

FENOMENOLOGIA, HERMENEUTIikka JA FENOMENOGRAFINEN TUTKIMUS

Johdanto

Hermeneutiikka ja fenomenologia ovat molemmat filosofisia suuntauksia, joilla on oma perinteensä ja lähtökohtansa. Niiden historiassa löytyy yhtymäkohtia, mutta niiden välillä on olemassa perustavanlaatuisen jännite tai ristiriita. Fenomenologia määritellään yleisellä tasolla tutkimukseksi ilmiöiden olemuksista ja hermeneutiikka tulkinnan opiksi. Koska niin sanotussa fenomenologisessa metodissa painostetaan kokemuksen analysointiin, on ihmistieteellisessä tutkimuksessa ajateltu, että kokemuksen empiirisessä tutkimuksessa on luontevaa ottaa lähestymistavaksi fenomenologia.

Kun tutkimuksen kohteena on ymmärrys, ajatellaan, että hermeneuttinen tutkimusote sopii siihen parhaiten. Kokemus ja ymmärtäminen ovat kuitenkin niin fenomenologisen kuin hermeneuttisen tutkimuksen kannalta keskeisiä elementtejä. Tutkimusta ei tee fenomenologiseksi pelkästään se, että tutkitaan kokemusta ja vastaavasti tutkimusta ei tee hermeneuttiseksi pelkästään se, että tutkitaan ymmärrystä ja tulkintaa. Fenomenografia taas empiirisenä tutkimusotteena ei nimestään huolimatta ole fenomenologian haara tai sen käytännön sovellus. Sillä on kuitenkin yhteys sekä fenomenologiaan että hermeneutiikkaan. Fenomenografista tutkimusotetta käyttävä tutkija on syytä tuntea fenomenografian filosofinen konteksti, jotta tutkimus olisi tasokas ja uskottavaa (ks. Huusko & Paloniemi 2006, 170)

Fenomenologian varsinaisena isänä ja perustajan voidaan pitää filosofi Edmund Husserlia. Hans-Georg Gadamer taasen tunnetaan filosofisen hermeneutiikan perustajana. Martin Heidegger asettuu näiden kahden saksalaisen filosofin väliin, ollen Husserlin oppilas ja Gadamerin opettaja. Näiden kolmen edustamat ja kehittämät filosofiat eivät kuitenkaan ole nähtävissä yhtenäisenä jatkumona toisesta toiseen, vaan jokainen edustaa omaa filosofista ajattelu tapaa. Hermeneutiikan ja fenomenologian välillä on yhteys, mutta se on monimutkainen ja vaatii rajauksia ja määritelmiä niin hermeneutiikkaan kuin fenomenologiaan. Siksi esimerkiksi Max van Manenin (1990) kehittämä hermeneuttis-fenomenologinen tutkimusote on erittäin kunnianhimoinen ja sisäisesti jännitteinen (ks. Kakkori 2009a).

Erityisesti saksankielisellä alueella fenomenologiaa on kehitetty kasvatustieteen alalla metodiksi. Esi-merkkeinä mainittakoon Alois Fisher, Rudolf Lochner, Käte Meyer-Drawe, Wilfried Lippitz, Wolfgang Sünkel, Klaudia Schultheis ja Klaus Prange. Fisher ja Lochner kehittivät jo ennen II maailmansotaa deskriptiivisen pedagogiikan koulukunnan Husserlin fenomenologian pohjalta. Fisherin pyrkimyksenä oli konstruoida kasvatukselle ehdoton perusta ja kuvaus puhtaasta kasvatustilanteesta. Deskriptiivinen pedagogiikka erosi kuitenkin nopeasti husserlilaisesta fenomenologiasta ja kehittyi Lochnerin toimesta positivistisen kasvatustieteen suuntaan. (Siljander 1991, 1.) Meyer-Drawen tuoreempi fenomenologinen kasvatustiede on vaikuttanut fenomenografian teoriaan (Kroksmark 2007).

Ference Martonin perustamana fenomenografinen tutkimusote sijoittuu filosofiselta perustaltaan fenomenologian ja hermeneutiikan välimaastoon. Marton itse on useasti tuonut esille fenomenografisen

tutkimuksen eroa empiirisestä fenomenologisesta tutkimusmetodista. Michael Uljens on taas halunnut lähentää fenomenografiaa Husserlin fenomenologiaan ja tarkoituksella ikään kuin uinut vastavirtaan fenomenografisessa liikkeessä. Hermeneutiikkaan fenomenografian yhteys on luontainen, koska onhan fenomenografian ideana tutkia ihmisten ymmärtämistapoja sekä käsityksiä oppimisprosesseista, jotka ovat myös ymmärtämisprosesseja. Väitteemme artikkelissa onkin, että fenomenografian yhteys hermeneutiikkaan on merkittävämpi ja hedelmällisempi kuin fenomenologiaan. Heideggerin filosofiaan on puolestaan monella fenomenografilla Gloria Dall'Alban (2009) tavoin kiinteä intressi. Artikkelissamme pohdimme Husserlin fenomenologian, Heideggerin filosofian ja Gadamerin filosofisen hermeneutiikan suhdetta ja mahdollista antia fenomenografialle.

Mitä on fenomenologia?

Kysymykseen, mitä on fenomenologia, voi yrittää lähteä vastaamaan kahdella tavalla. Yksi tapa on kääntyä niin sanotun fenomenologisen liikkeen puoleen, jolloin korostetaan sitä, että fenomenologia olisi mahdollista määritellä kehittyväksi ajatteluperinteeksi filosofian historiassa (Spiegelberg 1982). Vaikutena tässä on, se että filosofian historiassa fenomenologiaa on käytetty hyvin erilaisissa merkityksissä. Toinen tapa on ymmärtää fenomenologia omana filosofisena oppina tai suuntauksena, jolla on oma tutkimuksen alansa nimittäin tietoisuus, minuus ja kokemus.

Fenomenologisen suuntauksen oppi-isänä voidaan pitää Edmund Husserlia. Fenomenologian tehtävä on Husserlin mukaan antaa uusi perusta niin tieteelle kuin filosofiallekin. Hän kehitti fenomenologian käsitettään vähitellen ja uudelleen muotoillen sitä koko elämänsä ajan. Häneltä on löydettävissä erilaisia fenomenologian määritelmiä ja muotoja deskriptiivisestä fenomenologiasta geneettiseen ja transsendentaaliseen fenomenologiaan. Yleisesti kuvaten husserlilaista fenomenologiaa voisi sanoa, että se on filosofian tutkimussuuntaus, joka pyrkii tutkimaan tietoisuuden rakenteita havaintokokemuksessa.

Husserl piti merkittävämpänä saavutuksenaan kehittämänsä reduktiota eli niin sanottua sulkeistamista. Hän piti itsekin reduktiota hyvin problemaattisena asiana fenomenologiassa ja työsti käsitettään jatkuvasti. Husserlin kuuluisan sloganin mukaan meidän on palattava ”asioihin itseensä”, ”Zu den Sachen selbst” (Husserl 1984, 24). Slogan viittaa Husserlin pyrkimykseen ottaa uusi lähestymistapa konkreettisesti koettuun ilmiöön, lähestymistapa, joka on mahdollisimman vapaa käsitteellisistä ennakkoluuloista ja asenteista. Husserlin pyrkimys oli saattaa loppuunsa filosofian uudistaminen tieteeksi, joka perustuu absoluuttiselle perustalle (Husserl 1999, 1). Fenomenologian päämäärä sai selkeän muotoilun ensimmäisen kerran Husserlin *Logos*-lehden artikkelissa *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1981a), jossa hän käsittelee kahta näkemystä, joita ei voi hyväksyä, nimittäin historismia (kaikki on historiallista ja relativistista) ja naturalismia (luonnontieteellinen maailmankuva objektiivisine totuuksineen).

Reduktio on fenomenologinen väline, johon pitää olla perehtynyt, ennekuin voi harjoittaa Husserlin tarkoittamaa fenomenologiaa. Yksinkertaistettuna ja tiivistettynä reduktio tarkoittaa muutosta tavallisesta yksinkertaisesta asenteesta eli *luonnollisesta asenteesta* maailmassa kohdattavien objektien suhteen reflektiiviseen (filosofiseen) asenteeseen (Husserl 1995, 35): ”Asetamme nyt vastakkain luonnollisen ja filosofisen ajattelun. Kun reflektio tiedostuksen ja sen kohteen suhteesta herää, avautuu pohjattoman syviä vaikeuksia. Luonnollisen ajattelun itsestään selvin asia, tiedostus, osoittautuukin äkkiä mysteeriksi.” Tämä tiedostuksen mysteeri ei Husserlin mukaan aukea luonnolliselle ajattelulle vaan tarvitaan filosofista tiedostuksen eli tietoprosessin kritiikkiä. Siinä käytetään apuna reduktioita.

Husserlin fenomenologinen tiedostuksen kritiikki lähtee kartesiolaisesta metodisesta epäilystä. Husserl pyrki löytämään puhtaan lähtökohdan tutkimukselleen samalla tavalla kuin filosofian klassikko René Descartes, joka esitti, ettei voi olla mistään muusta varma kuin omasta olemassaolostaan. *Cogito ergo sum – Ajattelen, siis olen*. Samoin kuin Descartes, ei Husserlkaan epäillyt maailman olemassaoloa. Kysymys on niin sanotusta metodisesta epäilystä. Husserl halusi päästä irti kaikista maailmaa koskevista ennakoasetuksista ja sen vuoksi sulkeisti maailman olemassaolon kääntyen tietoisuuteen ja siihen, miten asiat ilmenevät meille tietoisuudessa. Tosin sanoen maailman olemassaolo sulkeistetaan – ei kiistetä vaan hyllytetään. Reduktio on Husserlin luova tapa soveltaa kartesiolaista metodista epäilyä.

Reduktioista voidaan puhua kolmella tasolla, joita kaikkia voi kutsua fenomenologisiksi reduktioiksi. Erityisesti kuitenkin fenomenologisella reduktiolla tarkoitetaan ensimmäistä maailman pois sulkeistavaa reduktiota. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki mitä kohtaamme tulevat ilmiöksi, jotka tiedetään ja kohdataan tietoisuudessa. Käännyttään pois maailmasta siihen, mitä tietoisuudelle siintyy. (Spiegelberg 1984, 119; Juntunen 75.) *Fenomenologian ideassa* Husserl kuvaa tätä ensimmäistä reduktiota seuraavasti (Husserl 1995, 59): ”Reduktiossa suljetaan pois tai asetetaan yhdentekeväksi, nollataan tietoteoreettisesti kaikki mukana oleva transsendenssi [ulkoinen olemassaolo; RH & LK]. Näin toimiessani minkään transsendenssien eksistenssi ei liikuta minua, uskoimpa niihin tai en: ei ole oikea hetki esittää arvioita transsendenssien eksistenssistä, se jää täysin laskuista.” Ulkoisten fyysisten olemassaolojen lisäksi tässä reduktiossa sulkeistetaan muut egot (minuuden), egojen sosiaalisuus, kulttuuri sekä kaikki minuutta konkreettisesti ympäröivä elämisaailma. Näin jäljelle jää vain olemisen ilmiö eikä yksittäisten seikkojen olemisia. (Husserl 1999, 19.)

Kun kartesiolaisittain on kaikki minän ulkoiset olemassaolot metodisesti sulkeistettu päästään toiseen reduktioon, joka on *eideettinen reduktio*. Siinä tietoisuus erilaisten toimien kautta saavuttaa olemuksen eli *eidoksen*. Tässä vaiheessa tietoisuus muodostaa ykseyden siitä moneudesta, mitä on annettu tietoisuudelle. Ykseys on se, mikä on kohteessa muuttumatonta. Esimerkiksi, sen mikä tekee puusta puun, sen muuttumattoman puumaisuuden, puun eidoksen. Yksinkertaistettuna puun olemus tavoitetaan, kun kaikki epäolennaiset ja muuttuvat piirteet sulkeistetaan. Näitä piirteitä voi olla esimerkiksi puun koko, lehtien muoto tai värisävy ja rungon paksuus. Toisin sanoen puun lehtien muoto ei määrää sitä onko se puu vai ei. (Juntunen 1986, 74–75.)

Kolmas reduktio on transsendentaalinen reduktio, jonka kautta meillä on pääsy niin sanottuun transsendentaaliseen egoon tai puhtaaseen tietoisuuteen, jolle kaikki mitä on, on objektina. Fenomenologian tehtäväksi tulee kuvata ja tutkia miten tämä puhdas tietoisuus tosiasiallisesti toimii. (Juntunen 1986, 70 – 74.) Kirjoituksessaan *Cartesian Meditanion* Husserl (1999, 25) puhuu tässä yhteydessä *fenomenologisesta epochésta*. Sen avulla päästään puhtaan transsendentaaliseen minään, joka on kaiken minuuden tekemän tiedoitsemisen varsinainen subjekti: ”Fenomenologisen epochén avulla minä redusoin minun luonnollisen ja inhimillisen egoni sekä psyykkisen elämäni... minun transsendentaalis-fenomenologiseen egoon, transsendentaalis-fenomenologiseen itse-kokemukseen... tämä maailma kaikkine objekteineen, minä sanon, saa koko mielensä ja eksistentiaalisen statuksensa, – joka sillä on minulle – minusta itsestäni, minusta transsendentaalisena egona, egona, joka paljastuu vain transsendentaalis-fenomenologisessa epochéssa. ”

Fenomenologia näin ollen tutkii ja kuvaa olevan aluetta, jolle ei yllä empiirinen tarkastelu, vaan ainoastaan fenomenologinen kuvaus. Transsendentaalinen ego saa tietyissä kohdin Husserlin tuotantoa hyvinkin kummalliselta kuuluvia määritelmiä. Husserl esimerkiksi väittää että transsendentaalinen ego olisi olemassa vaikka koko maailma tuhoutuisi. (Juntunen 1986, 70–74; Natason 1973, 65–66.)

Reduktion lisäksi on käsiteltävä lyhyesti Husserlin käsitettä elämismaailma (Lebenswelt). Husserl (1981b) otti varsinaisesti käyttöön käsitteen elämismaailma keskeneräiseksi jääneessä teoksessaan *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Tätä käsitettä käytetään monissa fenomenologisissa ja useissa hermeneuttis-fenomenologisissa tutkimuksissa. Useat Husserlin seuraajista ovat sen ottaneet käyttöönsä kuten Merleau-Ponty, mutta käyttäen sitä omassa merkityksessään. Käsite on erittäin kiinnostava mutta epäselvä. Husserlin fenomenologian päätehtävä oli tähän saakka ollut ylittää reflektiolla ja reduktioilla elämismaailmallinen luonnollinen asenne, joka esti pääsemästä asioihin itseensä. Nyt kuitenkin kaiken lähtökohdaksi tulee elämismaailma (ks. Derrida 2008, 141 – 143). Kysymys onkin, kuinka elämismaailma ja luonnollinen asenne suhtautuvat toisiinsa? Monet pitävätkin elämismaailman käsitettä sovittamattoman aikaisempaan Husserlin filosofiaan nähden. Elämismaailmalla tarkoitetaan yleisellä tasolla jonkinlaista suoraa ja välitöntä suhdetta maailmaan erotettuna tieteellisestä objektiivovasta suhteesta maailmaan. Määrittelyt kuitenkin yleensä jäävät tähän, jonka jälkeen lähdetään hakemaan apua viittaamalla milloin Husserliin, Heideggeriin tai Merleau-Pontyyn. Edessä on kuitenkin yleensä vaikeuksia, kuten jo edellä esitetty Husserlin filosofian lyhyt esittely näyttää. (Zahavi 2003 ja Carr 1981, xxxvii – hl.)

Husserlin oppilas Martin Heidegger ei käyttänyt elämismaailman käsitettä, vaan hän sen sijaan esitti fenomenologiansa olevan perustavalla tavalla hermeneutiikkaa. Heidegger painotti uudestaan ja uudestaan pitkin uraansa, kuinka tärkeä Husserlin filosofia hänelle oli. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kirjoittaa (Heidegger 2000, 62): ”Seuraavat tutkimukset ovat tulleet mahdolliseksi vain Edmund Husserlin asettamalta perustalta.” Heideggerille fenomenologialla on vain yksi tehtävä: kysyä ja selvittää filosofian keskeisintä kysymistä, kysymystä olemisesta. Olemisessa ja ajassa Heidegger esittää ainoastaan valmistelevan selvityksen siitä, mitä fenomenologia on. Hänen mukaansa ymmärtäessämme fenomenologian olemiskysymyksen kontekstissa on se silloin ontologiaa. Sama väite on löydettävissä myös muualta (Heidegger 1975, 27): ”Fenomenologia on nimi ontologian metodille.”

Olemisessa ja ajassa Heidegger mukaan olemiskysyminen vaatii Daseinin. Daseinin käsite vastaa ihmistä, mutta vain hyvin rajatussa merkityksessä. Daseinilla on kyky kysyä omaa olemistaan olevana ihmisen erityisenä olemisen muotona. Näin ollen Heidegger ei tee antropologiaa eli ei tutki ylipäätään ihmistä. Olemisen kysyminen kääntyy Daseinin kysyessä olemista aina takaisin kysyjän olemiseen. Tämä on heideggerilaisen hermeneutiikan ja fenomenologian ydintä. Hän näkee Daseinin fenomenologian olevan hermeneuttista perustavalaatuissa mielessä. Teoksessaan *Grundprobleme der Phänomenologie* (1975) ei Heidegger selvitä paljoakaan enempää varsinaisesti sitä, mitä fenomenologia on. Hän esittää lyhyesti fenomenologisen tutkimuksen kolme peruselementtiä, jotka ovat reduktio, konstruktio ja destruktio. Selvitän tässä nyt ainoastaan reduktion käsitettä, koska se on Husserlin keskeinen käsite. Husserlille fenomenologinen reduktio on menetelmä fenomenologisen näkökyvyn johtamiseksi tästä jokapäiväisestä ihmisten ja asioiden maailmasta, – eli luonnollisesta asenteesta, – takaisin tietoisuuden transsendentaaliseen elämään ja kokemuksiin, joissa oliot konstituoidaan tietoisuuden korrelaateina. Heideggerille fenomenologinen reduktio merkitsee fenomenologisen tarkastelun johtamista olevan ymmärtämisestä, olevan olemisen ymmärtämiseen (Heidegger 1975, 29). Heideggerin pääargumentti on, että olemisen kysyminen on joko unohdettu kokonaan tai muutettu kysymykseksi olevasta entiteettinä. Heideggerille fenomenologinen reduktio tarkoittaa tarkastelun siirtämistä olevista olemiseen. Heideggerin fenomenologiaa ei voi siirtää suoraan tutkimusotteeksi, koska se keskittyy filosofisen olemiskysymyksen ongelmaan. Heideggerin fenomenologia on kuitenkin vaikuttanut moniin teoreetikoihin, mutta heidän tulkintansa ovat yleensä jo kaukana Heideggerista.

Mitä on hermeneutiikka?

Yleinen hermeneutiikan määritelmä on, että hermeneutiikka on tulkitsemista. Nykyään voimme löytää erilaisia hermeneutiikan määritelmiä Raamatun eksegetiikasta aina radikaaliin hermeneutiikkaan. Modernista hermeneutiikasta on löydettävissä kuusi erilaista määritelmää (Ricoeur 2008, 53 — 71), jotka voidaan esittää myös hermeneutiikan historiallisina vaiheina. Seuraamme tässä Richard Palmerin esitystä (Palmer 1969, 33):

1. Raamatun eksegetiikan teoria
2. Yleinen filologinen metodologia
3. Lingvistiikka, lingvistinen ymmärtäminen
4. Ihmistieteiden (*Geisteswissenschaft*) metodologinen perusta
5. Olemassaolon fenomenologia ja eksistentiaalinen ymmärrys
6. Tulkinnan teoria, jolla pyritään myyttien ja symbolien taakse.

Nämä eivät ole ainoastaan historiallisia vaiheita, vaan myös osittain käytössä olevia määrityksiä, joilla on erilainen lähtökohta ja lähestymistapa hermeneutiikkaan.

Hermeneutiikka on yleisimmin ja pisimpään tunnettu pyhien tekstien kuten *Uuden ja Vanhan Testamentin*, *Talmudin* ja *Koraanin* eksegetiikkana, joka sai alkunsa 1700 -luvulla. Eksegeesi teknisenä terminä tarkoittaa ”merkityksen ulos vetämistä” annetusta tekstistä. Eksegeesin vastakohtana voidaan nähdä eisegeesi, (kreik. *eisegesis*), joka tarkoittaa subjektiivista oman tulkinnan lukemista mukaan tekstiin. Hermeneutiikka eksegeesinä tarkoittaa tekniikka, jonka avulla saavutamme objektiivisesti sen merkityksen, mitä kirjoittaja todella on tarkoittanut. Raamatun eksegetiikassa pyritään löytämään oikea tulkinta sille, mitä kirjoittajat ovat tarkoittaneet Jumalan sanana.

Hermeneutiikan toiseen vaiheeseen kuuluvat filologit Friedrich August Wolf (1759–1824) ja Friedrich Ast (1778–1841). He laajensivat hermeneutiikan koskemaan Raamatun eksegetiikasta myös muita tekstejä. Astilta löytyy tiettyjä hermeneutiikan peruskäsitteitä ja ideoita, kuten hermeneuttinne kehä ja osan suhteen kokonaisuuteen. Wolf puolestaan painotti historiallisen tiedon merkitystä ja sitä, että tulkitsijalla pitäisi olla mahdollisemman paljon historiallista tietoa. Hän näki myös, että hermeneuttiseen tulkintaan kuuluu kaksi osaa tekijää: ymmärtäminen (*verstehen*) ja selittäminen (erklären). (Palmer 1969, 78–82.)

Friedrich Schleiermacher edustaa lingvistisen ymmärtämisen vaihetta hermeneutiikassa. Schleiermacher puhuu yleisestä hermeneutiikasta (*allgemeine Hermeneutik*), jonka periaatteita voidaan soveltaa kaikkeen kielelliseen tulkintaan. Hänelle hermeneutiikka on ymmärtämisen taitoa, joka on luonteeltaan dialogista kuulijan ja puhujan välillä. Näin ollen hermeneutiikasta tulee kuuntelemisen taitoa. Sitä, että kuulija ymmärtää puhujan tarkoittaman merkityksen, kuvaa hän mysteerin kaltaiseksi. Hermeneuttisen kehän muodostaa osien ja kokonaisuuden dialektinen vuorovaikutus, jonka päämääränä on saavuttaa se mitä puhuja on todella tarkoittanut. Tälle kehälle täytyy hypätä, jotta voimme ymmärtää kokonaisuuden ennen kuin ymmärrämme osat ja päinvastoin. Schleiermacherin merkitys hermeneutiikalle oli se, että hermeneutiikka laajeni teologiaa tai kirjallisuutta koskevaa ymmärtämisen oppia koskemaan kaikkea kielellistä ilmaisua ja sen ymmärtämistä. (Palmer 1967, 90–92.)

Wihelm Diltheyn (1833–1911) päämääränä oli kehittää hermeneutiikasta metodi ihmistieteille (*Geisteswissenschaft*). Ihmistieteet voidaan ymmärtää laajasti humanistisina tieteinä, joiden kohteena on

inhimillinen toiminta yhteiskuntatieteistä kasvatustieteeseen ja taidetta koskeviin oppialoihin. Metodi olisi yhtä pätevä tai jopa pätevämpi kuin luonnontieteissä vallalla olevat metodit. Dilthey tunnetaan slogaanistaan: ”Luontoa me selitämme, mutta sielunelämää ymmärrämme” (Dilthey 1924). Ymmärtäminen oli Diltheyn hermeneutiikan mukaan kehämäistä ja historiallista. Ymmärtämiselle ei löydy alkua tai loppua, koska ymmärtämisen prosessin kaikissa vaiheissa ymmärtäminen on suhteessa niin siihen mitä on jo ymmärretty kuin siihen mitä tullaan ymmärtämään. Dilthey perustaessaan hermeneutiikkaansa otti myös käyttöön käsitteen, jolla on suuri merkitys 1900 -luvun fenomenologialle, nimittäin elämyksen käsitteen - *Erlebnis*. Sakan kielessä elämystä tarkoittava *Erlebnis* ja kokemusta tarkoittava *Erfahrung* käännetään englanniksi käsitteellä *experience*. Käsite *Erlebnis*, käännettiin kahden sanan yhdistelmällä: *lived experience*. Kyseinen termi yleistyi myöhemmin niin fenomenologisessa kuin tutkimuksessa, joka kutsuu itseään fenomenologis-hermeneuttiseksi tutkimukseksi. Elämys on kuitenkin Diltheylle hermeneutiikkaan kuuluva käsite, joka tarkoittaa merkityksen muodostumista. Elämys on historiallinen eli aikaan sidottu, jonka vuoksi se muuttuu koko ajan. Ymmärrämme nykyistä menneen ja tulevan hermeneuttisen kehän horisontista käsin. Kokemus *erlebniksenä* edustaa suoraa suhdetta elämään ja on edeltävä subjektin ja objektin erolle. (Palmer 1967,190 – 191.)

Kaksi kuuluisinta hermeneutiikan edustajaa, jotka kytkevät hermeneutiikan fenomenologiseen olemassaoloon ja sen ymmärtämiseen ovat Martin Heidegger ja Hans-Georg Gadamer.

Martin Heidegger sai vaikutteita hermeneutiikkaansa niin Schleiermacherilta kuin Diltheyltäkin. Olemisessa ja ajassa hermeneutiikka ei tarkoita kuitenkaan tekstien tulkinnan teoriaa tai tulkintaa itseään, eikä se myöskään ole ihmistieteiden metodologiaa. Hermeneutiikka on ennen kaikkea yritys määrittellä tulkinnan luonne hermeneuttiselta pohjalta. Olemisessa ja ajassa määrittellen Daseinin fenomenologia hermeneutiikaksi, jolloin koko kirjaa voidaan kutsua Daseinin hermeneutiikaksi ja fenomenologiaa kyseisessä teoksessa hermeneuttiseksi fenomenologiaksi (Heidegger 2000, 61). Heideggerin tarkoitus ei ole todistaa hermeneuttisen kehän olemassaoloa, vaan ennen kaikkea osoittaa kehämäisen ymmärryksen merkitys ontologialle, olemisen ymmärtämiselle. Kehä ei ole ongelma vaan mahdollisuus ymmärtää olemista:

”Ratkaisevaa ei ole päästä kehästä ulos, vaan oikea tapa tulla kehään. Tämä ymmärtämisen kehä ei ole ympyrä, jossa mikä tahansa tietämistapa liikkuu, vaan se on itsensä täälläolon eksistentiaalisen ”esi”-rakenteen ilmaus. ... Kehään kätkeytyy alkuperäisimmän tiedon positiivinen mahdollisuus.” (Heidegger 2000, 197.)

Hermeneutiikka viittaa Daseinin olemassaolon fenomenologiseen selvitykseen ymmärtämisen ja tulkinnan ollessa Daseinin olemisen tapoja. Ymmärtäminen on voima tajuta olemisen mahdollisuus yhdessä sen maailman sisällön kanssa, jossa jokainen on, ymmärtämisen ollessa maailmassa olemisen tapa tai peruselementti. Ymmärtämisestä tulee ontologinen kysymys. Tulkinta taas ei koskaan ole edellytyksetöntä, jonkin etukäteen annetun tajuamista. Ymmärtämisessä oliot nähdään maailmassa jonakin, ja tulkinta selittää nimenomaan tätä jonakin olemista. Näin ollen hermeneutiikka ei ole pelkkä menetelmä vaan myös filosofian sisältö. Tulkitseminen perustuu kolmeen tekijään, jotka tulkitsijalla on jo hallussaan ja joihin jo on tartuttu: edellä hallussa olevaan, ennakkonäkymään ja esikäsitykseen. Näiden kolmen kautta jokin tulkitaan joksikin. Jokin on aina jotakin, eikä niin päin, että olisi ensin havainto ja sitten tulkitsisimme sen joksikin ja ymmärtäisimme. Ymmärrys ja tulkinta edellyttävät toinen toisiaan hermeneuttisen kehän tavoin. (Heidegger 2000, 196 – 198.)

Myöhäistuotannossaan Heidegger rinnastaa hermeneutiikka sanan antiikin Hermes Jumalaan, joka tunnetaan jumalten viestinviejänä ja sanantuojana. Hän korostaa, että hermeneutiikka ei ole ainoastaan tulkintaa vaan ennen kaikkea sanoman kuuntelemista. Mikä tämä sanoma on, jota pitäisi kuunnella, jää tulkintojen varaan sekin. (Heidegger 1982, 29)

Heideggerin oppilas Hans-Georg Gadamer lähtee urbanisoimaan Heideggeria ymmärtäen Daseinin ihmisenä ja jättämällä Heideggerin olemisen kysymyksen pois. Gadamer määrittelee hermeneutiikan seuraavasti: ”Hermeneutiikka on enemmän kuin pelkkä tieteiden metodi tai tietyn tiederyhmän erityisominaisuus. Ennen muuta se tarkoittaa ihmiselle luontaista kykyä.” (Gadamer 2005, 129.) Hermeneutiikka on ihmisen luontaisena kykynä rajallista ja historiallista ja ymmärtämisestä tulee ihmisen olemisen tapa kaikenkattavana ja universaalina. Gadamerin hermeneutiikka ei pidä ottaa metodiopin merkityksessä, vaan todellisen kokemuksen teoriana. Gadamerin hermeneutiikan keskeisimmät aiheet ja käsitteet ovat: taideteos pelinä, hermeneuttinen kokemus ja horisonttien sulautuminen. Tässä esityksessä keskitytään ainoastaan hermeneuttiseen kokemukseen. Gadamer määrittelee kaksi käsitettä *Erlebnis* ja *Erhfahrung*, joista jälkimmäinen viittaa hermeneuttiseen kokemukseen:

”Ensinnäkin elämys, joka vahvistaa ja täyttää meidän odotuksemme ja toiseksi kokemus, joka `tapahtuu` meille. Tämä jälkimmäinen, kokemus aidossa mielessä, on aina negatiivinen. Kun uusi kokemus kohteesta tapahtuu meille, se tarkoittaa, että emme aiemmin ole nähneet kohdetta oikein ja nyt tiedämme paremmin.” (Gadamer 1965, 335 - 336.)

Hermeneuttinen kokemus on aina tekemisissä tradition kanssa. Traditio ja historiallinen tietoisuus muodostavat yhdessä korkeimman hermeneuttisen kokemuksen muodon, jota Gadamer kutsuu avoimuudeksi traditiolle (Huttunen 2007; 2009, 39-40). Gadamerin hermeneutiikan ero perinteisestä romanttisesta hermeneutiikasta löytyy hänen ymmärtämisen määrittelystä: ”Ymmärtäminen ei tosiasiansa ole paremmin ymmärtämistä... Riittää, että sanomme ymmärtävämmme toisella tavalla, jos ylipäättään ymmärrämme.” (Gadamer 1965, 280.)

Ero perinteiseen hermeneutiikkaan näkyy erityisesti Gadamerin hermeneuttisen kehän käsitteessä. Hermeneuttiseen kehään kuuluu esiyymmärrys ja horisontti, ennakkoluulo ja traditio. Gadamer ei näe hermeneuttista kehää suljettuna kehänä, vaan mennyt ymmärretään aina suhteessa nykyiseen. Ymmärtäminen ei ole koskaan täydellistä eikä totuus absoluuttista, koska ihmisen olemassaolo on historiallista ja rajallista. Ihmisellä on aina tietty aika ja paikka sekä traditioon liittyvä esiyymmärrys, jotka muodostavat horisontin, josta käsin ihminen tulkitsee ja ymmärtää maailmaa. Traditio on kahdessa merkityksessä hermeneuttisessa kehässä. On traditio, jota tulkitaan ja toisaalta on traditio josta tulkitaan ja tulkinta yhdistää nämä kaksi tuoden esiin jotain aivan uutta. (Koski 1995, 101–102.)

Hermeneuttinen kehä ei ole metodi, vaan kaiken ymmärtämisen välttämätön perusta. Samoin hermeneuttinen kokemukseen ei ole metodi vaan toisenlaisen totuuden ja tiedon kokemus. Hermeneuttinen kokemus on ennen kaikkea tapahtuma. Hermeneuttisessa kokemuksessa jotakin tapahtuu tulkitsijalle itselleen. Siinä asiat paljastuvat erilaisina tai kokonaan uusina ennakkokäsityksiimme eli ennakkoluuloihimme verrattuna ja kokemusta voidaan kutsua negatiiviseksi. Kokemus saa kokijan kysymään maailmaansa ja itseään uudella tavalla. Kun jokin paljastuu maailmassa hermeneuttisen kokemuksen ansiosta, muuttaa se meidän horisonttiamme ja ymmärrystämme laajentaen tai pienentäen tai tehden kumpaakin. Gadamerin hermeneutiikkaan liittyvä totuus on näin dynaaminen ja historiallinen, ei staattinen eikä ikuisia totuuksia kantava eikä niitä kohti kulkeva. Ymmärryksemme voi kyllä laajeta ja laadulli-

sesti muuttua, mutta kuten Gadamer kuuluisassa sloganissaan toteaa: ”Oleminen, jota voidaan ymmärtää, on kieltä” (Gadamer 1976, 31 ja 102; 1989, 747.) Emme näin ollen voi koskaan ymmärtää kaikkea.

On useita muita filosofeja ja ajattelijoita joilla on paljonkin annettavaa hermeneutiikalle kuten Karl-Otto Apel, Emilio Betti, Rudolf Bultman, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo ja Paul Ricoeur. Vattimo oli Gadamerin assistentti ja nykypäivänä hän kytkee hermeneutiikkaa postmoderniin ajatteluun. Habermas kävi aikanaan tunnetun debatin hermeneutiikan luonteesta Gadamerin kanssa puolustaen ideologiakriittisen hermeneutiikan mahdollisuutta (ks. Huttunen 2009). Habermasin kriittisen hermeneutiikan perusteet tiivistyvät hänen tiedonintressiteoriassaan, jota käytetään paljon muun muassa kriittisessä kasvatustieteessä. Ricoeur liittyy narratiivisen itseyden hermeneutiikkaan ja näkee itseyden kehittyvän kolmivaiheisena mimesiksenä (ks. Huttunen ja Kakkori 2002). Ricoeurin filosofia hermeneutiikkana voidaan nähdä edustavan tulkinnan järjestelmää. Hermeneutiikka on silloin teoria säännöistä, jotka hallitsevat eksegeesiä, tietyn tekstin tulkintaa. Teksti ymmärretään tällöin hyvin laajasti. Teksti voi olla esimerkiksi ryhmä merkkejä, unien symboleja, myyttien tai kirjallisuuden symboleja. Hermeneutiikan avulla annetun tekstin syvempi merkitys paljastuu. Ricoeur kuitenkin painottaa, ettei ole yhtä universaalia tapaa eksegeesille, vaan vain erillisiä ja vastakkaisiakin teorioita koskien tulkintaa. (kts. Ricoeur 1976; 1990; 2008.)

Mitä on fenomenografia

Fenomenografia on laadullisessa kasvatustieteellisessä tutkimuksessa laajasti käytetty aineiston analyysimenetelmä ja tutkimusote. Fenomenografia-sana¹ on muodostettu yhdistämällä kreikankielen substantiivi *faínomēn* (ilmiö) ja verbi *graphein* (kuvata, merkitä, kirjoittaa, mitata) (Uljens 1989, 11; Kroksmark 1987, 227). Voidaan ajatella, että fenomenografian ideana on tutkia, miten tutkittavat kuvaavat jotain ilmiötä. Fenomenografiassa tutkitaan siis ihmisten kuvauksia, käsityksiä, ymmärtämisen tapoja ja käsitteellistämisiä.

Fenomenografialla ei varsinaisesti ole omaa laadullisen aineiston keräysmetodia. Fenomenografiassa käytetään paljon yksilöllisiä teemahaastatteluja (tai avoimia haastatteluja), mutta muunkinlaisia menetelmiä käytetään (observointia, koe-asetelmia, tekstien keräystä, analyysia, puolistrukturoitu haastattelu lomake, narratiivien keräämistä ym.). Tutkimuksessa voidaan käyttää apuna määrällisiäkin menetelmiä, mutta ehkä fenomenografialle luontevin aineiston keruumenetelmä on teemahaastattelu.

Fenomenografisen tutkimusotteen luoja Ference Marton määrittelee fenomenografian seuraavasti (Marton 1994, 4424):

”Fenomenografia on empiirinen tutkimus niistä rajoitetuista ja laadullisesti erilaisista tavoista, joilla erilaiset ilmiöt ja aspektit ympärillämme olevasta maailmasta koetaan, käsitteellistetään, ymmärretään,

¹ Ensimmäistä kertaa sanaa fenomenografia on käyttänyt Ulrich Sonneman vuonna 1954 kirjassaan *Existence and Therapy*, jossa hän käsittelee Ludwig Binswangerin heideggerilaista psykonalyysia eli Daseinanalyysia. Sonneman esittää, että Kalr Jaspersin fenomenologiaa voitaisiin kutsua paremminkin fenomenografiaksi, koska se on välittömän subjektiivisen kokemuksen kuvailevaa tallentamista (Sonneman 1954, 344). Marton ei ilmeisesti ollut ennen ohjelmallista artikkeliaan *Phenomenography – describing Conceptions of the World around Us* (Marton 1981) tiennyt Sonnemanin kirjasta. Voi olla, että Marton on muodostanut fenomenografia-termin seuraamalla sääntöä, miten etnografia-termi on muodostettu. Goetzin ja Le Comten (1984, 245) mukaan etnografia tarkoittaa kirjaimellisesti ihmisistä kirjoittamista. Näin fenomenografia tarkoittaisi ilmiöstä kirjoittamista.

havaitaan ja tajutaan. Nämä erilaiset kokemukset, ymmärtämiset ja niin edespäin karakterisoidaan niin sanotuilla kuvauksen kategorioilla. Kuvauksen kategoriat liittyvät toisiinsa loogisesti ja ne ovat hierarkkisessa suhteessa toisiinsa annettujen kriteereiden suhteen mukaisesti. Tällaista järjestäytyntä ryhmää kuvauksen kategorioita kutsutaan kyseessä olevan käsitteellisen ilmiön tulosavaruudeksi (outcome space).”

Fenomenografian juuret ovat Göteborgin yliopistossa 1970-luvun alussa opiskelijoiden parissa tehdyissä oppimista koskevissa tutkimuksissa. Näissä tutkimuksissa otettiin lähempään tarkasteluun yksinkertaisin mahdollinen oppimista koskeva havainto eli miksi jotkut ovat parempia oppimaan kuin toiset. Tämä havainto johti seuraaviin empiirisiin kysymyksiin: a) mitä tarkoittaa sanoa, että toiset ihmiset ovat parempia oppimaan kuin toiset ja b) miksi toiset ihmiset oppivat paremmin kuin toiset. Näkökulmaa a) Marton kutsuu toisen asteen näkökulmaksi (second-order perspective) ja näkökulmaa b) ensimmäisen asteen näkökulmaksi (Marton 1994, 4424.) Kun me orientoidumme maailmaa kohti ja esitämme siitä käsityksiä, kyseessä on ensimmäisen asteen näkökulma. Kun me orientoidumme ihmisten käsityksiin maailmasta tai heidän kokemuksiinsa siitä ja muodostamme niistä käsityksiä (käsityksiä toisten käsityksistä), kyseessä on toisen asteen näkökulma (Marton 1981, 178).

Martonin ja kumppaneiden oppimista koskevissa laadullisissa tutkimuksissa syntyivät Fenomenografisen analyysin peruskäsitteet. He asettivat oppimisteorian kannalta kaikkein perustavan kysymyksen: ”Mitä tarkoittaa sanoa, että toiset ovat parempia oppimaan kuin toiset?” Martonin tutkimusryhmä luetutti opiskelijoilla oppikirjatekstejä, kyseli tekstin sisällöstä sekä siitä, kuinka he kokivat tilanteen ja kuinka he olivat opetelleet tekstiä. Opiskelijoiden haastattelut nauhoitettiin ja sitten litterointiin. 1970-luvulla tätä pidettiin epätieteellisenä (humanistisena) menetelmä tutkia oppimista, mutta nykyään se on tieteellisen tutkimuksen arkipäivää. 1970-luvulla kansainvälisesti kasvatustieteellisessä tutkimuksessa valitsi eräänlainen positivismi, joka tähtäsi oppimisen kausaalilakien luonnontieteelliseen tarkkaan löytämiseen käyttämällä määrällisiä tutkimusmenetelmiä.

Kun Martonin ryhmä alkoi käsitellä laadullisesti kerättyä aineistoa siitä näkökulmasta, kuinka opiskelijat ymmärsivät ja muistivat tekstin kokonaisuutena, huomattiin, että selvästi eroavia ymmärtämisen tapoja oli rajoitettu määrä. Lisäksi huomattiin, että nämä erilaiset ymmärtämisen tavat olivat loogisessa suhteessa toisiinsa. Jokainen ymmärtämisen tapa kuvattiin huolellisesti, jotta voitiin nähdä sen erityispiirteet suhteessa muihin ymmärtämisen tapoihin. Tällä tavoin muodostettiin ryhmät, joita kutsuttiin ”kuvauksen kategorioiksi” (beskrivningskategorie; categories of description). Hahmottamalla nämä ryhmät loogisiin suhteisiin toistensa kanssa muodostettiin hierarkia kuvauksen kategorioiden välille. Kuvauksen kategorioiden hierarkkisesta järjestelmää he alkoivat kutsua ”tulosavaruudeksi” (outcome space). Näin tehty tulosavaruus kuvasi niitä tapoja, joilla opiskelijat olivat ymmärtäneet tekstin. Annettujen kriteereiden avulla kuvauksen kategoriat voitiin laittaa järjestykseen sen mukaan, miten hyvin opiskelijat olivat ymmärtäneet tekstin. (Marton 1994, 4424.)

Näin Marton tutkimusryhmineen alkoi tutkia niin sanottua toisen asteen näkökulmaa. Tämä on itse asiassa koko fenomenografian idea. Fenomenografiassa ei tutkita sitä, miten ”asiat maailmassa makaavat” (ensimmäisen asteen näkökulma) vaan sitä, miten informantit ajattelevat ”asioiden maailmassa makaavan”. Fenomenografia tutkii ihmisten käsityksiä maailmasta. Ihmisten käsitykset maailmasta taas nousivat siitä tavasta, jolla he kokevat maailmaa. Juuri oppimisessa nämä maailman kokemisen tavat ovat merkityksellisiä. Lisäksi oppimiseen vaikuttavat oppilaiden sekä opettajien käsitykset itse oppimisesta. Kaikkia näitä asioita tutkittiinkin Martonin ja kumppaneiden INOM-projektissa (*Inläring och omvärldsuppfattning*) (Niikko 2003, 10; Uljens 1989; Svensson 1984).

Fenomenografian idea on kuvata ”maailmaa niin kuin se havaitaan”. Marton asettaa tämän tutkimusotteen vastakkain perinteisen tutkimusotteen kanssa, jonka tavoitteena on kuvata ”maailmaa niin kuin se on” (ks. Häkkinen 1996, 15). Fenomenografiassa tutkitaan siis fenomenaalista. Se miten maailma ilmenee käsityksissä, miten uudet käsitykset avaavat uuden maailman ja miten käsitykset ovat riippuvaisia niin sanotusta elämismaailmasta.

Kun fenomenografiassa tutkitaan ihmisten käsityksiä, täytyy pohtia myös sitä, mitä jonkin käsityksen omaaminen tarkoittaa ja voiko siinä olla erilaisia asteita. Martonin (1994) mukaan tietyn ymmärryksen omaaminen jostain asiasta tarkoittaa siitä tietoisena oloa (*awareness*). Jostakin tietoisena olo ei kuitenkaan ole kaksijakoista: On tietoinen vs. ei ole tietoinen tai tajuinen vs. alitajuinen. Kyseessä on pikemminkin jatkumo, jossa jotkut asiat ovat etualalla eli tietoisesti eksplikoituina tematisoituina. Toiset asiat ovat taas taustalla implisiittisinä ja ei-tematisoituneina. Marton viittaa tässä fenomenologi Aron Gurwitschin (1964) filosofiseen tutkimukseen nimeltä *The Field of Consciousness*. Gurwitschin käsitykseen etualalla ja taustalla oloon on puolestaan vaikuttanut filosofi Martin Heideggerin jaottelu *käsillä- ja esilläolevaan* (Heidegger 2000, § 18; ks. Brandom 2003, s. 46 – 49).

Esimerkiksi kun opiskelijat ratkovat matemaattista ongelmaa, he ovat tietoisia muuttujista ja niiden välisistä suhteista sekä tarvittavista matemaattisista operaatioista. Samaan aikaan opiskelijat ovat tietoisia monista asioista, jotka eivät ole välittömästi relevantteja. Tällaisiin asioihin kuuluu muun muassa kokemus ulkopuolisen maailman tilanteesta, kokemus tapahtumista ennen matemaattiseen ongelmaan ryhtymistä ja ennakointi siitä, mitä tapahtuu tehtävän tekemisen jälkeen ”siellä ulkona maailmassa²”. Tietyissä mielessä olemme tietoisia kaikesta kaiken aikaa, mutta tietyissä tilanteissa näemme maailman erityisen näkökulman kautta. Jokaisella kontekstilla ja tilanteella on oma relevanssi-rakenteensa, joka laittaa tietyt asiat etualalle ja toiset taka-alalle. Toisaalta siihen miten tilanne nähdään ja tulkitaan, vaikuttavat aikaisemmat kokemukset maailmasta. Martonin mukaan fenomenografian tutkimuskohteena on tutkia niitä erilaisia tapoja, joilla olemme tietoisia tietystä ilmiöstä tai tilanteesta. (Marton 1994, 4427.)

Fenomenologian ja fenomenografia

Fenomenografian yhteydestä ja erosta fenomenologiseen filosofian koulukuntaan on käyty vilkasta keskustelua (Marton 1981; 1996; Uljens 1996; Larsson & Holmström 2007; Hasselgren & Beach 1996; Barnard at al. 1999, 23; Marton & Booth 1997, 116-117; Marton 2001). Anneli Niikon (2003) mukaan 1980-luvulla fenomenografia oli ruohonjuuritason tutkimusta liittyen erityisesti oppimistutkimukseen. Vasta 1990-luvulla alettiin laajemmin puhua fenomenografian teoreettisista perusteista ja etsiä kiinne-kohtia fenomenologiaan. (Niikko 2003, 11.) Juuri tässä perustutkimuksessa on kunnostautunut suomalainen kasvatustieteilijä ja filosofi Mihael Uljens, jota voidaan pitää merkittävimpänä fenomenografian filosofina. Uljensin intressinä on ollut löytää yhtymäkohtia fenomenografian ja fenomenologian välille. Kiinteämmän yhteyden löytymisellä fenomenografian ja fenomenologian väliltä ei välttämättä aiheuta suuria vaikutuksia fenomenografisen tutkimuksen käytännölle (ks. Larsson & Holmström 2007), mutta se voisi jäməköittää fenomenografian filosofista perustaa.

² *X-files* –televisiosarjan päähenkilön työhuoneessa on juliste, jossa lukee ”Truth is out there”. Tämän taas radio-ohjelma *Alivaltiosihiteeri* on kääntänyt suomeksi ”Totuus on tuolla ulkona”. Martonin esimerkissä opiskelijoiden tietoisuuden etualalla on käsiteltävänä oleva matemaattinen ongelma ja taka-alalla ulkopuolisen maailman ”totuudet”.

Itse Marton on alusta lähtien korostanut fenomenografian eroa empiiriseen fenomenologiseen otteeseen. Ohjelmallisessa artikkelissaan *Phenomenography – Describing conceptions of the world around us* Marton (1981) nostaa esille neljä seikkaa, jotka erottavat fenomenografian Amadeo Giordin fenomenologisesta empiirisestä tutkimuksesta:

1) Ensinnäkin Giordin (1975) fenomenologisessa otteessa ei ole sovellettavissa fenomenografialle perustavaa jakoa ensimmäisen ja toisen asteen näkökulmiin. Fenomenologisen näkökulman mukaan meillä on pääsy maailmaan (ts. asioihin itseensä) kokemusten kautta. Tämä Martonin mukaan implikoi sen, että ei voida erottaa sitä mitä koetaan itse kokemuksesta. Tämä kritiikki on osoitettu Giorgia kohtaan ja on vaikea kysymys, voidaanko näin kritisoida Husserlia. Husserlhan jakaa kokemuksen *cogitaton* (kokemusprosessi) ja *cogitatumiin* (se mitä koetaan). Ensimmäistä Husserl kutsuu nimellä *noesis* tai noettinen akti ja jälkimmäistä nimellä *noema* (ks. Husserl 1999, 36). Juuri Uljens näkee noesis-noema - jaon olevan fenomenologinen piirre fenomenografiassa (Uljens 1992; 1996).

Marton joka tapauksessa väittää, että kun fenomenologisessa empiirisessä tutkimuksessa – mitä itse Husserl olisi pitänyt käsitteellisenä mahdottomuutena, koska fenomenologien metodi voi olla vain transsendentaalinen (filosofinen) eikä koskaan empiirinen – tutkitaan esimerkiksi ihmisten kokemuksia poliittisesta vallasta, tavoitteena on oppia sitä, mitä poliittinen valta itsessään on. Fenomenografeilla olisi tällaisessa tutkimuksessa vaatimattomampi tavoite eli he pyrkisivät oppimaan vain sitä, minkälaisia käsityksiä ja kokemuksia ihmisillä on poliittisesta vallasta vailla päämäärä ymmärtää poliittisen vallan olemusta sinänsä (Marton 1981). Näin fenomenografinen ote suuntautuu toisen asteen näkökulmiin eli ihmisten käsitykseen poliittisesta vallasta pyrkimättä pääsemään ”asian itsensä” olemukseen.

2-3) Toisena ja kolmantena erottavana tekijänä Martonilla on se, että fenomenologialle on tärkeä olemuksen eli *eidoksen* käsite ja fenomenologia on tavalla tai toisella orientoitunut olemuksiin. Sen sijaan fenomenografia on orientoitunut ilmiöihin eli ihmisten maailman ymmärtämisen tapoihin. *Poliittisen vallan fenomenologia* on se johtopäätös olemuksesta, johon tullaan sovellettaessa fenomenologista tutkimusotetta kyseiseen asiaan. *Poliittisen vallan fenomenografiaa* ovat ne moninaiset mutta silti määrällään rajalliset tavat, joilla ihmiset havaitsevat, kokevat ja käsitteellistävät poliittista valtaa. (Marton 1981.) Monet empiiriset fenomenologiset tutkimukset tutkivat haastatteluin ja kirjoitusten tulkinnan kautta kokemuksen variaatioita tarkoituksena löytää yhteinen nimittäjä, joka olisi sitten se olemus. Martonin mukaan fenomenografinen tutkimus ei pyri tällaiseen. Informanttien antamien käsitysten variaation rakenne (ts. tulosavaruus) on itsessään se olemuksellinen seikka, johon fenomenografinen kuvauksenkategoriasysteemi tähtää (Marton 1988, 193; Häkkinen 1996, 11; Simola 1993, 25-26.) Näin fenomenografinen tutkimus empiirisestä fenomenologiasta poiketen pyrkii löytämään ilmausten variaation rakenteen (olemuksen) eikä olemusta variaatioiden takana.

4) Neljänneksi Marton esittää, että fenomenologinen tutkimus on suuntautunut tietoisuuden esi-reflektiiviseen tasoon. Tällöin sen tarkoituksena on joko kuvata kuinka maailma näyttäisi ennen kuin olemme ”oppineet sitä näkemään” tai kuinka arkipäiväsen olemisemme ”maailma itsestään selvyytenä” (the taking-for-granted world) on ”eletty”. Fenomenografia Martonin mukaan käsittelee käsitteellistä, kokemuksellista sekä myös sitä, jota on eletty (that which is lived). Fenomenografia tutkii sekä kulttuurillisesti opittuja että yksilöllisesti muodostettuja tapoja, joilla me liitämme itsemme maailmaa eli kuinka ymmärrämme maailmaa. (Marton 1981; Marton 1988, 194.) Lisäksi Marton väittää, että myöskään Giorgi ei pysty empiirisessä tutkimuksessa pitämään yllä Husserlille tärkeää eroa kokemuksellisen ja

käsitteellisen välillä. Näin on siksi koska empiirisessä tutkimuksessa haastateltavat informantit eivät tee eroa sen väliltä, miten he kokevat ja miten he kertovat kokemuksestaan (Marton 1988, 194).

Vuonna 1994 julkaistussa sanakirja-artikkelissa nimeltä *Phenomenography* Marton (1994) tuo kuitenkin esille tiettyjä paralleellisuuksia eli yhteneväisyyksiä fenomenografian ja fenomenologian välillä, kuitenkin pitäen tiettyä eroa yllä. Husserlin fenomenologia ottaa fenomenografian tavoin kokemuksen tutkimuskohteekseen. Marton kuitenkin painottaa, että Husserlin fenomenologinen menetelmä on filosofinen ensimmäisen persoonan menetelmä. Siinä filosofi (tai filosofit) itse reflektoi omaa maailman kokemisen tapaansa. Filosofi yrittää astua ulos luonnollisesta asenteesta ja tarkentaa katseensa tapaan, jolla hän kokee jotain asiaa. Yhteys fenomenografiaan on Martonin mukaan siinä, että fenomenografisessa haastattelussa haastattelijan täytyy ikään kuin laittaa lainausmerkkeihin omat käsityksensä asiasta, josta haastatellaan informantteja. Samoin fenomenografisen aineiston analyysissä täytyy katse tarkentaa niihin informanttien erityisiin ja yhteneviin tapoihin ymmärtää ja käsitteellistää asia ilman, että niitä verrataan tutkijan omiin (”tosiin”) käsityksiin asiasta. Näin Martonin mielestä Husserlin alkuperäisen fenomenografisen metodin ja fenomenografisen metodin välillä on parhaimmillaankin paralleelisuutta mutta ei sen syvällisempää yhteyttä. (Marton 1994.)

Uljens (1996) taas haluaa löytää sitä syvällisempää yhteyttä fenomenologian ja fenomenografian välille. Uljens tiedostaa, että jos fenomenografiaa halutaan syventää ”fenomenologisessa” hengessä, täytyy asettua vastaan Martonin ja muiden tulkintaa fenomenologian ja fenomenografian eroista. Tämän Uljens tekee muodostamalla viidestä Husserlin fenomenologisesta käsitteestä fenomenografisen tulkinta. Fenomenografian kannalta Uljens näkee tärkeiksi seuraavat Husserlin ideat: 1) Elämismaailma, 2) intentionaalisuus, 3) *noesis-noema* –jako, 4) fenomenografisen non-dualismi (representaation tietokäsityksen kritiikki) ja 5) ero essenssin ja eksistenssin välillä. Käsittelemme seuraavaksi lyhyesti jokaisen näistä kohdista ja arvioimme fenomenologian yhteyttä fenomenografiaan.

1) Jo edellä fenomenografiaa käsittelevässä kappaleessa on käytetty elämismaailman käsitettä kuvaamaan sitä, miten fenomenografiassa tutkitaan ihmisten elämismaailman taseisia (ts. ei-tieteellisiä tai tiedettä edeltävää) maailman ymmärtämisen tapoja. Uljensin mukaan tämä on yleinen elämismaailman käsitettä käyttämisen tapa, joka näin yleisellä tasolla vastaa sitä, mitä Husserl, Merleau-Ponty että Aron Gurwitsch tarkoittavat elämismaailmalla (Uljens 1996). Fenomenografian teoreetikko Kroksmark on kuitenkin toista mieltä ja väittää, että fenomenografisessa tutkimuksessa ei pidä käyttää Husserlin elämismaailman käsitettä vaan Maurice Merleau-Pontyn elämismaailman käsitettä (Kroksmark 1987, 245). Merleau-Pontyn mukaan ihmisten reflektoinnin ”elämismaailmallisuus” tekee mahdolliseksi husserllaisen fenomenologisen reduktion loppuunsaattamisen (Merleau-Ponty, 1962, xiv). Lisäksi Kroksmark väittää, että fenomenografiassa käytetään elämismaailman käsitettä perustavalla tavalla erilailla kuin Husserlin fenomenologiassa ja muutoinkin fenomenografian projekti eroaa Husserlin, Schelerin ja Schützin fenomenologian päälinjasta ja on lähempänä Merleau-Pontyn ja Heideggerin ajattelua (Kroksmark 1987, 245). Kroksmarkin väitteet fenomenografian ja fenomenologian erosta yleensä ja juuri elämismaailman käsitettä koskien ovat hyvin perusteltuja. Sen sijaan onko juuri fenomenologi Merleau-Pontyn elämismaailman sopivin fenomenografiselle tutkimukselle, on ehkä enemmänkin maku- ja mieltymiskysymys (mikä filosofi nyt sattuu eniten inspiroivan fenomenografista tutkimusta tekävää henkilöä). Yhtä hyvin fenomenografisen tutkimuksen filosofisena perustana voisi olla Albert Schützin (Husserlin oppilas), Aron Gurwitsch (Husserlin oppilas), Melvin Pollnerin tai Jürgen Habermasin elämismaailman käsite. Eri elämismaailman käsitteen ja niiden anti fenomenografialle olisi oman erittäin kiintoisan tutkimuksen paikka, johon tässä ei ole tarvetta mennä tämän syvemmälle. Joh-

topäätöksenä toteamme, että elämismaailman käsitteen käyttö fenomenografisen tutkimuksen teoreettis-metodologisessa osassa ei vielä tee fenomenografisesta tutkimuksesta fenomenologista tutkimusta.

2) Tietoisuuden intentionaalisuus on toinen yhteinen käsite fenomenologeille ja fenomenografeille. Idean tietoisuuden intentionaalisesta luonteesta esitti jo Husserlin oppi-isä Franz Brentano (1838-1917) kirjassaan *Psychology From an Empirical Standpoint* (Brentano 1973):

“Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not do so in the same way. In presentation, something is presented, in judgment something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on.”

Tässä merkityksessä Marton, Dall’Alba & Beaty (1993, 23) käyttävät tietoisuuden intentionaalisuutta fenomenografisen tutkimuksen yhteydessä. Tämäkään seikka ei vielä yhdistä fenomenografiaa fenomenologiaa, koska tässä brentanolaisessa ja skolastisessa merkityksessä tietoisuuden intentionaalisuutta käytetään niin analyttisessä filosofiassa kuin vaikka psykoanalyttisessä teoriassa. Se mikä voisi tehdä intentionaalisuuden ideasta fenomenologisen, on Husserlin käsitepari *noesis-noema*.

3) Kuten edellä kirjoitimme Husserl viittaa *noesis*-käsitteellä ja *noeettisella* aktilla kokemusprosessiin ja *noema*-käsitteellä siihen, mitä koetaan. Myöhäistuotannossaan Husserl luopuu näistä käsitteistä. Käsiteparin *noesis-noema* toi fenomenografiseen keskusteluun Jan Theman (1983) kirjassaan *Uppfattningar av politisk makt*. Sen jälkeen monet fenomenografit (Kroksmark 1987; Uljens 1996; Marton & Booth 1997) ovat käyttäneet tätä käsiteparia Themanin muotoilemassa merkityksessä. Themanin tulokinnan mukaan empiirisen analyysin noemaattinen osa koskee sitä, mistä (what) asiasta haastatteluissa on kyse ja noeettinen koskee sitä, kuinka (how) informantit tästä asiasta puhuvat (Theman 1983, 352). Theman on luonut fenomenografiseen kirjallisuuteen What-How -jaon, joka on kyllä inspiroitunut *noesis-noema* -joasta, mutta hän käyttää jaottelua toisiin tarkoituksiin kuin Husserl. Näin ollen *noesis-noema* -jaottelu ei myöskään lähennä fenomenografiaa fenomenologiaan, koska yhteys Husserlin alkuperäiseen käyttötarkoitukseen on lähinnä viitteellinen. Ne jotka haluavat nähdä, miten Husserl käyttää *noesis-noema* -jakoja paljastaakseen transsendentaalisen egon, kannattaa lukea *Cartesian Meditation* (Husserl 1999). Tällöin Husserlin ja Themanin mallien kaukaisuus paljastuu³.

4) Marton on kuvaillut fenomenografian maailmankuvaa non-dualistiseksi (Marton Uljensin 1992, 95 mukaan). Dualistisella maailmankuvalla viitataan niin sanottuun representationaaliseen ajatteluun, jossa oletetaan kaksi täysin toisistaan riippumatonta maailmaa: todellinen maailma (objektiiviset tosiasiat) ja representoitu maailma (mielletty maailma, subjektin mielikuvat maailmasta). Representationalistiseen ajatteluun kuuluu monesti myös totuuden korrespondenssiteoria eli käsitys totuudesta objektiivisen tosiasian ja subjektiivisen mielteen vastaavuutena. Uljensin väite on, että Husserl ja Marton jakasivat non-dualistisen ontologian (opin olevasta) ja epistemologian (tietoteorian, opin tiedosta) (Uljens

³ Kirjassaan *Cartesian Meditation* Husserl esittelee ko. käsiteparin seuraavasti (Husserl 1999, 36): “...descriptions of the intentional object as such, with regard to the determinations attributed to it in the modes of consciousness concerned, attributed furthermore with corresponding modalities, which stand out when attention is directed to them... This line of description is called noematic. Its counterpart is noetic, which concerns the modes of the cogito/itself, the modes of consciousness (for example: perception, recollection, retention), with the modal difference in the (for example: difference in clarity and distinctness).”

1992, 95). Uljensin väite asettuu vastahankaan siihen sekä fenomenografien (esim. Kroksmark 1987, 242) ja monien filosofien (Kusch & Hintikka 1988, Sajama & Kamppinen 1987) tapaan tulkita Husserlin dualistisen ja representationalistisen ajattelun edustajaksi. Analyyttisen filosofian puolella Husserlin ajattelun representationalista luonnetta ehkä liioitellaan. Kuitenkin jonkunlaista dualismia Husserlin filosofian täytyy sisältää, koska siinä oletetaan subjektista täysin riippumattomien olemuksien ja eidoksien olemassaolo sekä niiden tiedostamisen mahdollisuus fenomenologisten reduktioiden avulla. Fenomenologisessa liikkeessä Merleau-Ponty edustaa selkeää non-dualistista maailmankuvaa, mutta hänen non-dualisminsa tuleeekin Heideggerilta eikä Husserlilta. Väite Husserlin non-dualismista on vähintäänkin kiistanalainen ja vaatisi oman tutkimuksensa.

5) Husserlin *essensin* (olemus) ja *eksistensin* käsitteitä ei fenomenografian yhteydessä ole juuri kukaan muu käyttänyt kuin Uljens (1992; 1996). Husserlilla *essenssi* viittaa niihin ideaalisiin eidoksiin eli olemuksiin, jotka ovat reduktioiden tavoitteena. Yksityisten empiiristen asioiden olemassaolo eli eksistenssi on taas se asia, joka Husserlilaisessa reduktiossa laitetaan lainausmerkkeihin eli eksistenssi hyllytetään. Uljenskin toteaa, että olemuksien tavoittelussa ja eksistenssin hyllyttämisessä elämismailma ja empiirinen ego (subjekti) katoaa, joten tämä ei välttämättä ole hyvä asia fenomenografisessa tutkimuksessa (Uljens 1996). Uljens pitää mahdollisena fenomenografisen tutkimuksen kehittämistä siihen suuntaan, jossa pyritään menemään elämismailman tuolle puolen. Me taas haluamme puolustaa fenomenografisen tutkimuksen fokuksen pysymistä elämismailmassa ja empiiristen subjektien situationaalisuudessa. Näin fenomenografian kiinnittäminen elämismailman tasoon – vaikka elämismailman käsite onkin Husserlin alullepanema – lähentää sitä hermeneutiikkaan vieden pois husserlilaisesta fenomenologista. Husserlin vaikeammasta eksistenssin käsitteestä Uljen ei sano itse asiassa mitään, joten se varmaan ei ole fenomenologiaa ja fenomenografiaa yhdistävä seikka.

Uljensin hyvästä ja kunnioitusta herättävästä yrityksestä huolimatta yhteys fenomenologian ja fenomenografian välille on parhaimmillaankin vain Martonin sanoin paralleellisuutta. Johtopäätöksensä fenomenologian ja fenomenografian suhteesta Marton esittää seuraavaa ja kirjoittajat yhtyvät tähän näkemykseen (Marton 1996):

”...phenomenography could legitimately be seen as a child of the phenomenology family. To the extent, however, that phenomenology is grounded in a set of particular theories and methods which phenomenography shares only partly, if at all, phenomenography has to be seen as no more than a cousin-by-marriage of phenomenology.”

Tämä ei tarkoita sitä, ettei voisi käyttää tutkimusotteestaan nimeä fenomenologinen fenomenografia ja tehdä fenomenografista tutkimusta juuri fenomenologisilla silmälasein (ks. Hasselgren & Dennis Beach 1996; Neuman 1987; Kroksmark 1987). Tällöin täytyy olla tutustunut joko Edmund Husserlin filosofiseen fenomenologiseen metodiin tai johonkin muuhun fenomenologiin sekä tavalla tai toisella soveltaa fenomenologiaa fenomenografisella otteella tehtyyn empiiriseen tutkimukseen. Tämä lähtökohta ei ole kaikista helpoin muttei mahdotonkaan. Hyvä apuna tällaisessa otteessa toimivat Uljensin ja Kroksmarkin tekstit.

Hermeneutiikka ja fenomenologia

Enemmän kuin paralleeli-yhteys on löydettävissä gadamerilaisen hermeneutiikan ja fenomenologian väliltä. Ensiksi voidaan sanoa, että fenomenografia alkoi laadullisena oppimistutkimuksena ja koko

Gadamerin filosofinen hermeneutiikka on eräänlaista filosofista (ts. ei-empiiristä) oppimistutkimusta. Gadamer haluaa filosofoida ymmärryksen eli siis oppimisen perusrakenteista. Oppimisteoriassahan tutkitaan sitä, miten ihminen oppii uutta. Gadamerin hermeneutiikassa filosofoidaan siitä, miten ymmärrys muuttuu ja kehittyy. Minkälaiset kokemukset laajentavat horisonttia ja minkälaiset pitävät sen samanlaisena tai jopa kaventavat sitä. Filosofisen hermeneutiikan ja konstruktivistisen oppimisteorian – jonka muotoutumiseen Marton ja kumppanit on antanut merkittävän panoksen – välillä on selvä yhteys, mutta tämä ei vielä välttämättä kerro mitään fenomenografian ja hermeneutiikan yhteydestä. Varsinaiset yhteydet fenomenografiaan voisivat löytyä Gadamerin hermeneuttisen kokemuksen, horisontin, horisonttien fuusion, pelin, dialogisuuden ja hermeneuttisen totuuden käsitteistä.

Gadamer haluaa, että suhtautuisimme perinteeseen dialogisesti ja ”pelimäisesti”. Peli ei Gadamerin mielestä alistu pelaajan objektiksi, tai se ei enää ole peliä. Pelissä tai leikissä määräävänä ei ole pelaajien tietoisuus vaan dynaaminen peli itsessään (Gadamer 1975 [1959], 97–102):

”Peli täyttää tarkoituksensa vain jos pelaaja kadottaa itsensä peliin... Pelin olemisen tapa ei salli pelaajan suhtautua peliin, niin kuin se olisi objekti. Pelaaja tietää varsin hyvin mitä peli on ja sen, että mitä hän on tekemässä on ’vain peliä’; mutta hän ei tarkkaan ottaen tiedä, mitä hän ’tietää’ tietäessään tämän... kaikki pelaaminen on pelatuksi tulemistä. Pelin viehätys, pelin lumoava vaikutus, sisältyy siihen, että peli hallitsee pelaajia.”

Pelin subjektina on peli itse. Pelin ”totuus” on pelin tapahtuminen, jossa peli sekä paljastaa että peittää itseään. Hegeliläisittäin sanottuna peli itse on se prosessuaalinen totuus, joka on itsessään ja itselleen. Sitä ei voi johtaa eikä käsittää pelaajien tietoisuuksista käsin. Se on enemmän ja ennakoimattomampaa kuin pelaajien tietoisuuksien summa tai synteesi. Parhaimmillaan dialogi on tällaista peliä, josta voi syntyä jotain odottamatonta ja uutta. Tämä liittyy hermeneuttiseen kokemukseen siten, että joskus dialogin (dialogi perinteen kanssa tai dialogi toisen ihmisen kanssa) pelimäisessä tapahtumisessa, voi syntyä uusi ymmärtämisen tai ajattelemisen tapa. Tämä uusi ymmärtämisen tapa voi muuttaa ihmisen (pelaajan, dialogin käyjän) horisonttia niin radikaalisti, että koko maailma alkaa näyttäytyä uudessa valossa ja ennen näkemättömiä asioita tulee näkyväksi (ja mahdollisesti toisia aspekteja peittyä; heideggeriläinen totuus paljastumisena ja peittymisenä).

Tämä uusi ymmärryksen tapa on yleensä tulosta horisonttien fuusioitumisesta, jossa usean ihmisen erilaiset horisontit (esiymmärrykset) kohtaavat hedelmällisellä tavalla. Eri keskustelijoiden tuomat erilaiset näkökulmat kohtaavat ja herättävät keskustelijoissa uusia ajatuksia, joita ei olisi syntynyt ilman tätä kohtaamista. Tässä kohtaamisessa syntynyt uusi näkökulma on se seikka, jota voisimme kutsua heideggerilais-gadamerilaiseksi hermeneuttiseksi totuudeksi. Se on totuus joka on tapahtunut (*Ereignis*) ja paljastunut (*aletheia*) erilaisten horisonttien pelimäisessä ja dialogisessa kohtaamisessa. Tämä kohtaaminen voi onnistua, kun osallistujien horisontit (esiymmärrykset) riittävät lähellä mutta toisaalta riittävän kaukana toisistaan sekä kun osallistujat omaavat toisiaan kohtaan dialogista suopeutta. Tällöin dialogi voi lähteä pelimäisesti käyntiin synnyttäen uuden ennakoimattoman perspektiivin asiaa, joka hermeneuttisena kokemukseksi muuttaa maailman ymmärtämisen tapaa.

Näin saattaa käydä myös fenomenografisessa tutkimuksessa, kun tutkijat omaavat hermeneuttista (dialogista) suopeutta haastateltavien esittämille ymmärtämisen tavoille. Marton (1994) antaa tästä kaksi esimerkkiä. Asplund-Carlssonin ja kumppanit (1992) tekivät fenomenografisen tutkimuksen koululaisien tavoista ymmärtää Kafkan novelleja. He antoivat koululaisille luettaviksi muutamia Kafkan novelleja ja sitten pyysivät heitä kertomaan, mitä he niistä ajattelivat. Tässä oli todella tapahtunut gadameri-

lainen dialogien kohtaaminen kirjallisuuden perinteen kanssa. Koululaiset päästivät mielikuvituksensa valloilleen. Näin syntyi sellaisia tulkintoja, jotka pistivät myös tutkimuksen tekijät uudelleen ajattelemaan aihetta, joka oli heille tiettyssä mielessä ”ylituttu”. Se ei enää herättänyt heissä uusia innovaatiota. Tässä tutkimuksessa tutkijoille ei ainoastaan selvinnyt, kuinka koululaiset tulkitsevat Kafkaa, vaan koululaiset auttoivat kirjallisuuden tutkijoita itseään ymmärtämään Kafkaa uudella tavalla. Tästä syntyneestä hermeneuttisesta kokemuksesta kyseessä olevat kirjallisuuden tutkijat kirjoittivat uudenlaisen Kafka-tulkinnan. Toisena esimerkkinä Marton mainitsee Lybeckin ja kumppaneiden (1988) fenomenografisen tutkimuksessa koskien käsityksiä kemian mooli-käsitteestä. Tässäkin tapauksessa koululaisten tutkijoista poikkeava ymmärtämisen tapa antoi kontribuution itse kemian tieteenalalle. (Marton 1994, 4426.)

Gadamerilaisen hermeneuttisen otteen mukaisesti fenomenografit eivät objektivoi tutkimuskohteitaan ja pyri löytämään kausaalisia selityksiä sille, miksi haastateltavat ajattelevat niin kuin he ajattelevat. Gadamer filosofisessa hermeneutiikassaan haluaa edistää dialogista asennetta toiseutta kohtaan, oli tämä toiseus toisen ihmisen horisontti tai perinteen horisontti. Tämä vastaa fenomenografisen tutkimusotteen perushenkeä. Ihmisten näkemyksiä, käsityksiä ja perusteluita käsityksilleen halutaan tutkia juuri dialogin edistämiseksi. Fenomenografisten tutkimuksien tarkoituksena on auttaa näkemään niitä moninaisia horisontteja, joilla ihmiset maailmaa hahmottavat. Tutkimuskohteita ei tarkkailla ulkoisesti vaan heiltä kysytään suoraan, mitä he ajattelevat. Parhaiten tämä dialogisuuden henki toteutuu sellaisessa fenomenografisessa tutkimuksessa, joka käyttää aineistonkeruumenetelmänä teemahaastattelua tai ryhmähaastattelua. Kun fenomenografi alkaa työstää tutkimusaineistoaan eli tekemään fenomenografista aineiston analyysiä silmällä pitäen tulosavaruuden luomista, tapahtuu tietynlainen horisonttien fuusioituminen. Tulosavaruudessa eri näkökulmat laitetaan tavalla tai toisella suhteisiin toistensa kanssa. Ne ikään kuin laitetaan keskustelemaan keskenään. Tässä prosessissa saattaa esiin nousta joku uusi horisontti tai näkökulma, joka ei olisi tullut esiin ilman fenomenografista aineistonanalyysiä ja tulosavaruuden muodostamista. Heideggerilaisittain tätä prosessia josta syntyy jotain uutta, voidaan kutsua nimellä *Ereignis* ja prosessin tulosta eli uutta horisonttia voidaan kutsua aletheiaksi tai aletheettiseksi totuudeksi (hermeneuttiseksi totuudeksi). Aletheettinen totuus ei ole asian ”koko totuus” tai asian ja ajatuksen vastaavuutta korrespondenssitotuusteorian mielessä, vaan se on ilmiön, asian tai olevan hermeneuttinen paljastuminen (aletheia) olemisessaan. Jussi T. Koski (1995) kirjoittaa samasta asiasta nimellä ”ontologinen rikastuminen”. Parhaimmillaan fenomenografinen tutkimus ”ontologisesti rikastaa” eli paljastaa olevan olemisessaan tavalla, jota ei olisi tapahtunut ilman tutkijan ja haastateltavien sekä tutkijan ja aineiston dialogista kohtaamista. Näin saatu hermeneuttinen tai aletheettinen totuus ei ole tutkijan subjektiivinen konstruktio, vaan se on dialogisen kohtaamisen aiheuttama (*Ereignis*) hermeneuttinen kokemus, joka aukaisee uuden horisontin samalla kuitenkin peittäen toisen mahdollisen horisontin. Sekä Heidegger että tämän oppilas Gadamer ajattelevat, että ihminen (*Dasein*) on maailmassa ymmärtävällä tavalla. Ymmärtämisprosessit ovat läsnä kaikessa inhimillisessä toiminnassa. Tästä asiasta Gadamer käyttää nimitystä hermeneuttisen näkökulman universaalisuus tai hermeneutiikan universaalisuusvaade (ks. Gadamer 2005). Ihmisten konkreettisia (empiirisiä) ymmärtämisen tapoja tutkiva fenomenografia on Gadamerin hermeneutiikan universaalisuusvaateen mukaista empiiristä tutkimusta *par excellence*.

Epilogi

Perusväitteemme on, että fenomenografia vastaa peruspyrkimyksiltään gadamerilaista filosofista hermeneutiikkaa. Siinä mielessä nimitys hermeneuttinen fenomenografia on pleonasmi eli suotta liian pit-

kä ilmaisu. Uljensin hahmottelema fenomenologinen fenomenografia on haasteellinen vaikkakaan ei mahdoton tutkimuksellinen lähtökohta. Kroksmarkia seuraten olisi ehkä helpompi rakentaa fenomenologista fenomenografiaa Merleau-Pontyn filosofia seuraten, koska se tulee lähemmäs Gadamerin hermeneutiikkaa ja kauemmaksi Husserlin transsendentaalisesta reduktiosta. Myöskään Uljens ei pidä Husserlin puhtaan mielen (transsendentaalisen reduktion päämäärä) käsitettä hyödyllisenä fenomenografialle tai millekään empiiriselle tutkimukselle⁴ (Uljens 1992, 117-118).

Monissa fenomenologisen liikkeen haaroissa etäännyttään transsendentaalisesta reduktiosta (transsendentaalista fenomenologiasta) ja ne saattavat olla sovellettavissa fenomenografiaan. Sen sijaan emme suosittele käyttämään tutkimusotteesta nimeä fenomenologis-hermeneuttinen fenomenografia. Husserlin fenomenologia ja Gadamerin hermeneutiikka eivät ole millään yksinkertaisella tavalla yhdistettävissä fenomenografian filosofiseksi perustaksi. Heidegger kyllä käyttää *Olemisessa ja ajassa* ilmaisu ”fenomenologinen hermeneutiikka”, mutta siitä ja Heideggerin reduktion käsitteestä ei ole hyötyä fenomenografialle. Sen sijaan *Olemisesta ja ajasta* löytyy monia muita fenomenografialle merkityksellisiä asioita kuten käsittelemämme aletheettinen eli hermeneuttinen totuuskäsitys (ks. Kakkori 2009b, 55-85).

Kun perehtyy Husserlin, Heideggerin ja Gadamerin alkuteksteihin, voi saada toisenlaisen käsityksen näistä klassikoista, kuin mitä olemme esittäneet. Viittaamamme sitaattit voidaan myös tulkita aivan toisella tavalla. Empiiriseen tutkimukseen heitä voidaan soveltaa myös aivan toisella tavalla. Toivomme, että mahdollisimman moni voisi saavuttaa tämän kokemuksen omakohtaisen lukukokemuksen kautta. Ei kannata jäädä lukemaan vain metodioppaita ja metodisia kommentaareja filosofeista. Näin on siksi, että parhaimmatkin kommentaarit ovat aina yksipuolisia ja avaavat vain tietynlaisen tulkintahorisontin peittäen toisenlaiset.

16.3. anno Domini 2010

⁴ Fenomenologisen filosofian ja empiirisen fenomenologisen psykologian erosta ks. Perttula 1995.

LÄHTEET

- Asplund-Carlsson, M., Marton, F. & Halász, L. (1993). Readers' Experience and Textual Meaning: An Empirical Study. *Journal of Literary Semantics* 22(2), s. 104–123.
- Carr, D. (1981). Translator's Introduction. Teoksessa E. Husserl *The Crisis of European Sciences: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Barnard, A., McCosker, H. & Gerber, R. (1999). Phenomenography: A Qualitative Research for Exploring Understanding in Health Care. *Qualitative health Research* 9(2), s. 212-267.
- Brandom, R. (2003). Dasein – Tematisoiva oleva. Teoksessa L. Kakkori (toim.) *Katseen tar-kentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: Sophi, 42-65.
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Band 1*. Hamburg: Meiner.
- Dall'Alba, G. (2009). *Learning to be Professionals*. Dordrecht: Springer.
- Derrida, J. (2008). Johdanto. Teoksessa *Husserl/Derrida: Geometrian alkuperä*. Tampere: Niin & Näin.
- Gadamer, Hans-Georg (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Auflage. J.C.B. Mohr, Tübingen.
– (1976). *Philosophical Hermeneutics*. Los Angeles; University of California Press.
- Giorgi, A. (1975). An Application of Phenomenological Method in Psychology. Teoksessa A. Giorgi, C. Fischer and E. Murray (toim.) *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, vol II. Pittsburgh: Duquesne University Press, s. 82-103.
- Goetzin, J. & Le Comte, M. (1984). *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research*. Floria: Academic Press, Inc..
- Gurwitsch, A. (1964). *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Hasselgren, B. & Beach, D. (1996). Phenomenography: A "good-for-nothing brother" of Phenomenology? Or Phenomenography is What Phenomenographers Do When Doing Phenomenography. Internetissä: <http://www.ped.gu.se/bjorn/phgraph/misc/constr/goodno2.html>
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
– (1982). *On the Way to language*. San Francisco: Harper.
– (2000). *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Husserl, E. (1981a). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann.
– (1981b). *The Crisis of European Sciences: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
– (1984). *Logische Untersuchungen*. Hague: Martinus Nijhoff.
– (1995). *Fenomenologian idea: Viisi Luentoa*. Helsinki: Loki.
– (1999). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Huttunen, R. (2007). Gadamer-Habermas –debatti. Internetissä: <http://filosofia.fi/node/2833>
-

— Habermas, Honneth and Education: The Significance of Jürgen Habermas's and Axel Honneth's Critical Theories to Education. Köln: Lambert Academic Publishing.

Huttunen, R., Kakkori, L. (2002). The Hermeneutics of Truth and Seflhood – Heidegger's, Gadamer's, and Ricoeur's Significance in the Autobiographical Research. Teoksessa R.Huttunen, H. Heikkinen and L. Syrjälä (toim.) *Narrative Research: Voices of teachers and philosophers*. Jyväskylä: Sophi.

Huusko, M. & Paloniemi, S. (2006). Fenomenografia laadullisena tutkimussuuntauksena kasvatustieteissä. *Kasvatus* 37(2), s. 162–173.

Juntunen, M. (1986). *Edmund Husserlin filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.

Kakkori, L. (2009a). Hermeneutics and Phenomenology Problems When Applying Hermeneutic Phenomenological Method in Educational Qualitative Research. *Paideusis* 18(2), s. 19-27.

— (2009b). *Martin Heideggerin olemisen kysyminen*. Tampere: Tampere University Press.

Koski, J. T. (1995). *Horisonttiensulautumisia: Keskustelua Hans-Georg Gadamerin kanssa hermeneutiikasta, kasvamisesta, tietämisestä ja kasvatustieteestä*. Helsinki: Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos.

Kroksmark T. (1987). *Fenomenografisk didaktik*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

— (2007). Fenomenografisk didaktik: En Didaktisk möjlighet. *Didaktisk Tidskrift* 17(2-3). Internetissä: <http://www.tomaskroksmark.se/Fenomenografiskdidaktik%202007.pdf>

Kusch, M. & Hintikka, J. (1988). *Kieli ja maailma*. Oulu: Pohjoinen.

Lybeck, L., Marton, F., Strömdahl, H. & Tullberg, A. (1988). The Phenomenography of "the Mole Concept". Teoksessa Ramsden (toim.) *Improving Learning: New Perspectives*. London: Kegan Paul, 81-108.

van Manen, M. (1990). *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: State University of New York Press.

Marton, F. (1981). Phenomenography: Describing Conceptions of the World around Us. *Instructional Science* 10, s. 117-200. Myös internetissä:

<http://www.ped.gu.se/biorn/phgraph/misc/constr/phegraph.html>

Phenomenography: Exploring Different Conception of Reality. Teoksessa D. Fetterman (toim.) *Qualitative Approaches to Evaluation in Education*. New York: Praeger, s.176-205.

— (1994). Phenomenography. Teoksessa T. Husén & T. Neville (toim.) *The International Encyclopedia of Education*, Second edition, vol. 8. Postlethwaite. Pergamon 1994, s. 4424 – 4429. Myös internetissä:

<http://www.ped.gu.se/biorn/phgraph/civil/main/1res.appr.html>

— (1996). Is phenomenography phenomenology? Internetissä:

<http://www.ped.gu.se/biorn/phgraph/civil/faq/faq.phen.html>

— (2001). Phenomenography: A Research Approach to Investigating Different Understanding of Reality. Teoksessa R. Sherman & R. Webb (toim.) *Qualitative Research in Education: Focus and Methods*. RoutledgeFarmer: Lontoo, 141-161.

Marton, F., Dall'Alba, G. & E. Beaty, E. (1993). Conceptions of Learning. *International Journal of Educational Research* 19(3), s. 277-300.

Marton, F. & Booth, S. (1997). *Learning and Awareness*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Merleau-Ponty, M. (1962). *The Phenomenology of Perception*. New Jersey: The Humanities Press.

- Natason, M. (1973). *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University Press.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Perttula, J. (1995). *Kokemus psykologisena tutkimuskohteena: Johdatus fenomenologiseen psykologiaan*. Tampere: Suomen fenomenologinen instituutti.
- Neuman, D. (1987). *The Origin of Arithmetic Skills: A Phenomenographic Approach*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*. Texas: Texas Christian University Press.
- (1990). *Time and Narrative*, vol. 1. Chicago: Chicago University Press.
- (2008). *From Text to Action*. Devon: Continuum.
- Sajama, S. & Kamppinen, M. (1987). *A Historical Introduction to Phenomenology*. London: Croom Helm.
- Siljander, P. (1991). *Empiirisen kasvatustieteen perusteita: klassinen eksperimentaalinen pedagogiikka, deskriptiivinen pedagogiikka, empiiris-analyttinen kasvatustiede*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Simola, R. 1993. Fenomenografia laadullisena tutkimusotteena. *Hoitotiede* 5, s. 21-30.
- Sonnemann, U. (1954). *Existence and Therapy: An Introduction to Phenomenological Psychology and Existential Analysis*. New York: Grune & Stratton.
- Spiegelberg, H. (1984). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Svensson, L. (1984) *Människobilden i INOM-gruppens forskning: Den lärande människan*. Rapporter från Pedagogiska institutionen. Göteborgs universitet: Göteborg.
- Theman, J. (1983). *Uppfattningar av politisk makt*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Uljens, M. (1989). *Fenomenografi: Forskning om uppfattningar*. Lund: Studentlitteratur.
- (1992). *Phenomenological Features of Phenomenography*. Göteborg: University of Göteborg.
- (1996). *On the Philosophical Foundation of Phenomenography*. Internet: <http://www.ped.gu.se/biorn/phgraph/misc/constr/phlo.phgr.html>
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.