jotka on jaettava, ja moderni valtionhallinto ponnistelee, jotta ne jaettaisiin oikeudenmukaisesti. On myös toisenlaisia hyviä asioita. Kun ne kuuluvat jollekulle, ne voivat kuulua myös muille. Itse asiassa ne eivät kuulu kenellekään ja ovat siksi jokaiselle jotain, johon hän on osallisena. Augustinus kuvaa näiden kahden 'omistamistavan' eroa verbien *uti* ja *frui* vastakohtalla: hän tarkoittaa toisaalta käyttämistä ja kuluttamista, toisaalta itsessään hedelmää kantavaa suhtautumista. Jälkimmäinen tarkoitti Augustinukselle Jumalaan suuntautuvaa kontemplaatiota, kun taas maailmaan kohdistuvaa tiedonhalua hän piti pelkkänä uteliaisuutena. Tällaisia ovat kuitenkin kaikki muutkin suhtautumistavat, joissa ihminen ei suuntaa katsettaan hyödylliseen vaan suhtautuu 'puhtaan teoreettisesti', eli kaikki taiteeksi ja tieteeksi kutsumamme alat, joskaan eivät vain ne. Kun pidämme jotain 'kauniina', emme kysy »Miksi?» tai »Mitä varten?» Näyttäisikö ihmiselämä vielä inhimilliseltä, ellei se olisi osallinen tällaisesta 'teoriasta'?

Onko liian romanttista puhua teoriasta kuin elämänvoimasta, joka osallistaa kaikki ihmiset? Ei tarvitse olla virkaa hoitava teorian ylistäjä tietääkseen, ettei teoria ole vain käytännön välittömässä palveluksessa. Tarvittiin vuosituhansien oppimisprosessi, kun ihmiskunta vähitellen paransi elinmahdollisuuksiaan hankkimalla jatkuvasti uusia kokemuksia ja kehittämällä uusia kykyjä lähtien tulen käyttämisestä puolustuskeinona, lämmön lähteenä ja tekniikan alkuna. Silti teoreettisen tietoisuuden herääminen ja tieteen kehkeytyminen kärkkäästi kyselevässä, älykkäässä kreikkalaiskansassa ei ollut itsestään selvä seuraus tästä kehityksestä. Muut korkeat ja kypsät kulttuurit, jotka eivät olleet vähääkään kreikkalaisia jäljessä, eivät näet ottaneet askelta teoreettiseen tieteseen.

Eikö silti ole hupaisaa lukea, kuinka muuten niin asiallinen Aristoteles ajatteli teoreettisen tiedon syntyneen? Sen ajan näkemyksen mukaan siitä tuli kiittää egyptiläisiä, koska heidän papistonsa oli vapautettu työstä välttämättömyyksien turvaamiseksi ja saattoi käyttää vapaa-aikansa teoreettisiin harrastuksiin. Mutta riittääkö tämä pragmaattinen malli, jonka mukaan ensin on hankittava välttämättömyydet ja vasta sitten voi vaalia tarpeettomia ja kauniita asioita?

Ihannevaltiollaan Platon osoitti havainnollisesti saman, mitä koemme nykyisessä sivilisaatiossamme hätkähdyttävästi: tarpeet ja toiveet avaavat sinänsä rajattoman näköalan. Valtio, jossa vallitsee autuas sopusointu tarpeiden ja niiden tyydyttämisen välillä, ei enää ole inhimillinen valtio. Tarpeet näet lisääntyvät itsestään. *Hedone*, tarpeiden tyydytyksen tuottama mielihyvää on yksi *apeironin* eli äärettömän alalaji.

Tieto itsestämme estää meitä pitämästä inhimillisten tarpeiden täydellistä tyydyttämistä ennakkoehtona, jonka täyttäminen vasta teki teorian mahdolliseksi. Mutta ei siinä kaikki. Myös historiantutkimus osoittaa havainnollisesti saman, mikä näkyy maailmassamme varsin räikeästi: tarpeet ja toiveet ovat sinänsä rajoittamattomissa. Kuitenkin mitä enemmän arkeologiset kaivaukset avaavat meille ihmisen esihistorian ensimmäisiä vuosituhansia, sitä selvemmin tajuamme, ettei pelkkä hengissä selviytyminen ollut ihmiskunnan varhaisillekaan sukupolville kaikki kaikessa. Hautajaisriitit ovat aina saatelleet ihmiskuntaa. Mitä ne sitten tarkoittavatkin, mikä vastalause kuolemalle tai kuoleman tunnustaminen ja hyväksyminen niihin sisältyykin – joka tapauksessa haudoista esiin kaivetut uhrilahjat kielivät aina uudesta ja yllättävän koristeellisesta yltäkylläisyydestä ja turhuudesta, joka ei rajoitu vain välttämättömään. Luonnon kulttuurihistoriaksi ja kulttuurin syntyteoriaksi, joista Aristoteleen kirjoitukset todistavat selittäessään kauneutta ja puhtaasti teoreettista myöhäisellä papiston joutilaisuudella, sisältää ilmiselvästi rajoitettuja valistuksellisia piirteitä.

Tällä pikaisella historiallisella hahmotelmallaan Aristoteles kuitenkin haluaa perustella oikeastaan jotain muuta ja enemmän. Ihmiselämä tahtoo 'hyvää'. Kuten kaikki elävät olennot, myös

ihminen pyrkii säilymään hengissä. Ajatus selviytymisestä kuuluu häneen itsestään, mutta hän ajattelee myös itse. Jokainen kyselee itseltään, kuinka hänen tulisi elää. Hän etsii täyttymystään onnellisessa elämässä. Tämä ei tarkoita vain erilaisia hankintoja ja menestyksestä toimintaa, vaan myös omistautumista sille, mitä on, mitä voidaan nähdä ja mikä on kaunista katseltavaa. Tietävien ihmisten suuri mestari, joka perusti kahdeksi vuosituhanneksi oman fysiikkansa (monessa suhteessa niin väärän, monessa niin inhimillisen fysiikan), kehitti kyllä ensimmäisenä käytännöllisen filosofian, joka paljastaa järjestyksen myös ihmisen käytännön puuhissa, ja tutki ensimmäisenä poliittis-yhteiskunnallisen elämän valtiomuotoja. Kuitenkaan hän ei myöntänyt teoreettisen elämänihanteen olevan ensisijaista sen vuoksi, että olisi halunnut mukautua vallitsevaan näkemykseen tai olisi ollut epäjohdonmukainen. Hän ei voinut tarkoittaa, että ihminen voisi viettää kontemplatiivista elämää, ikään kuin tämä ei aina olisi sidottu kehoonsa ja kietoutunut käytännöllis-poliittisiin suhteisiin, joissa hänen on käytännössä keskitettävä ajatuksensa olennaiseen ja totuuteen. Emme voi valita, olemmeko jumalia vai ihmisiä, ja ihmisinä emme ole kuin aina valpas jumaluus, vaan kehollisia luonnonolentoja. Ihminen on aina ihminen muiden ihmisten joukossa, yhteisöllinen olento, ja vain tästä ihmisenä olemisen käytännöstä hän voi – silloin tällöin, vain hetkeksi – suuntautua puhtaaseen tietoon.

Ratkaistaanko näin myös Aristoteleen teologian vanha ongelma, joka piilee siinä, ettei jumalan 'ajattelu' voi kohdistua muuhun kuin itseensä, vaikka ajattelu on aina jonkin ajattelua ja vain siinä sivussa tietoisuutta itsestään? Jos ajattelu (*noein*) tarkoittaa teoreettista tarkastelua (*theorein*), ei ole mielekäästä kysyä, mikä voi olla tällaisen kontemplaation kohde. Tapa omistautua sille, mitä on, on meille täälläolomme korkein täyttymys – ei itsetietoisuus vaan elämän huipentuma, jota kreikkalaiset nimittivät *theoriaksi* ja jonka pysyvä läsnäolo tarkoitti heille jumaluutta.

Ei olisi vaikea osoittaa, kuinka vielä nykyinenkin tiede edellyttää tämän teorian käsitteen. Mutta mihin olemmekaan päätyneet? Kun palaamme näin ihmisen perustuksiin, olemmeko enää ylimalkaan tekemisissä teorian vai paremminkin käytännön kanssa – niiden kokemusten kanssa, joita ihmisellä on, kun hän on tekemisissä muiden ihmisten ja sellaisten asioiden kanssa, joita emme taatusti nimitä teoreettisiksi? Kuinka asia oikein on? Onko teoria loppujen lopuksi käytäntöä, kuten jo Aristoteles tähdensi? Vai onko käytäntö, jos se vain on todella inhimillistä käytäntöä, samalla teoriaa? Jos se on inhimillistä, niin eikö se ole katseen suuntaamista itsestä pois päin ja toisen tarkkaa katselemista – abstrahoinnista itsestä ja toisen tarkkaa kuuntelemista? Näin elämä on teorian ja käytännön ykseys, joka on jokaiselle mahdollisuus ja tehtävä. Katse suunnataan itsestä pois päin ja katsellaan sitä, mitä on – näin tekee sivistynyt, etten sanoisi jumalallinen tietoisuus. Sen ei tarvitse olla tieteen sivistämä tai tiedettä varten sivistetty tietoisuus, vaan ainoastaan inhimillisesti sivistynyt tietoisuus, joka on oppinut ajattelemaan muidenkin näkökohtia ja etsimään keskinäistä ymmärrystä siitä, mikä on yhteistä ja mitä tarkoitetaan.

Mitä teorian ylistyksestämme on siis tullut? Käytännön ylistystä? Kuten yksilön täytyy jatkuvasti jäsentää teoreettista tietoaan takaisin käytännön elämän tietonsa yhteyteen, koska hän tarvitsee asiantietoa, samoin on tehtävä myös tieteen varaan perustuvan kulttuurin. Sen elinehto on, ettei sivilisaatiokoneiston rationaalinen järjestely muodostu itsetarkoitukseksi vaan mahdollistaa elämän, jonka ihminen voi hyväksyä. Kaikki käytäntö tarkoittaa viime kädessä sitä, mikä viittaa käytännön ylitse.