

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Nietzsche 150 vuotta
Nihilismi
Filosofian oppikirjat
Englantilainen filosofia

nen 3/94

niin & näin

filosofinen aikakauslehti

3/1994

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen (päätoimittaja)

puh. 931-253 4851, e-mail ptmila@uta.fi

Tommi Wallenius (toimitussihteeri)

puh. 931-345 2760, fax 931-345 2960, e-mail fitowa@uta.fi

Vesa Jaaksi

Kimmo Jylhämö

Samuli Kaarre

Reijo Kupiainen

Marjo Kylmänen

Mika Saranpää

Tuukka Tomperi

TOIMITUSNEUVOSTO

Aki Huhtinen, Matti Itkonen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Petteri Linnell, Susanna Lindberg, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Markus Partanen, Sami Pihlström, Juha Romppanen, Esa Saarinen, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén, Matti Vilkka, Mika Vuolle, Jussi Vähämäki

Toimituksen osoite

niin & näin

PL 730

33101 Tampere

niin & näin ilmestyy vuonna 1994 kolme kertaa, vuonna 1995 neljä kertaa. Irtonumero 36 mk, neljä seuraavaa numeroa 130 mk, ulkomaille 180 mk.

Tilaus- ja osoiteasiat sekä ilmoitukset

Kimmo Jylhämö

puh. 931-2237 444

Ilmoitushinnat

1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivu 650,-, takasisäkansi 2400,-

Maksut ps-tili 800011-1010727

Julkaisija Suomen fenomenologinen instituutti

Taitto Tommi Wallenius

Piirroksat Y. Hammer

Painopaikka Tammer-Paino Oy

ISSN 1237-1645

3/94

Pääkirjoitus	2
Niin vai näin	3
Englantilainen filosofia	
Jonathan Rée, <i>Englantilainen filosofia 1950-luvulla</i>	6
Otteita ajasta	
Päivi Kosonen, <i>Käsitteelliset täsmäaseet</i>	26
Mikko Lahtinen, <i>Postmoderni ruhtinas</i>	26
Päivi Rantanen, <i>Kaukana paha ei-akateeminen maailma</i>	28
Aki Huhtinen, <i>"Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen</i>	29
Kirsti Määttänen, <i>Descartes ja lähiöt</i>	31
Arto Laitinen, <i>Ulrich Beck käväisi</i>	32
Nihilismin historia	
Jarkko S. Tuusvuori, <i>Nihilismi ja totuus</i>	33
Opettamisen filosofia	
<i>Uudet filosofian oppikirjat</i>	43
Juha Suoranta, <i>Kasvatuksen kadonnut lupaus</i>	52
Nietzsche 150 vuotta	
Risto Niemi-Pynttäri, <i>Dionysos tapahtumisen jumalana</i>	56
Kimmo Jylhä, <i>Johdanto Nietzschen traagiseen ajatteluun</i>	58
Friedrich Nietzsche, <i>Traagisen ajattelun synty</i>	59
Mika Saranpää, <i>Suomentajan johdanto Sokrateen ongelmaan</i>	65
Friedrich Nietzsche, <i>Sokrateen ongelma</i>	66
Kirjat	
Timo Airaksinen ja muut (toim.), <i>Hyvän opetus</i> (Reijo Kupiainen)	69
Timo Koistinen & Juha Seppänen (toim.), <i>Usko ja filosofia</i> (Sami Pihlström)	70
Julia Kristeva, <i>Puhuva Subjekti</i> & Kristeva, <i>Muukalaisia itsellemme</i> (Päivi Kosonen)	71
Elisabeth Badinter, <i>Mikä on mies?</i> (M.G. Soikkeli)	73
Pirjo Ahokas ja muut (toim.), <i>Mieheyden tiellä</i> (M.G. Soikkeli)	74
Sinikka Tuohimaa, <i>Kapina kielessä</i> (Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen)	75
Richard Dawkins, <i>Geenin itsekkyyys</i> (Petri Ylikoski)	77
Eric Hobsbawm, <i>Nationalismi</i> (Jukka Paastela)	78
Osmo Kivinen ja muut, <i>Yliopiston huomen</i> (Juha Suoranta)	79
Hanne Hokkanen ja muut (toim.), <i>Julkisuus ja ahdistus</i> (Reijo Kupiainen)	80
Yrjö Sepänmaa (toim.), <i>Alligaattorin hymy</i> (Mika Saavalainen)	81
Mikko Lehtonen, <i>Kyklooppi ja kojooitti</i> (Erkki Vainikkala)	83
Lectio	
Matti Itkonen, <i>Kokemuksen jälki</i>	87
Kirjoittajat	90
Ohjeita kirjoittajille	91
Kalenteri	92

Pääkirjoitus

Sarajevon kuvat jo toivat kuoleman kauhut hieman lähemmäksi suomalaisen kokemusmaailmaa. Talviurheilun maassakin voidaan tappaa kenet tahansa, ei vain kuumilla savanneilla ja hiekka-aavikoilla.

Sitten Estonia, ja kertarysäyksellä kuolema ja katastrofi olivat totisinta totta myös pohjolan ihmiselle. Iltalosta tuli surutalo. Kuolema ja turvattomuus vyöryivät kesälomamatkan autokannelle, pikku-joulujuhlien ravintolasaliin, interrailin sleep in'iin, perheloman pallomereen. Pääministerin maaninen pulputus ja oppositiojohtajan ilmeetön sanantapailu saivat tehdä tilaa itkeville sotilaille ja ahdistuksen musertamille merenkävijöille. Poliitiikka tarjosi hetkeksi paikkaansa filosofialle merestä ja luonnosta, kilpailusta ja markkinoista, elämästä ja kuolemasta.

Mutta paikan ottivat nokkelammat. Lujuuslaskelmat osaava insinööri ja jälkihoidot hallitseva psykologi. Keulaportit merikelpoisiksi ja psyyket toimintakykyisiksi. Hyvän tekijöitä — totta kai. Jotta pikkujoulusesonki voi tulla: kilpailu mielensä terveyden takaisin saaneista kuluttajista jatkoa.

* * *

Filosofian tulo lukion pakolliseksi, kaikille yhteiseksi oppiaineeksi on herättänyt kustantajat. Kilpailu on veristä, kuiskasi erään kustantajan edustaja oppikirjansa markkinointitilaisuudessa. Kahdeksan oppikirjaa yhdessä syksyssä on erinomaisen suuri määrä. Enemmän kuin aiemmat suomalaiset oppikirjat yhteensä. Verinen kilpailu kuitenkin karsii kelvottomat kirjat markkinoilta. Markkinat ovat huomattavasti nopeampi ja tehokkaampi toden ja epätoden erottaja kuin yksikään popperilaisen falsifikaation tai edes feyerabendilaisen anarkian periaate.

Vakavamielisen viisauden rakastajan kannalta tilanne on hämmentävä ja harmittava. Tottahan toki kunniantomat pornolehdet kilpailevat lihalla, mutta että kunnianarvoiset laatukustantajat pornoavat hengellä. Punasteluun ja hermoiluun taipuvaisen filosofin kannattaisi kuitenkin perehtyä pornobisnekseen, mikäli mieli ymmärtää totuuden, hyvyuden ja kauneuden kauppaa.

Aiemmat oppikirjat ovat vanhentuneita, ajasta jälkeen jääneitä. Näin julistaen valisti samainen kustantajan edustaja. Merkonomi sen tietää. Totuus on paljastunut kahden ja puolen tuhannen vuoden turhauttavan etsiskelyn jälkeen. Opettajalle ja oppilaille tässä ei ole mitään uutta. Laitettiinhan historian oppikirjat vastikään uusiksi, historian totuuden tultua vihdoinkin julki. Itse totuus avaa markkinat uudistetuille painoksille ja uusille yrittäjille.

Kustantajan sopii kuitenkin toivoa, että totuus ei ole laadultaan ikuista, että tutkijat löytävät uusia tosiseikkoja, jotka pakottavat tarkistamaan historian ja filosofian opit ja oppikirjat. Miten kävisi kompuutterikauppakaan, jos tietotekniikka ei kehittyisi ja samat vanhat ohjelmat ja järjestelmät riittäisivät vuodesta toiseen?

Koko nykyisen kirjallisuutemme yhdeksällä kymmenesosalla ei ole muuta tarkoitusta kuin keinotella muutamia kolikoita yleisön taskusta. Sitä varten tekijä, kustantaja ja arvostelija ovat lujasti lyöttäytyneet yhteen.

Arthur Schopenhauer

* * *

Ensi vuoden alusta filosofinen aikakauslehti *niin & näin* muuttuu kuluttajiensa iloksi kolminumeroisesta nelinumeroiseksi.

Mikko Lahtinen

Tämä palsta tarjoaa keskustelufoorumin niin & näin lukijoille. Seuraavat kirjeet osallistuvat edellisen numeron pääkirjoituksessa aloitettuun keskusteluun filosofian ja suomen kielen suhteesta.

KOMMENTTI

niin & näin -lehden no 2/1994 pääkirjoituksessa **Mikko Lahtinen** kommentoi Jyväskylän käytännöllisen filosofian professuurin asiantuntijalautsuntoa. Asiantuntijaryhmän kotimaisena jäsenenä haluan esittää muutaman reunahuomautuksen hänen kommentteihinsa.

Lahtinen ei ole lukenut lausuntoa kovin tarkkaan. Hän väittää, että asiantuntijat 'heti alkuun ... raakasivat pois ne tutkimukset, jotka oli kirjoitettu suomeksi'. Tämä antaa virheellisen käsityksen siitä mitä lausunnossa todella sanotaan. Siinä todetaan (suoraan englannista kääntäen) asiantuntijoiden 'tehtävän vaikeutuneen sen johdosta, että suuri osa hakijoiden julkaisuista (eräissä tapauksissa koko heidän tuotantonsa) oli kirjoitettu suomeksi ja näinollen vain asiantuntijaryhmän suomalainen jäsen pystyi lukemaan ne, ulkomaisten jäsenten joutuessa turvautumaan hänen yhteenvetoihinsa ja arviointeihinsa'. Asiantuntijoiden mielestä tämä seikka siis muodosti ongelman — jos he olisivat toisaalta katsoneet että suomenkieliset julkaisut voidaan 'heti alkuunsa raakata pois', kolmen asiantuntijan suomen kielen taidon puute ei olisi muodostanut ongelmaa.

Vasta tämän jälkeen lausunnossa todetaan, tätä ongelmaa lieventävänä näkökohtana, että 'sitä, että ei julkaise ('failure to publish', ei 'kykenemättömyyttä julkaista') muilla kuin suomen kielellä voidaan sinänsä ('in itself, ei 'juuri') pitää hakijan tieteellisen pätevyyden heikkona kohtana'.

Lahtinen väittää tämän perusteella, että 'kielen merkitys korostui; mutta ei kielen merkitys kulttuurin elimellisenä ja itsessään arvokkaana osana vaan kielen, joka ymmärretään ajatusten mekaaniseksi välittäjäksi.' En ole varma ymmärrätkö tätä väitettä. Minusta tuntuu, että tutkijan kyky ymmärtää kielen merkitystä kulttuurin osana näkyy ennen kaikkea hänen tavastaan käsitellä filosofian ongelmia, teki hän sen sitten suomeksi, englanniksi, saksaksi tai ranskaksi. (Lahtisen käsitys yksilön kyvystä oppia vieraita kieliä on ehkä liian pessimistinen.)

Filosofian perinne liittyy läheisesti länsimaiseen kulttuuriin. Minusta merkitsee sitä että tutkija haluaa vakavasti omistautua filosofialle on se, että hän pyrkii vuorovaikutukseen tämän perinteen muiden edustajien kanssa. Tämä ei tietenkään sulje pois osallistumista omassa maassa käytävään laajempaan kulttuuriseen ja poliittiseen keskusteluun. Tutkijan tieteellistä pätevyyttä arvioitaessa edellinen toimintamuoto, johon liittyy pyrkimys käsitellä ongelmia

NIIN VAI NÄIN

korkeita kriittisiä vaatimuksia täyttävällä tavalla, on kuitenkin mielestäni keskeisempi. En kuitenkaan halua väittää, että raja näiden toimintamuotojen välillä on jyrkkä tai yksiselitteinen. (Eroituksiksi Lahtisesta en muuten usko, että laitossarjat ovat sopiva kanava niille, jotka haluavat kääntyä 'maalikko'-lukijakunnan puoleen.)

Lars Hertzberg
filosofian professori, Åbo Akademi

“KOLMIOLEIPÄ ON NYT TRIANGELI SANDWICH.”*

Mikko Lahtinen herätteli viime numeron pääkirjoituksessa keskustelua muun muassa tieteen ja filosofian kansainvälisyydestä. Kysymys onkin tärkeä, varsinkin nyt, veräjän ollessa raollaan Eurooppaan.

Kansainvälisyys on tietenkin myös kansallisen tieteen elinehto, sillä mikään kansakuntahan ei elä omillaan, ilman suhteita ulkomaailmaan, joka elimellisesti muodostaa osan omaa kulttuuriamme. Toinen kysymys on sitten se, mitä kansainvälisyydellä tarkoitetaan ja mitä käsitys kansainvälisyydestä velvoittaa ja mitä se mahdollisesti sulkee pois. Emme voi ajatella, että olisi yhtä koherenttia kansainvälistä tiedeyhteisöä, joka pyhässä viisauudessaan mittaisi tieteen tuloksia. Pikemminkin tiedeyhteisö on läpeensä erilaisten intressipiirien, eri liikkeiden ja erilaisen kulttuurisen pääoman ympärille muotoutunut ristivetoinen joukko tutkijoita, joiden toiminta on "tutkijakollegoiden" näkökulmasta usein käsittämätöntä. Tämä ristivetoisuus näkyy jo yhden yliopiston sisällä ja kansallisella tasolla, saati sitten kansainvälisellä kentällä. Tällöin kansainvälisyyskin toteutuu siten, että professori kieltäytyy tapaa- masta laitoksen vieraana olevaa kansainvälisesti merkittävää tutkijaa vain siitä syystä, että on kokonaan toisilla linjoilla.

Erityisesti filosofialle tämä ristivetoisuus on keskeistä eikä suinkaan vain negatiivisesti käsitettynä. Pikemminkin moninaisuutta, erilaisuutta ja yhteensovittamattomuutta olisi jopa vaalittava, jotta illuusio konsensuksesta ei tulisi

* Mainos Tampereen rautatieasemalla.

läpinäkymättömäksi. Puhe yhdestä tiedeyhteisöstä ja erilaiset suoritusvaateet, jotka toteutetaan tässä yhteisössä, uhkaavat tätä monimuotoisuutta. Tiedeyhteisön kansainvälisillä kentillä tapahtuva kamppailu on loputonta, jossa eri filosofeja kahmitaan eri leireihin, eri liikkeet määrittävät filosofian kenttää ja jossa kieli ei suinkaan ole yhdentekevää. Tässä tietenkin tapahtuu myös hegemonisoitumista, jolloin jokin historiallinen liike määrittää tapaa tehdä filosofiaa ja myös sitä kieltä, mitä käytetään. Tämä ei kuulu filosofian luonteeseen, mutta olisi tekopyhää sanoa, etteikö näin olisi.

Hegemonia ei pelkästään määritä käytettyä kieltä, vaan kieli myös osaltaan rajaa tapaa tehdä filosofiaa ja tapaa ajatella. On puhuttu esimerkiksi paljon siitä, että **Martin Heideggeria** on mahdoton kääntää muille kielille hänen monimuotoisen saksan kielensä takia. Englantilaisen tradition piirissä ei pitkään ymmärretty **Ludwig Wittgensteinin** *Tractatus*-teoksen alun ja lopun suhdetta, joka saksalaisen ajattelun piirissä ei ole ollenkaan niin ongelmallinen. Amerikkalaiset taas kirjoittavat täysin eri tavalla kuin perussaksalaiset filosofit. Kieli ei missään nimessä ole neutraalia.

Tämä tuo mukanaan sen ongelman, että jos me painotamme esimerkiksi väitöskirjatasolla kansainvälisyyttä, eli sitä että väitöskirjat on kirjoitettava ulkomaan kielellä, niin suomalaisen filosofin ajattelu on yhä suuremmissa vaarassa. Suomen kieli on filosofisessa käytössä jo nyt ja pitkään miltei unohduttu. Nykyinenkin filosofinen sanasto on pääosin englantilais-latinalaista lainaa. Tämä ongelma ei ole mikään näennäinen, vaan tuo aitoa vaikeutta ymmärtää sekä itseämme että muuta Eurooppaa. Vai onko meidän ajateltava, että suomen kieli ei kelpaa filosofialle?

Volter Kilpi tunki vuonna 1917 kielellisen kahtiajakoisuutemme kansallisenä onnettomuutenamme. Kansainvälisyysvaateiden takia tämä kahtiajako, hieman eri puitteissa, on jälleen ajankohtainen: todellisia kulttuuriarvoja toteutetaan kansainvälisillä kielillä, lähinnä englanniksi, ja tällä alueella puhutaan tieteestä ja kestävästä tutkimustuloksista. Kansallisia arvoja eli harrastajapiirien kiikkustuolisivistystä toteutetaan suomen kielellä. Kilpi, samoin kuin **J. V. Snellmankin**, kuitenkin näki, että todellinen sivistys voi syntyä vain kansallisista juurista, jossa suomen kieli on keskeisellä sijalla. Meidän ei ensisijaisesti pidä hankkia kulttuurista kompetenssia ulkoapäin. He oivalsivat, että vieras ei voi tulla omaksi pelkästään terminologiana, ellei se liity omaan kokemukseemme ja perustamme, jonka oma kieleemme osaksi muodostaa.

Filosofiaa voi syntyä vasta osana tätä kokemusta. Filosofia erityisesti ei ole tutkimustuloksia työntävää tiedettä. Tämä käsitys on hyväksytty jopa "kansainvälisessä tiedeyhteisössä", mutta ei varmasti kaikkialla. Tällöin myös filosofian painopiste on kokonaan muualla

kuin *tutkimustuloksissa*. Filosofin tehtävä ei ole pitää huolta siitä, että tulosta tulee ja hommat hoituu. Filosofian ja filosofin tehtävä on huomattavasti laajempi ja heterogeenisempi ja sen luoteseen kuuluu omien toimirajojen ja toiminnan arviointikriteerien kysyminen ja kyseenalaistaminen. Tällöin kansainvälinen tiedeyhteisö ei ole *a priori* tutkimuksen mitta ja mahdollisuus, jossa erilaiset "mielenkiintoiset probleemat" lentelevät. Kilpeä lainaten voisi sanoa, että tällainen suinpäinen kansainvälisyys koskee filosofeja, jotka ovat "pakotetut tutkimalla kokoomaan lausuntoja siitä kysymyksestä, joka kulloinkin tilapäisesti sattuu heitä askarruttamaan, ja sitten vasta he voivat ikään kuin jonkun filosofikongressin enemmistö-päätöksen valtuuttamina lausua lopullisen mielipiteensä siitä."

"<M>issä on olemassa erityinen kansakunta ja erityinen kieli, siellä on myös olemassa siemen ihmiskunnan uuteen kehitykseen, inhimillisen sivistyksen uuteen vaiheeseen, ja että niin muodoin erityinen kielikään ei ole kansakunnan satunnainen perintöosa, vaan kuuluu välttämättömästi tähän uuden kulttuurin vesaan, jonka vaalijana kansakunta on, kuten sen tuleekin olla." Näin kirjoitti Snellman *Saimassa* vuonna 1845. Käsitys oli, että kansakunta voi omalla kielellään osallistua sivistykseen ja antaa koko ihmiskunnalle jotakin kansakuntana. Näin kansainvälisen olisikin oltava kansainvälistä heterogeenisessä mielessä. Suomalainen keskustelu voisi antaa mahdollisesti jotakin omaleimaista koko ihmiskunnalle, edellyttäen tietenkin, että keskustelua ylipäätään olisi ja että filosofia otettaisiin vakavasti myös silloin, kun se ei ole englanninkielistä.

Jos osa suomalaisesta filosofiasta keskittyy pelkästään kansainvälisille markkinoille, se on erinomaista, mutta filosofiaa ei olisi väkisin suunnattava sinne, varsinkaan jos kansainvälinen tiedeyhteisö nähdään ongelmattoman kokonaisuena tuomariketjuna. Tälle filosofialle voidaan esittää runoilijan kysymys:

"Menettää mitä voitkaan?"

Reijo Kupiainen
FM, suomentaja, Tampere

HERRA PÄÄTOIMITTAJA, ensinnäkin on syytä esittää ihastukset ja kiitokset niin & näin -lehden ilmestymisen johdosta. Lehti on kiinnostava ja tuore ja sille voi toivoa vain kaikkea hyvää jatkossa. Sitten yksi oikaisu ja sen jälkeksi mielipide.

Oikaisu: Tampereen yliopistossa ei ole Työelämän tutkimuslaitosta, vaikka **Heikki Mäki-Kulmalan** nimen perässä niin lukee (numerossa 2/94). Työelämän tutkimuskeskus kyllä on olemassa. Se on yksi Yhteiskuntatieteiden tutkimus-

laitoksen tutkimusohjelma, joka on vakiintunut ns. yksiköksi. Pidettäköön se julkisessa viestinnässä sellaisena, vaikka aika ajoin on ilmennyt painetta yksikön statuksen nostamiseksi.

Mielipide: Pääkirjoituksessa 2/94 **Mikko Lahtinen** puuttui filosofisten tekstien julkaisemisen kieleen. Asia on tärkeä ja kiinnostava, mutta päätoimittajan lopputulema on pulmallinen. Olen itse amatööri filosofiassa. Minulla ei ole aineessa loppututkintoa eikä arvosanoja. Oikeusfilosofiaa olen sen sijaan harrastanut vuodesta 1958, siis yli kolme vuosikymmentä. Suureksi ilokseni olen saanut tänä aikana todeta, että suomalainen oikeusfilosofia on saavuttanut kiistattoman kansainvälisen statuksen. Sekä eurooppalaisessa että laajemmassakin mitassa. Joltakin osalta minulla on ollut etuoikeus olla mukana ponnistele-massa sanotun aseman luomiseksi, joten arvelen minulla olevan siltä pohjalta valtakirja osallistua filosofian julkaisukieltä koskevaan keskusteluun.

Käsitykseni mukaan filosofian on ja sen tulee olla luonteeltaan kansainvälisistä. Ajattelu ei tunne kielirajoja. Sen tähden filosofian ensisijainen tiedeyhteisö on aina kansainvälinen. Uskallan väittää näin eritoten siksi, että olen koulutukseltani juristi, voittopuolisesti kansallisen tutkimusalan edustaja. Ero filosofian ja oikeustieteen kansainvälisyydessä on radikaali. Jälkimmäisellä alalla vain oikeusfilosofia yleisen filosofian yhtenä haarakkeena ylittää aitoon kansainvälisyyteen.

Kansainvälisyys näkyy myös niin & näin -lehdessä. Olen ollut havaitsevinaani, että alkuperältään erityisesti *suomalaisia* ajatuksia ei lehdessä esitetä. Analyysit ja tulkinnat perustuvat kansainväliseen filosofiaan, ottavat osaa kansainväliseen keskusteluun, tekevät sitä tunnetuksi. Pohjimmiltaan myös tämä suomenkielillä julkaistava lehti siis on hyvin kansainvälinen. Ja nyt tulemme asian ytimeen.

Koska filosofian tiedeyhteisö on primaaristi kansainvälinen, siihen on myös osallistuttava kielellä, joka mahdollistaa *symmetrisen* keskustelun. Suomen kaunis kieli ei hyvistä puolistaan siihen riitä. Ranskalainen tai saksalainen filosofi ei voi tietää hölkkäsen pöläystä siitä, mitä hänestä mahdollisesti suomeksi sanotaan julkaisussa, jota ei ole Suomen ulkopuolella edes saatavilla. Se ei ole *keskustelua* asianomaisen edustamasta filosofiasta. Se on suomalaisten sisäistä viestintää, suomalaisten tapa tulkita sitä ja taatusti niin, ettei tulkitaan pääse ulkomainen kritiikki käsiksi. Sikaenergiaa voi syntyä, ei muuta.

Kestävät tulokset voidaan tuottaa vain laajan tiedeyhteisön puitteissa. Kotimainen keskustelu ei siihen riitä, koska se ei salli suomenkielillä tuotettuna muiden kuin suomalaisten osallistumista siihen. Osa kontrollista siis leikkautuu pois, ehkä toisinaan hyvinkin olennainen osa. **Jaakko Hintikka** sanoi kerran, että jokin tutkimustuotos on tieteellinen tulos vasta, kun se on läpäissyt tiedeyhteisössä käytävän keskustelun. Se on

sattuvasti sanottu ja sama koskee filosofista analyysia. Jos tasovaatimus asetetaan tarpeeksi korkealle, asetettu kielivaatimus sen mukaiseksi. Kieli ei voi olla suomalais-ugrilainen.

Kun aikanaan 1970-luvun alkaessa pyrittiin nostamaan suomalaisen oikeusfilosofian tasoa, oli rikottava kaksi rajaa. Ensimmäinen oli raja suomalaisen filosofian suuntaan. On näet helppoa esiintyä juristien puolella filosofina ja filosofien parissa juristina, aivan liian helppoa. Jos oikeusfilosofiasta (esimerkiksi deonttisesta logiikasta tai teon teorias-ta) puhuu, on puhuttava filosofien ehdoilla.

Mutta siinä ei riitä kotimainen yhteisö. Oikeusfilosofialla (esimerkiksi argumentaation teoriassa) on omat kansainväliset standardinsa, jotka ilmenevät vasta, kun rikkoo toisen rajan: kielimuurin. Vasta sitten ollaan tilanteessa, missä helpoilla keinoilla ei enää päästä "alan vaikuttajaksi".

Minun on vaikea ymmärtää, miksi tämä ei päde nykyiseen filosofiaan. Kuinka **G.H. von Wright**, Jaakko Hintikka taikka **Erik Stenius** olisivat voineet saada sen aseman filosofiassa, mikä heillä on, jos he olisivat panostaneet julkaisutoiminnassaan erityisesti suomenkieleen.

Tieteellinen taso täytyy voida mitata kaikkein vaativimmilla välineillä. Filosofian saattaminen laajojen *harrastajapiirien* tietoisuuteen, on muuta. Se on kansallinen tehtävä ja siihen sopii oma äidinkielemme. Mutta näitä kahta tehtävää, tason mittaamista ja kiinnostuksen elvyttämistä älköön sekoitettako toisiinsa. Ei ainakaan filosofian korkeimpien yliopistovirkkojen haussa, jottei sisäänlämpiävyys murena filosofiamme korkeaa arvostusta maailmalla. **Risto Hilpinen**, **Simo Knuutila**, **Ikka Niiniluoto**, **Juhani Pietarinen**, **Matti Sintonen**, **Raimo Tuomela** ja monet muut ovat jatkaneet komealla tavalla edeltäjiensä työtä — paljolti englanniksi.

Juuri siksi **Erik Lagerspetz** on Jyväskylässä mies paikallaan. Erityisesti kansainvälisten ansioittensa vuoksi. Oikeusfilosofin sydäntä lämmittää sekin, että nyt oikeusfilosofialla on lisää ymmärtäjiä. Suomen oikeus- ja yhteiskuntafilosofisen yhdistyksen monivuotinen aktiivi ja hallituksen jäsen Erik Lagerspetz on hyvä lähettiläs silläkin alalla. Eritoten ulkomailta, jossa tärkein tämän hetken oikeusfilosofinen keskustelu toki käydään.

Silti suomenkieliselle filosofialle jää riittävästi tilaa eikä sen tärkeyttä kukaan voi järjellisesti kiistää. Ajatellaanpa vain sitä kertakaikkisen hienoa työtä, jota **Juha Varto** tekee. Taikka niin & näin -lehti. Niin että se siitä.

Aulis Aarnio
Helsingin yliopisto, siviilioikeuden professori (virasta vapaa), OTT, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitoksen johtaja

Jos kysyisitte minulta, milloin oli englantilaisen filosofian — siis ammattimaisen, akateemisen englantilaisen filosofian — kukoistuskauti tällä vuosisadalla, vastaisin epäroimättä: 1950-luvulla. Oi ihana viisikymmentäluku!¹ **Gilbert Rylen** ja **J. L. Austinin** johtamina tuon ajanjakson urafilosofit osasivat tietysti myös kiihkoilla ja kartella vaikeita aiheita; samalla he kohtasivat kuitenkin vilpittömästi ja kyvykkäästi muutamia laajoja ja pysyvästi tärkeitä teoreettisia kysymyksiä. He pitivät päämajaansa tunnetussa hienostelun ja taantumuksen linnakkeessa, Oxfordin yliopistossa, ja olivat nykyisellä mittapuulla arvioituna häpeämättömän tietoisia omasta sosiaalisesta valikoituneisuudestaan. He myös edesauttoivat filosofian surullista ajautumista yksinomaan yliopistolliseksi toiminnaksi. Monet heistä kuitenkin yrittivät kirjoittaa vakavasti ja vailla ylimielisyyttä suurelle yleisölle — osa heistä menestyikin tässä erinomaisesti. Myös kollektiivisesti he pyrkivät välttämään pitkälleviedyn erikoistumisen vaarat: yhtäällä tavallisten tieteenalojen toimintatapoja apinoivan sokaistuneen teknisen erikoistumisen ja toi-

saalla muutaman suosikkikirjoittajan esittelyyn ja puoltamiseen uppoutuwan tutkimuksen karikat. Minkä tahansa akateemisen ryhmän tavoin myös he osasivat olla tyhjänpäiväisiä, itseritettöisiä, nurkkakuntaisia ja pitkästyttäviä; “filosofisen vallankumouksen” tunnuslipun alla he kuitenkin tuottivat ammattimaiseen englantilaiseen filosofiaan sellaista kollektiivista intoa ja jännitystä, jolle ei ole ollut vertaa tällä vuosisadalla.

Seuraavassa olen yrittänyt koota heidän tarinansa valikoimasta yhteiskunnallista, institutionaalista, poliit-

tista, henkilökohtaista, kulttuurista ja teoreettista aineistoa. Vaikka annan tavallista vähemmän tilaa heidän arvostetuimmille kirjoituksilleen tuolta ajalta, se ei tapahdu yhteiskunnallisen viiteyhteyden nostamiseksi etualalle teoreettisen sisällön kustannuksella. En myöskään ajattele, että kyseiset kirjat eivät olisi lukemisen arvoisia — päinvastoin. Menettelyyni on syynä yksinkertaisesti se, että noiden vuosien — kuten olettaakseni minkä tahansa ajan — filosofisilla saavutuksilla on yhtä paljon yhteyksiä mahdollisesti tiedostamattomiin yhteiskunnallisiin tapoihin kuin klassikkomaineeseen yltäneiden kirjojen varsinaiseen sisältöönkin. Samoista syistä

en ole myöskään lähtenyt tarkastelemaan sitä lintuperspektiivin yleiskatsauksellista kritiikkiä, jota erityisesti **Marcuse** ja **Anderson** ovat oxfordilaiseen filosofiaan kohdistaneet.²

Kertomani tarinan tavoitteena on sekä ottaa kantaa että kirjata tosiasioita. Pyrin osoittamaan, että vaikka Oxfordin filosofisen vallankumouksen edustajat ylpeilivät selkeydellään, he eivät koskaan onnistuneet selvästi osoittamaan, mitä heidän vallan-

kumouksensa merkitsi. Tämä ei ehkä sinänsä ole mitenkään ihmeellistä; outoa on kuitenkin se, ettei heitä koskaan vaivannut tämä varsin merkittävä pidettävä heikkous. Uskoisin, että tämä välinpitämättömyys sopi hyvin heidän poikamaiseen, sisäänpäinlämpiävään ja hämmentävään kevytmieliseen sisäoppilaitostyyliinsä. Kuitenkin heidän eteerinen sosiaalinen ja teoreettinen tyyliensä — niin vastenmielisenä kuin osa meistä voi sitä pitääkin — oli myös ilmeisesti kykenevä johdattamaan joillekin filosofian parhaista älyllisistä alppinäykistä.

Kaupallisesti englantilaista 50-luvun filosofiaa hallitsi yksi ainoa kirja. Myyntimenestyksellä, älymystölehtien tarjoamalla palstatilalla ja tiedotusvälineiden suomalla maineella mitattuna se päihitti täydellisesti kaikki kilpailijansa. Koko 5000 kappaleen ensipainos myytiin julkaisupäivänä 28. 5. 1956 ja uudet 15000 kappaletta seuraavien kuuden kuukauden aikana.³ *Daily Mailin* mukaan teos sai osakseen “haltioituneemman vastaanoton kuin yksikään toinen sodanjälkeinen kirja”.⁴ *Evening News* otsikoi: “Huomatava kirjailija — ja iältään vasta 24 vuotta”. Uusi filosofinen nero oli syöksymäisillään näyttämölle ja hän tulisi “ravistelemaan kunnolla ikäviä ja rajoittuneita akateemisia filosofeja”.⁵

Tämän loistavan nuoren miehen tukijoita voidaan pitää **Bloomsbury-ryhmän** henkisinä perillisinä. He eivät olleet akateemisesti oppineita, vaan — ainakin omissa kuvitelmissaan — riippumattomia intellektuelleja, jotka elivät perintövarojensa turvin, niitä kirjoitus-

palkkioilla täydentäen. Jos he olivatkin saaneet yliopistollisen koulutuksen, he ylpeilivät sillä, etteivät olleet oppineet siitä mitään. He pitivät akateemista oppineisuutta sekä opetus- ja tutkimusammatteja pitkästyttävänä ja alentavina. He ylpeilivät erityisesti oman aikansa kansainvälisen aikalaiskulttuurin tuntemuksella. Itse asiassa heitä olisi voinut epäillä nurinkäännetystä kulttuurisesta nationalismista. Ajatus “englantilaisesta kulttuurista” vaikutti heistä varsin naurettavalta. Heille kulttuuri oli sama kuin Eurooppa ja erityisesti Ranska. Ja ranskalainen kulttuuri, sellaisena kuin he sen näkivät, oli olemuksellisesti filosofinen — harjoitettiinhan sen piirissä sellaisia laajoja pohdintoja ihmisen osasta, joiden tuottamiseen englantilainen mieli ei näyttänyt kykenevän.

1950-luvun Englannissa bloomsburylaiset hallitsivat suurinta osaa kirjallisuuden vastaanottokoneistoista, erityisesti sunnuntailehdistöä, kirjallisuuslehtiä (kuten **Stephen Spenderin** toimittamaa *Encounteria* ja **John**

ENGLANTILAINEN FILOSOFIA 1950-LUVULLA

Jonathan Rée

Lehmannin toimittamaa *The London Magazine*) ja *Times Literary Supplementia*.⁶ He kaikki tekivät parhaansa tukeakseen filosofista ihmelastaan, jonka kirja oli omistettu **Angus Wilsonille**. **Edith Sitwell** ylisti ennakkopuffissaan tämän ”todella suuren kirjoittajan hämmästyttävää teosta”. **Cyril Connolly** puolestaan kirjoitti arviossaan ”merkittävimpään kuuluvasta esikoiskirjasta mitä olen pitkään aikaan lukenut”. **Elizabeth Bowenin** tämän ”loistavan” uuden filosofin äly oli ”iskenyt salaman tavoin”; **V.S. Pritchett** piti kirjaa ”häikäisevänä, asiantuntevana ja osuvana”; **Kenneth Walker** sanoi sen olevan ”mestarillinen” ja ”merkittävin kirja, mitä tämän arvostelijan arvioitavaksi on koskaan sattunut”.⁷ **Philip Toynbee** taas kutsui sitä ”perusteelliseksi ja valaisevan älykkääksi tutkimukseksi ... jonka kaltaiset ovat liian harvinaisia Englannissa”. Itse asiassa kyseessä oli juuri sellainen kirja, jota olisi voinut odottaa Ranskasta; ”ja teoksen tekee todella tyrmistyttäväksi se, että sen huomiotaherättävän oppinut kirjoittaja on vasta 24-vuotias”.⁸

Teos todellakin oli erikoinen. Se kokosi yhteen monenlaista tietoa joukosta todellisia ja fiktiivisiä henkilöitä — **T. E. Lawrencesta**, **Nijinskysta**, **van Goghista**, **Nietzschesta**, **William Blakesta**, **Bernard Shaw’sta** sekä **Barbussen**, **Sartren**, **Camusin**, **Hemingwayn**, **Joycen**, **Hessen** ja **Dostojevskin** romaanien päähenkilöistä — rakentaakseen yhdistellyn muutokuvan aikamme sankarista: maanpakolaisesta, vieraasta, sivullisesta. Tämä oli sellainen mies (ja kyseessä oli todella miehinen maailma), joka halusi esittää syvällisiä kysymyksiä koskien ”elämän rakenteen tai tarkoituksen ongelmaa”. Hän oli ”mies, joka näkee liian syvälle ja liian paljon”. Hän ei voinut pitää välttämättömänä omaa olemassaoloaan eikä kenenkään muunkaan olemassaoloa. Tämän yksinäisen suden ”eristi muista ihmisistä hänen älynsä, joka armotta tuhoaa muiden arvot”. Menneisytydessä tällaiset sankarit olivat valitettavasti tulleet aina väärinymmärretyiksi, paitsi muiden myös itsensä taholta. Nyt oli kuitenkin viimein tullut mahdolliseksi tunkeutua heidän ”uskonnollisen eksistentiaalisminsa” ja ”anti-humanisminsa” salaisuuksiin: ”Jos he olisivat itse tunteneet itsensä yhtä hyvin kuin me tunnemme heidät nyt, ei heidän elämänsä olisi välttämättä muodostunut traagiseksi”. Tästedes nämä henkiset maanpakolaiset tulisivat pitämään hallussaan kulttuurisen näytämön keskustaa.⁹

Kirjoittajan teokselleen antama nimi oli *The Pain Threshold* (”Kivun kynnyks”), mutta kustantaja muutti sen muotoon *The Outsider* (*Sivullisen ongelma*, 1958, Hki: Otava) viitaten näin osuvasti Camusiin, jonka romaani *L’Étranger* (1942, *Sivullinen*, 1947, Hki: Otava), oli julkaistu tuolla nimellä englanniksi 1946. Nimi oli terävästi valittu, koska ”sivullinen” saattoi toimia sekä kirjassa kuvatun sankarityypin nimikkeenä että kaikkien niiden tunnuspiirteenä, jotka halusivat samastua tähän sankariin.

The Outsiderin kirjoitti **Colin Wilson**. Wilson syntyi köyhään perheeseen Leicesterissa 1931 ja hänen koulunkäyntinsä oli vähäistä. Kuusitoistavuotiaana hän alkoi hankkia elantoaan ammattitaidottomana tehdastyöläisenä. Hän piti päiväkirjaa ja kulutti kaiken vapaa-aikansa lukemiseen. Naimisiin hän meni nuorena ja uneksi tulevaisuutta jonain päivänä kirjailijaksi. Lopulta Wilson jätti kotinsa ja lähti Lontooseen, missä hän nukkui öisin Hampstead Heathilla ja työsti päivisin

mestarteostaan British Museumissa.

Wilsonin menestys oli osa laajempaa tiedotusvälineiden luomusta: ”vihaisen nuoren miehen” ilmiötä. Tämä ilmaisu lähti leviämään kuusi viikkoa *The Outsiderin* julkaisemisen jälkeen ja oli alunperin osa mainoskampanjaa tuettaessa Royal Court Theatren heikosti menestynyttä tuotantoa **John Osbornen** näytelmästä *Look Back in Anger*.¹⁰ Ilmaisu nostettiin esiin *Evening Standardissa*, minkä jälkeen Osborne käytti sitä *Panorama*-ohjelmassa BBC:n televisiokanavalla 9. heinäkuuta. Siitä tuli muodikas leima paitsi Wilsonille ja Osbornelle myös romaanikirjailija **Kingsley Amisille** (*Lucky Jim*, 1954; *Onnellinen Jim*, 1956, Porvoo: WSOY) ja **John Wainille** (*Hurry on Down*, 1953). Vihaisen nuoren miehen kuvaan kuului, että hän oli syntynyt työväenluokan perheeseen 1930-luvun alkupuolella, oli liian nuori joutuakseen sotaan, mutta pääsi hyötymään sekä työväenpuolueen johtaman hallituksen 1945 perustamasta hyvinvointivaltiojärjestelmästä että oppikoulusuunnitelmaan kuuluvasta vuoden 1944 Butler Education Actista, joka tarjosi ilmaisen akateemisen koulutuksen kaikille yhdentoista vuoden iässä älykkyystestin läpäisseille lapsille. Oppikoulun jälkeen vihainen nuori mies meni todennäköisesti yliopistoon, joskin ainoastaan uuteen maakunnalliseen ”punatiiliseen”, ei Oxfordiin eikä Cambridgeen.¹¹

Bloomsburylaisille ei ollut yllätys, että tällaiset nuorukaiset olivat laiskoja, moukkamaisia ja kostonhaluisia. Jo vuonna 1948 **T. S. Eliot** oli varoittanut ”päättömästä kiireestä kouluttaa kaikkia”, mikä oli ”tuhoamassa muinaiset rakennelmaamme ja tasoittamassa maata, jolle tulevaisuuden vaeltavat barbaarit voivat leiriytyä mekaanisine karavaaneineen”.¹² Juuri tämän tyyppiset ihmiset tulisivat osoittamaan mieltään Suezille tunkeutumista vastaan vuonna 1956 ja 1958 muodostamaan ydinaseita vastustavan protestiliikkeen (the Campaign for Nuclear Disarmament).

Vihaisella nuorella miehellä näytti kuitenkin olevan historia puolellaan. Eräs amerikkalainen tarkkailija kadehti häntä sanoen, että ”nuoren brittiläisen kirjailijan mittaamattomana etuna on olla edustamassa uutta yhteiskuntaluokkaa”. Vihainen nuori mies oli hyvää vauhtia ottamassa ”maansa kulttuurivallan” vanhoilta bloomsburylaisilta ja näiden ”sekoitukselta homoseksuaalista herkkyyttä, yläluokkaista viileyttä, liberaalia politiikkaa ja avantgardistisia kirjallisia menetelmiä”. Hän aikoi vapauttaa kirjallisuuden ”sellaisen maun ylivilallasta, joka perustui varsin epätodelliseksi käyneelle vaurauden ja jatkuvan vapaa-ajan maailmalle”.¹³

Bloomsburylaisesta näkökulmasta vihainen nuori mies yhdistyi siihen moraaliseen palloon, jota **F. R. Leavis** oli jo 30-luvulta lähtien tuonut osaksi englantilaisen kirjallisuuden opetusta Cambridgen yliopistossa, ja joka oli luonut monet vaikutusvaltaisimmista oppikouluopettajista maakunnallisiksi, hartaiiksi, työteliäiksi ja vilpittömiksi.¹⁴ Nämä koulumestarit eivät tienneet mitään ”mannermaasta” — sen kielistä, oopperataloista, taidegallerioista, viineistä, keittotaidosta, kirjallisuudesta tai maisemista. He joivat lämmintä olutta rähjäisissä pubeissa ja palvoivat tylsää englantilaista humanistista realismia, ikään kuin kansainvälistä modernismia ei olisi koskaan ollutkaan. Lyhyesti sanottuna: vihainen nuori mies edusti 50-luvun Englannissa kaikkea sitä, mikä loukkasi ja hermostutti bloomsburylaisia.

Tietenkin tämä kuvitteellinen sosiologia on varsin

epätarkkaa: bloomsburylaiset eivät välttämättä olleet rikkaita ja toisaalta nuorista vihaisista miehistä moni oli suhteellisen varakas ja saanut koulutuksensa sisäoppilaitoksessa ja Oxbridgessa.¹⁵ Se kuitenkin auttaa määrittelemään joitakin tuolloisissa kulttuuri-kiistoissa esillä olleista teemoista. Kiistojen osanottajat saattoivat ilmentää sitoumuksiaan sillä, miten he söivät, joivat, pukeutuivat, puhuivat tai rakastelivat. Vihaisella nuorella miehellä oli kova ja karkea ääni, hän puhui paikallista murretta ja suosi englannin kielen anglosaksisia ilmauksia latinalaisperäisten kustannuksella. Bloomsburylaiset sen sijaan puhuivat pehmeällä, täsmällisellä, yläluokkaisella ja soinnukkaalla äänellä, sirotellen puheensa sekaan ranskankielisiä sanoja. He pitivät itseään *belles lettresin* edustajina; he olivat *ancien régime*, ”kynttelikön ja viinin *rentier*-kirjoittajia ... He vavahtelivat vastenmielisyydestä ja värisivät *nuancesta*”.¹⁶ **Evelyn Waugh** huomasi jälkikäteen, ettei Butler Education Actilla ollutkaan ”mitään tekemistä hovimestarien koulutuksen kanssa”; sen sijaan se mahdollisti ”yliopistoarvosanojen vapaan jakelun ansioituneille köyhille”. *‘L’école de Butlerin’*, kuten hän sitä kutsui, ”synkkää nuorta väkeä” tuli ”ulos liukuhihnoilta satapäin joka vuosi” ja, mikä pahinta, alkoi ”löytää työtä kriittikkoina, jopa runoilijoina ja kirjailijoina”.¹⁷

Todellisuudessa lumoutuneisuus ”ranskalaisesta kulttuurista” oli yleistä 50-luvulla nuorten englantilaiskirjailijoiden keskuudessa. Monia tuoreista ranskalaisista romaaneista ja näytelmistä oli saatavilla käännöksinä. Kiinnostuksen varsinainen kärki kohdistui kuitenkin filosofiaan — mikä tarkoitti ”eksistentiaalistien” teoksia, erityisesti Sartrea, **de Beauvoiria**, Camusia ja **Merleau-Pontya**. 1940-luvun puolivälistä eteenpäin ilmestyi runsaasti hengästyneitä johdantoteoksia siihen, mitä **Jean Wahl** kutsui ”Pariisin filosofiseksi koulukunnaksi”¹⁸, samoin kuin lukuisia käännöksiä vakavasti otettavista filosofisista teoksista.¹⁹ Useat englantilaiset romaanikirjailijat ravitsivat itseään ranskalaisella filosofialla — Angus Wilson, **William Golding**, **Anthony Burgess**, **Muriel Spark** ja **Iris Murdoch** muiden muassa. Sieltä he saivat ajatuksen kirjoittaa perustavista ja äärimmäisistä inhimillisistä situaatioista, ja kuten Iris Murdoch asian ilmaisi tulevaisuuden romaanikirjallisuutta käsitelleessä artikkelissaan vuonna 1950, tämä merkitsi ”*la littérature morale*n” kuolemaa ja ”*la littérature métaphysique*n” aikakauden aamunkoittoa.²⁰

The Outsider miellytti bloomsburylaisia, koska se näytti todistavan, että vastoin heidän pelkojaan *école de Butler* piti sisällään myös todellisia intellektuelleja, jotka paitsi rakastivat ranskalaista filosofista kulttuuria myös halveksivat sydämensä pohjasta englantilaisista provinssialisuutta ja englantilaisista akateemista elämää. Colin Wilson oli kotiperäinen sivullinen, kotimainen eksistentiaalisti. Kuten Philip Toynbee asian ilmaisi, Wilson oli lyönyt ranskalaiset näiden omassa lajissa ja ”suuresti lisännyt ymmärrystämme nykyistä ongelmistamme”.²¹ *The Evening News* viittasi pelkoon siitä, että ”hyvinvointivaltio olisi hävittänyt ajattelevan ihmisen liialla huolehtimisella ja vietellyt tämän eroon omistautuneesta pyrkimyksestä kohti meditatiivista ihannetta”. *The Outsiderin* menestys huojensi pelkoja: ”Jumalan kiitos”, kirjoitettiin, ”ei se olekaan”.²²

Ensimmäinen tätä 50-luvun filosofista ilmiötä käsitellyt teos ilmestyi vuonna 1958. Kirjassaan *The Angry Decade* **Kenneth Allsop** valitti brittien kyvyttömyyttä

tuottaa intellektuaalisia sankareita *à la française*. Britannia oli ”raivostuttavan tietämätön elämän tosiasioista”, ja ”eristyksissä” eurooppalaisen ajattelun elämänvirroista. ”Ajatukset ja älylliset argumentit samentuvat matkallaan Britanniaan”, sanoi Allsop, koska ”niitä ravistellaan liikaa kuljetuksessa”. Mutta Colin Wilson oli rikkonut tämän kuvion: hän oli tunnistanut ”Sartren, Camusin ja **Beckettin** sekä saksalaisen Hermann Hessen kaltaisten miesten” suuruuden. Hän oli ”tunnustellut mannermaisen nihilismin ja pessimismin valtimoa”.²³ Englantilaisten ikioma eksistentiaalisti Wilson oli samaa mieltä: suunnitellessaan ”uutta anti-humanistista aikakautta” hänen oli tunnustettava, että ”Englanti on täydellisen tietämätön näistä ongelmista; intellektuaalisesti olemme aina olleet maailman jälkeensäjäänein valtio”.²⁴

The Outsiderin menestys ei kestänyt kauaa. Ehkäpä Wilsonin bloomsburylaiset tukijat alkoivat pelätä, että hänen kiintymyksensä luonnollisiin ”johtajiin” sekä käsityksensä, että henkisesti sairaat olisi ammuttava, eivät lopulta olleetkaan *dernier cri* mannermaisessa filosofiassa.²⁵ Ainakin he epäilivät, että Wilsonin vulgaari viehätysvoima — ”kirjallisuuden Elvis Presley” ja ”filosofian Tommy Steele” ”finninaamaisine nietzscheläisyhteyneen” — oli riistäytymässä käsistä.²⁶

The Outsiderin aikaansaama myrsky vesilasissa kuitenkin osoitti, että Colin Wilson oli oikeassa yhden asian suhteen: englantilaisen filosofian täytyi olla surullisessa jamassa, jos niin kömpelö kirja saattoi saavuttaa kirjallisen ja intellektuaalisen eliitin varauksittoman suosion. Ei ehkä ole kuitenkaan tarpeen turvautua väitteeseen brittien kansallisesta filosofisesta kyvyttömyydestä, kun pyrkii selittämään tätä heikkoutta. Poliittiset järjestöt, jotka olivat sotien välissä kasvattaneet suuren kiinnostuksen ”proletaarista filosofiaa” kohtaan olivat kuolemassa.²⁷ The British (myöhemmin Royal) Institute of Philosophyssa (jonka lordi **Balfour** oli perustanut 1925 edistääkseen idealistisen ”kansalaisuuden” poliittisen filosofian popularisointia) oli vain tuhat jäsentä ja hekin etupäässä iäkkäitä. Instituutin toimintaa leimasi menneisyyden ilmapiiri, jota edes sen puheenjohtaja, varakreivi **Samuel** — kokenut valtiomies ja amatöörfilosofi, teoksen *Belief and Action: An Everyday Philosophy* (1937) kirjoittaja — ei kyennyt voimakkaalla panoksellaan poistamaan.²⁸

Toisen maailmansodan jälkeen englantilainen filosofia oli vetäytynyt yhä kauemmaksi kansalaisyhteiskunnasta ja eristäytynyt koulutuksellisiin instituutioihin.²⁹ Oppikoulun ylemmillä luokilla sillä ei kuitenkaan ollut juuri minkäänlaista asemaa, ja jopa yliopistoissa se oli vain vähäpätöisempi tieteenala. Ylipäätään yliopistojen merkitys oli perifeerinen: 50-luvun alussa ne koulutivat alle neljä prosenttia ikäluokasta. Vuonna 1952 kahdella Britannian ammattimaisen filosofian järjestöllä, Mind Associationilla ja Aristotelian Societyllä, oli maailmanlaajuiset 477 ja 287 hengen jäsenistöt.³⁰

Oxfordin yliopiston filosofinen tiedekunta oli kuitenkin poikkeus. Viisinekymmenine opettajineen (1950), jakaantuneena yli kolmenkymmeneen collegeen se oli ylivoimaisesti suurin filosofinen tiedekunta Englannissa. (Itse asiassa se oli suurin koko Britteinsaarilla, mutta Skotlannilla, Irlannilla ja osittain Walesilläkin oli

omat perinteensä ja tarinani koskee vain Englantia). Vuonna 1950 noin kolmesataa BA-opintojaan Oxfordissa suorittavaa opiskelijaa teki jonkin filosofiaan kuuluvan opintosuorituksen; toisin sanoen yksi opiskelija kuudesta. Kukaan heistä ei kuitenkaan erikoistunut filosofiaan. Ainoa tapa, jolla Oxfordin perusopiskelijat saattoivat opiskella filosofiaa oli se, että he seurasivat joko "Greats" -kursssia (jolla he viettivät ainakin puolet ajastaan perehtyen kreikan- ja latinankielisiin klassikoihin), tai sitten PPE tai PPP -kurseja ("Modern Greats"), joilla he viettivät niin ikään ainakin puolet ajastaan opiskellen politiikkaa, taloustiedettä, psykologiaa tai fysiologiaa. Ja jatko-opiskelijoitakin oli ainoastaan kymmenkunta — etupäässä amerikkalaisia — opiskelemassa filosofiaa tuoreita BPhil ja DPhil -tutkintoja varten.³¹

Vuonna 1950 Cambridgen yliopistossa oli kaksi filosofian professoria ja neljä luennoitsijaa. Joka vuosi noin kuusi opiskelijaa suoritti filosofian tentin (Moral Sciences Part II). Lisäksi filosofiaa luki noin kymmenen jatko-opiskelijaa, aivan kuten Oxfordissakin. Lontoon yliopistossa kuusisataa opiskelijaa suoritti taideaineita vuonna 1951, mutta vain kahdeksan erikoistui filosofiaan. (Toisaalta sadat opetusharjoittelijat suorittivat heikosti arvostetun kokeen kasvatustutkimusfilosofiasta). Lopuksi yhdeksässä riippumattomassa "kansalaisyliopistossa" (Birmingham, Bristol, Durham, Leeds, Liverpool, Manchester, Nottingham, Reading ja Sheffield) oli jokaisessa filosofian professori ja kaksi tai kolme luennoitsijaa.³²

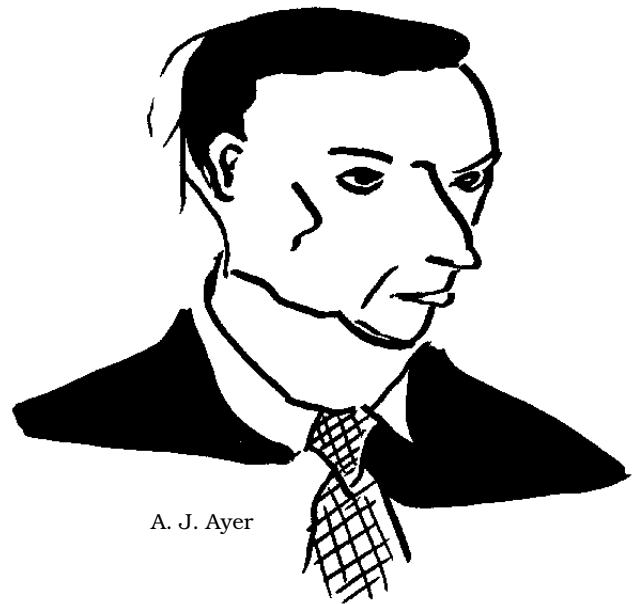
Viisikymmentäluvun alussa Englannissa oli siis kaikkiaan noin 200 filosofian opettajaa (joista neljännes Oxfordissa) ja arviolta 500 sellaista opiskelijaa, jotka joka vuosi tenttivät selvästi filosofiaa sisältäviä kokeita. Filosofian jatko-opintoja oli hädin tuskin olemassa. Niille ei ollut tarvetta, koska yliopistot olivat valmiita värväämään uusia filosofian opettajia pelkkien henkilökohtaisten tuttavuuksien ja BA-tutkintojen pohjalta. Kuten **A. J. Ayer** totesi myöhemmin: "Tohtorintutkinnossa ei ollut mitään ylpeilemisen arvoista, pikemminkin päinvastoin, sillä se vihjasi, ettet ollut ollut tarpeeksi hyvä saadaksesi virkaa ensimmäisen tutkintosi voimalla — edes mistään punatiliyliopistosta".³³ Myöskään käsitys filosofiasta akateemisena tutkimusalana, ennemmin kuin vain perusopetuksen osa-alueena, ei saanut juurikaan kannatusta osakseen. Jos filosofian opettajat halusivat tehdä omaa tutkimustyötä, se tapahtui pikemminkin ylväänä amatööritöimintänä pitkien lomien tai eläkeiän aikana kuin osana ansiotyötä.

Niinpä ei ole lainkaan yllättävää, että englantilaisen korkeakulttuurin ylivahdit tunsivat filosofiaa sangen heikosti: eihän se ollut kovinkaan hyvin edustettuna edes englantilaisissa yliopistoissa. Colin Wilson ja "Pariisin koulukunnan" filosofit eivät silti olleet ainoita, jotka saivat tunnustusta Lontoon kirjallisilta piireiltä; myös muutamat englantilaiset ammatifilosofit olivat saavuttaneet julkisuutta.

Heihin kuului esimerkiksi A. J. Ayer, joka tuohon aikaan toimi professorina Lontoossa. Hän syntyi 1910 ja sai koulutuksensa Etonissa ja Oxfordissa. Tästä huolimatta hänen intellektuaalinen ja poliittinen tyyliinsä sai kollegat suhtautumaan häneen epäillen. Colin Wilsonin tavoin hänkin oli kirjoittanut ensimmäisen ja menestyksekkäimmän kirjansa ollessaan 24-

vuotias. *Language, Truth and Logic*in julkaisi halpapistina vasemmistolaiskustantaja Gollancz vuonna 1936, ja tähän mennessä se on myynyt paremmin kuin yksikään toinen englantilaisen ammattifilosofin teos tällä vuosisadalla. Sen opinkappaleet ovat samoja kuin Wienin piiriin "loogisten positivistien". Avauslauseessaan Ayer toteaa suoraan, että "filosofien perinteiset kiistat ovat pääosin yhtä perusteettomia kuin hedelmättömiäkin". Hänen johtopäätöksensä oli, että "filosofian täytyy kehittyä tieteen logiikaksi", ja että "filosofin on tultava tiedemieheksi... kyetäkseen millään todellisella tavalla edistämään inhimillisen tiedon kasvua".³⁴

Language, Truth and Logic ei ollut filosofisen valtaeliitin mieleen. **H. J. Paton**, Oxfordin moraalifilosofian professori, totesi, että Ayer oli "paljastanut loogisen positivismin luonteen — saanen sanoa — kaikessa kauheudessaan". Vielä 20 vuotta myöhemmin Ayer "oli haluton toistamaan painettuna eräitä hänestä tuona aikana lausuttuja arvioita".³⁵ Kaikesta huolimatta Ayer onnistui tekemään eloisan (joskin epämääräisen) vaikutuksen laajempaan yleisöön, joka tervehti häntä modernin tieteellisen tiedon sankarina ja jopa alistettujen yhteiskuntaluokkien puolustajana — englantilaisen kulttuurikonservatismiin tukahduttavaa oma-hyväisyyttä vastaan.



A. J. Ayer

Ayer seurasi **Bertrand Russellin** esimerkkiä sangen näkyvästi ja kuuluvasti. Russell syntyi vuonna 1872 englantilaisen aristokratian korkeimpaan luokkaan, sai koulutuksensa kotona ja myöhemmin Cambridgen yliopistossa. Hän kirjoitti (**A. N. Whiteheadin** kanssa) vuosisadan englantilaisen filosofian vaikuttavimman teoksen, *Principia Mathematica* (1910-13). Hän oli poliittisilta kannoiltaan avoimen radikaali: ateisti, feministi, vapaan avioeron kannattaja sekä teoriassa että käytännössä. Hän loi myös peruskoulun kokeellisen opetusmenetelmän. Pasifisminsa vuoksi hän vuonna 1916 menetti työnsä Cambridgessä ja joutui puoleksi vuodeksi vankilaan vuonna 1918. Tämän jälkeen hän ei enää opettanut Englannissa, lukuun ottamatta luentoja Cambridgessä vuosina 1944-1949. Hän kuitenkin kirjoitti lakkaamatta, näytellen aina rohkeaa ja sopeutumaton; miestä, jolla on otsaa kysyä yksin-

kertaisia kysymyksiä puhkaistakseen niillä yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta poliittiselta kriitikkiltä suojaavan mahtailevan uhon. Hänelle on tyypillistä keikaroiva röyhkeys. Tämä näkyy esim. (nuoren Ayerinkin kiinnostuksen vuonna 1928 herättäneen) *Sceptical Essays*-teoksen johdannossa:

”Tahdon luovuttaa lukijan suosiolliseen harkintaan seuraavan oppilauseen, joka, pahoin pelkään, saattaa vaikuttaa villin paradoksaaliselta ja kumoukselliselta. Kyseessä oleva oppilause on seuraava: ei ole toivottavaa uskoa väitettä jos ei ole minkäänlaista perustetta olettaa sen olevan tosi.”³⁶

Vuonna 1950 Russell sai Nobelin kirjallisuuspalkinnon, ja koko seuranneen vuosikymmenen ajan hän jatkoi julkista radikalismiaan, erityisesti osallistumalla CND:n luomiseen. Se vei hänet vuonna 1961 toisen kerran englantilaiseen vankilaan, tällä kertaa 89 vuoden iässä.

Osittain Ayer jakoi Russellin radikalismia. Hän oli eronnut ja naissankarin maineessa. Hän mainosti ateismiaan, konservatiiveihin kohdistuvaa vihaansa sekä aktiivista tukeaan työväenpuolueelle politiikassa ja Tottenhamille jalkapallossa. Hänellä oli tärkeä rooli kampanjassa homoseksuaalilakien uudistamiseksi (Campaign for Homosexual Law Reform) — joskin hän oli aina valmis korostamaan, ettei hänellä suinkaan ollut tässä asiassa omaa lehmää ojassa. Häneltä luonnollisesti pyydettiin lausuntoa *The Outsiderista* ja hän oli yksi harvoista sitä kritisoineista.³⁷ Täten bloomsburylaisille Ayer näyttäytyi — Leavisin kera — uuden sukupolven karkeuden edelläkävijänä.³⁸ Anonymisti vuonna 1957 julkaistussa pääkirjoituksessaan *Times Literary Supplement* yritti vakuuttaa lukijoilleen, että Ayerin vihamielisyys metafysiikkaa kohtaan oli osa sittemmin kuihtunutta kolmikymmenluvun ”vasemmistolaisista suuntausta”. Tuolloin, *Language, Truth and Logicin* ansiosta, ”looginen positivismi kantoi punaisen lipun Oxfordin filosofian linnakkeeseen”. (Ja lukijat muistanevat, että myös ”itse Marx oli ollut metafysiikan suuri vihollinen”). Mutta nyt, viimeinkin, ”filosofia oli puhdistettu kaikista vasemmistolaisuuden häpeätahroista”.³⁹

Ayerin maineen kuviakaatavan radikaalina todenpuhujana — Russellin esikuvan mukaisesti — varmisti hänen osallistumisensa BBC:n *Brains Trust* -ohjelmaan, jota lähetettiin viikoittain ensin radiossa ja myöhemmin televisiossa. Tässä tehtävässään hän samalla korvasi kolmannen englantilaisen julkisuudessa esiintyneen sodanjälkeisen ammattifilosofin, **C. E. M. Joadin**. Joad syntyi vuonna 1891 maakuntayliopiston opettajan perheeseen. Hän sai koulutuksensa Oxfordissa, aloitti työt valtionhallinnon palveluksessa, mutta erosi vuonna 1930 siirtyäkseen johtamaan filosofian laitosta Birkbeck Collegeseen. College tarjosi osa-aikaisille opiskelijoille Lontoon yliopiston arvosanoihin johtavia iltakursseja. Antamansa opetuksen sekä useiden selkeiden ja helppolukuisten kirjojensa kautta Joad johdatti satoja ihmisiä **Platonin**, **Aristoteleen** ja Russellin ajatteluun sekä yleiseen metafysiikkaan, jonka hän käsitti oikeutukseksi varovasti edistykselliselle politiikalle ja suojaksi skeptistä nihilismia vastaan. 1940-luvun kuluessa hänen työskentelynsä *Brains Trustin* radioversiossa (suosittuine hokemineen: ”se riippuu siitä, mitä tarkoitatte sanoessanne...”) antoi monille kuuntelijoille heidän ainoan aavistuksensa ammattifilosofien menette-

lytavoista.

Joad ei kuitenkaan ollut kollegojensa kunnioittama. Hän oli ylpeä tohtoraatistaan ja halusi tulla kutsutuksi ”Tri Joadiksi”, mikä vain lisäsi kollegojen huvittunutta halveksuntaa. Luonnollisesti hän piti vieläkin parempana titteliä ”professori”, vaikkei hänellä ollut mitään oikeutta siihen. Hänen sanottiin saaneen kaikki ideansa ja sanontansa Russellilta, jonka taas kerrotaan kieltäytyneen arvioimasta Joadin kirjoja, koska ”vaatimattomuus esti”. Russell halveksi häntä tästä huolimatta ja lausui hänen nimensä tarkoituksella virheellisesti kahdella tavulla ”Jo-ad”, ikään kuin hän olisi ollut Vanhan testamentin profeetta.⁴⁰ Muun filosofisen establishmentin ohella hänkin oli huvittunut, kun hurskasteleva Joad sai vuonna 1948 tuomion matkustettuaan junalla ilman lippua — häpeä, joka tuohon aikaan teki mahdottomaksi jatkaa työskentelyä BBC:n palveluksessa.

Russell, Ayer ja Joad olivat 50-luvun selvästi tunnetuimmat englantilaisfilosofit — tietysti Colin Wilsonin lisäksi. Russell tosin oli jo tuolloin varsin vanha ja Joad oli joutunut naurunalaiseksi paljon ennen kuolemaansa (1953). Näin ollen yleiseksi käsitykseksi muodostui, että englantilaista filosofiaa hallitsi skientistinen looginen positivismi, ja että ”englantilaisten filosofien koulukuntaa johti professori Ayer”, kuten Colin Wilson asian ilmaisi.⁴¹ Todellisuudessa kuitenkin lähes kaikki 50-luvun englantilaisen akateemisen filosofian energia oli lähtöisin Oxfordista, missä asenteet positivismia ja A. J. Ayeria kohtaan olivat vähintäänkin viileitä.

Aikakauden hallitseva filosofinen lehti oli *Mind* ja vuoden 1947 lopulla sen päätoimittajaksi (Cambridgen filosofian professori **G. E. Mooren** tilalle) tuli Gilbert Ryle, joka oli opettanut Oxfordissa vuodesta 1924 ja saanut sieltä professuurin 1945. 30-luvun Oxfordissa Ryle oli ainoa opettaja, joka seurasi mannermaisen filosofian tapahtumia, ja hän kritisoikin **R. G. Collingwoodin** lapeaa idealismia, jota hän piti toivottoman vanhanaikaisena. Alunperin Ryle kuului **Crocen** seuraajiin ja vuonna 1929 hän julkaisi tarkkanäköisen esseen **Heideggerin** *Sein und Zeitista* todeten, että teos ”merkitsi suurta edistysaskelta ‘Fenomenologisen Metodin’ soveltamisessa — joskin voinen samalla sanoa epäileväni, että kyseessä on edistysaskel kohti tuhoa”.⁴² Ryle esitteli oppilailleen myös **Wittgensteinin** ajattelua, joka oli tuolloin Oxfordissa tuntematonta sekä teki tunnetuksi **Jean Nicodian**; vuonna 1932 juuri Ryle neuvoi oppilastaan A. J. Ayeria lähtemään Wieniin opiskelemaan.⁴³

Päästyään *Mindin* päätoimittajaksi Ryle aloitti kampanjan, joka jälkeensä katsoen näyttää järjestelmälliseltä yritykseltä valloittaa filosofian kenttä Englannissa ja sen kulttuurisilla vaikutusalueilla. Hän kokosi yhteen parikymmentä oxfordilaiskollegaansa jotka olivat kaikki selvästi häntä itseään nuorempia.⁴⁴ Innostamalla nuoret kollegansa kirjoittamaan *Mindin* sivuille, erityisesti toistensa töitä kommentoiden, hän antoi 50-luvulla englantilaiselle akateemiselle filosofialle voiman ja määrätietoisuuden, jota sillä ei ollut sitä ennen eikä ole ollut sen jälkeen.

Eräs Rylen tärkeimmistä alaisista oli **P. F. Strawson**, joka myöhemmin muisteli aikakautta erityisellä haikeudella. *Times Literary Supplementin* anonymisti

julkaistussa pääkirjoituksessaan vuodelta 1960 hän totesi, että 40- ja 50-luvun taite oli tuonut mukanaan “uuden metodin, uuden idean englantilaiseen filosofiaan”. Uusi tekniikka avasi “kokonaisen rajattoman syvällisyyden ja moninaisuuden maailman” ja “valtasi monien opiskelijoiden mielikuvituksen” juuri kun yliopistoelämä oli käynnistymässä uudestaan sodan jälkeen. Vallankumouksellinen “lingvistinen metodi” merkitsi mahdollisuutta saavuttaa “uusi taso käsitteellisen erottelukyvyn hienostuneisuudessa ja tarkkuudessa”. Näytti todennäköiseltä, että kaikki filosofiset ongelmat olisivat pian lopullisesti ratkaistuja ja kiisteliinkin siitä, kuinka kauan kului, ennen kuin koko oppiala olisi “loppuun käsitelty”. Lyhyesti sanottuna: 1950-luvun alussa filosofia oli “vallankumouksellisessa tilanteessa, jossa jokainen uusi siirto oli ilahduttavan kumouksellinen ja vapauttava”.⁴⁵ Eräänä kauniina kesäpäivänä, kävellessään vanhahkon professori Patonin kanssa pitkin Turl Streetia Oxfordissa, eräs nuori mies intoutui jopa väittämään: “Koskaan aiemmin ei ole filosofia näin kukoistanut koko maailman historiassa”. (Paton piti huomautusta “lähes runollisena”, mutta oli väitteestä tyystin eri mieltä.)⁴⁶

Oxfordin filosofian kulta-aika alkoi Rylen teoksen *The Concept of Mind* julkaisemisesta vuonna 1949 ja jatkui vuoteen 1959, jolloin näkivät päivänvalon Strawsonin *Individuals* ja **Stuart Hampshire** *Thought and Action*. Mutta vaikka organisatorinen johtajuus oli Ryllella, varsinainen intellektuaalinen innoitus tuli muualta: vuonna 1910 syntyneeltä J. L. Austinilta. Onnellinen aikakausi päättyi Austinin äkilliseen kuolemaan helmikuussa 1960. Strawsonin mukaan tuolloin “kumouksellinen kuohunta oli jo kokonaan vaimennut”.⁴⁷

Austinin kuoleman aikaan hänen bibliografiansa sisälsi (muutamaa kirja-arviota ja yhtä **Frege**-käännöstä lukuunottamatta) vain kolme luentosarjaa ja neljä konferenssisitelmää 20 vuoden ajalta. Ne ovat kaikki mitä kirkkainta proosaa, rytmiltään miellyttävää, harkittua ja avoimesti itseensä tyytyväistä. (Yksi luennoista alkaa: “Sisältyykö *kykenemisen* perustaan jossittelu? Eli aina kun sanomme kykenevämmä tekemään jotakin, tuleeko näköpiiriin myös ehdollisuus — mahdollisesti tukahdutettuna, mutta siitä huolimatta valmiina ilmaantumaan heti kun levitämme lauseemme kokonaisuudessaan näkyville, tai kun annamme selityksen sen merkityksestä?”⁴⁸) Austinin teosten argumentit ovat kuitenkin kryptisiä ja johtopäätökset vältteleviä, joten lukija jää helposti epätietoiseksi siitä, mitä Austin itse asiassa yritti sanoa. Mutta omalla tavallaan hän oli vahva luennoitsija, mikä johtui — paradoksaalisesti — hänen tylyydestään, samoin kuin kaiken eloisuuden ja huumorintajun puuttumisesta. Lehtimies **Ved Mehta** osallistui “silkasta uteliaisuudesta” yhdelle Austinin luennoista, ja oli “haltioissaan hänen esiintymisestään”:

”Ulkonäöltään hän oli pitkä ja laiha, jonkinlainen arvokkaan professorin parodia. Kasvoiltaan hän muistutti haukkaa. Hänen äänensä oli väritön ja metallinen, sen sävy pyrki rikkomaan harhakuvitelmiä. Hän kuulosti yksinään puhuvalta puhelimelta. Päivänä, jolloin olin paikalla, hän aloitti luentonsa lukemalla ääneen sivun Ayerin *The Problem of Knowledge*. Hän luki sen vakuuttavalla tavalla ja alkoi sitten purkaa sitä palasiin: ‘Mitä hän tarkoittaa tällä?’ ... Minulle kerrottiin, että Austin

esiintyi samalla tavalla joka päivä: pilkaten, parodioiden, karrikoiden, liioitellen, luopumatta koskaan purkutyöstään, epäuskoisten opiskelijoiden katsellessa huvittuneina ja hämmentyneinä. Kuuluihan esityksen — legendan — takaa tislattun älykkyyden ääni.”⁴⁹

Oppilaansa **G. J. Warnockin** silmissä Austin oli nero, vaikkei vastannutkaan yleistä kuvaa sellaisesta:

”Joka tapauksessa hänen onnistui synnyttää ahdistusta useimmissa englantilaisfilosoifeissa; hänen kollegoistaan näytti, ettei hänen hirvittävä älynsä koskaan levännyt. Monet heistä heräsivät öisin kauhukuvaan jäntevästä, laihasta Austinista vaanimassa heidän sänkynsä yläpuolella kuin petolintu. Heidän valvellaoloaikansa ei ollut sen parempaa. He kirjoittivat joitakin lauseita ja sitten lukivat niitä samalla tavalla kuin Austin, ilmeettömällä, kylmällä äänellä, niin että heidän verensä seisahtui. Jotkut heistä olivat niin kauhuissaan jo pelkästään Austinin olemassaolosta, etteivät kyenneet julkaisemaan ainuttakaan artikkelia tämän elinaikana.”⁵⁰

Loogisten positivistien tavoin myös Oxfordin filosofia yhdisti käsitys siitä, että “perinteinen metafysiikka” perustui väärinkäsityksille. Rylen *The Concept of Mind* toi julki tämän lähestymistavan esittämällä, että idealismin ja materialismin kaltaiset metafysiset kannanotot perustuivat kyvyttömyydelle nähdä, että mentaalisia sanoja tulisi analysoida “dispositionaalisten” tai hypoteettisten lauseiden kautta vastakohtana kategorisille. Tällaisen analyysin tarkoituksena oli lakkauttaa myyttinen käsitys mielestä “aaveena koneessa” ja se tarjosi lähtökohdan yhdelle oxfordilaisen filosofian keskeisistä osa-alueista: “mielenfilosofialle” tai “filosofiselle psykologialle”.

Oxfordilaisia kiinnosti myös etiikka (tai pikemminkin metaetiikka, kuten jotkut heistä sitä kutsuivat, sillä kyseessä oli ennemminkin eettisen ajattelun aseman pohtiminen kuin minkään erityisen hyvää ja pahaa koskevan kysymyksen). Tällä alueella kanonisen tekstin aseman sai **R. M. Haren** *The Language of Morals* (1952). Haren käsityksen mukaan positivistit olivat oikeassa torjuessaan moraaliarvostelmien objektiivisen totuudellisuuden tai virheellisuuden mahdollisuuden, mutta he olivat väärässä päätellessään, että moraaliperiaatteet olisivat vain yksityisten emootioiden heijastuksia. He eivät olleet ottaneet huomioon moraalisen valinnan “logiikkaa”.

Haren mukaan moraalidiskurssi koostui “preskriptioista” eli ohjeista. Moraaliset ohjeet erotti muista se, että ne olivat universalisoitavissa: niiden täytyi koskea kaikkia, myös niiden esittäjää. Tämä teoria oli kaunis, koska siinä objektiivisiin eettisiin arvoihin turvautuvan illuusion katoaminen yhdistyi oletukseen tiettyjen käytäytynormien välttämättömyydestä. Itse asiassa Hare rakensi teoriansa ollessaan sotavankina Singaporessa ja Thaimaassa; omien muistikuviansa mukaan juuri tässä “jatkuvasti pirstoutuvassa tilanteessa”, hän päätyi ajattelemaan, että oli hyödytöntä ja vaarallista etsiä arvojen perustaa yhteiskunnan tai luonnon tosi-seikoista.⁵¹ Hänen ehdotuksellaan oli selvästi myös edistykseellinen puolensa, sillä se pyrki tuhoamaan niitä metafysisiä ennako-oletuksia, jotka rohkaisivat ihmisiä

“pysymään tyytyväisinä oman yhteiskuntansa elämäntapaan”.⁵² Haren argumentti ei kuitenkaan perustunut loputtomasti kiistelyä herättäviin poliittisiin sitoumuksiin, vaan teräviin, kuiviin pohdintoihin moraalisen kielenkäytön logiikasta.

Jos 50-luvun englantilaisessa korkeakulttuurissa oli jokin hallitseva teema, se oli mieltymys ankaruuteen ja inho “romanttista reaktiota” kohtaan.⁵³ Oxfordin filosofien pyrkimys hylätä metafysiikka liittyi tähän samaan puritaaniseen mielialaan. J. L. Austinin kutsui Rylea “*philosophe terribleksi*” ja Stuart Hampshire totesi, että *The Concept of Mind* ilmaisi “vahvasti henkilökohtaisen ja ehdottoman maailmankuvan: maailman, joka koostui vakaista ja hallittavista objekteista vailla mitään piileviä supukoita; niistä jokainen toimimassa selkeästi oman mallinsa mukaan”.⁵⁴ Iris Murdochin mielestä Haren teos *The Language of Morals* “ilmaisee vallitsevan käsityksen”, koska se “poistaa metafysiikan etiikasta”. Kuten hän tietyllä kunnioituksella sanoi, se paljasti meille “riisutun ja tyhjän näyttämön”.⁵⁵ Halutessaan saman asenteen saattaa löytää esimerkiksi ensimmäisestä Britannian Exposta (1951), Royal Festival Hallin arkkitehtuurista, **Benjamin Brittenin** teoksesta *Billy Budd*, **Henry Mooren** veistoksista, **Ben Nicholsonin** maalauksista sekä **Philip Larkinin** ja muiden “Movement”-runoilijoiden töistä.⁵⁶

Ankaruuden teema yhdistää Oxfordin filosofit paitsi loogiseen positivismiin myös Colin Wilsonia ja tämän ihailijoita innostaneeseen “eksistentiaalisiin”. Aivan kuten Sartrella myös Rylella esiintyy ajatus “kartesiolaisen” käsityksen mukaisen yksityisen subjektiviteetin kodikkaan sisäisen maailman hylkäämisestä; Camusin tavoin Hare nostaa esiin moraalisen vastuuntunnon — huolimatta moraalien metafysiikan perustan uskotavuuden sortumisesta.

Nämä yhtäläisyydet eivät jääneet huomaamatta Tri Joadilta, josta tuli viimeisinä vuosinaan kristitty, ja joka sen seurauksena koki velvollisuudekseen puolustaa “metafysiikkaa” ateismilta, moraalittomuudelta, nihilismitä ja sivistymättömyydeltä, joiden hän näki leviävän kaikkialla ympärillään. Vuonna 1948 *New Statesman* -lehdessä hän hyökkäsi pseudonyymisti oxfordilaista filosofiaa vastaan. Hän väitti, että Oxfordissa *Language, Truth and Logic* oli “saavuttanut miltei filosofisen raamatun aseman”. Hänen mukaansa tämä edisti “antiesteettistä filistealaisuutta” ja — vaikkei ehkä ollutkaan “suoraa yhteyttä loogisen positivismiin ja fasismiin välillä” — Joad epäili, että fasismi tulisi pian täyttämään “tyhjiön, joka oli syntynyt perustaviin inhimillisiin arvoihin kohdistuvan kiinnostuksen puutteesta”.

Ayer — joka oli tottuneempi saamaan osakseen syytöksiä bolshevismista kuin fasismista — vastasi edel-

liseen huomauttamalla, että juuri fasisteilla oli taipumus suosia metafysiikkaa, mihin taas Joad vastasi vetoamalla filosofeja palaamaan perinteiseen tehtäväänsä, “totuuden paljastamiseen ja hyveen kasvattamiseen”. Joadin alakuloinen loppupäätelmä oli, että

jos Ayer oli oikeassa, silloin “filosofialla ei ole tarjota viisautta nuorille, eikä valoa tai johdatusta aikakaudelle”.⁵⁷ Syytönsä vahvistamiseen tähtäävässä kirjassaan Joad väitti, että loogisen positivismiin pyrkimyksenä oli kaataa kaikki esteet, joiden pitäisi estää henkilöä elämästä “sellaista elämää, jota Platon kutsui ‘demokraattiseksi’ — boheemi taiteessa, laodikeialainen liiketoimissa, skeptinen

filosofiassa ja uskonnossa, häilyvä rakkaudessa ja diletantti elämässä”.⁵⁸

Mutta asenteilla “metafysiikan”, “romantismin” ja “hyveiden” puolesta tai niitä vastaan ei välttämättä ollut paljoakaan tekemistä 50-luvun englantilaisen ammatifilosofian todellisten aloitevoimien kanssa. Taatusti oxfordilaiset filosofit vastustivat metafysiikkaa, mutta samalla he olivat vieläkin kiivaammin positivismia vastaan. Joad itsekin viittasi “tunnettuun oxfordilaiseen historioitsijaan”, joka väitti, että oxfordilainen filosofia käytti kaiken aikansa “kiistelemällä siitä, oliko lainkaan mielekäästä kuvata sitä loogiseksi positivismiksi”.⁵⁹ Jos oxfordilaiset filosofit kehottivatkin oppilaitaan lukemaan *Language, Truth and Logicia*, tämä tapahtui pikeminkin teoksen kielen tyylin kuin sen sisältämien oppilauseiden vuoksi. Austin omisti lukuisia luentosarjojaan Ayerin tuhoamiselle ja **G. J. Warnock** turvautui **McCarthy**n “Epäamerikkalaisen toiminnan tutkimuslautakunnassa” syytettynä olleiden kielenkäyttöön vakuuttaen: “Haluaisin sanoa hyvin yksiselitteisesti, etten itse ole, eikä kukaan tuntemistani filosofeista ole looginen positivist”.⁶⁰ A. J. Ayer itse väitti, että — “tavallaan” — looginen positivismi oli “menneisyyttä”.⁶¹ Vuonna 1959 hän sai lopulta professuurin Oxfordista. Ryle avoimesti kertoi hänelle vastustaneensa nimitystä, mutta Austin ei ollut yhtä suorasanainen. Pelkkä vihamielisyys koristeellista metafysiikkaa kohtaan ei ollut oxfordilaisen vallankumouksen salaisuus.⁶²

Oxfordin kumoukselliset eivät niinkään ylpeilleet metafysiikkaan kohdistuvalla vihamielisyydellään — minkä he jakoivat loogisen positivismiin ja eksistentiaalisiin kanssa — vaan sillä erityisellä varokeinolla, jolla he suojautuivat metafysiikkaa vastaan: “lingvistisellä” metodilla. Heidän käsityksensä oli, että metafysiikka sai alkunsa “tavallisen kielen” väärinymmärtämisestä. Lääkkeenä tälle olisi tarkemman kuvan saaminen siitä, miten “tavallinen kieli” todellisuudessa

toimii, ja tämän tavoitteen voisi täyttää vain käyttämällä niitä tekniikoita, joita erityisesti J. L. Austin oli kehitellyt.

1950-luvulla Austin johti epämuodollista seminaaria, "lauantai-aamuja", johon otti osaa kymmenkunta hänen nuorempaa kollegaansa (Ryle ei täten kuulunut joukkoon). Joskus Austin johti keskustelua, toisinaan taas kaikki lukivat yhdessä — Aristotelesta, Wittgensteinia, Fregeä, Merleau-Pontya, **Chomskya**. Tai pikemminkin he lukivat vain lyhyitä otteita, koska (kuten Geoffrey Warnock myöhemmin muisteli) "Austinin suosima yksikkö tämänkaltaisissa keskusteluissa oli *lause* — ei kappale tai luku, saati sitten kirja kokonaisuudessaan". Austin katsoi, että kirjoja tuli lukea "ottamalla lause kerrallaan tarkasteltavaksi, perusteellisesti osoittaen jokaisen lauseen mielen (tai mielettömyyden) ennen etenemistä seuraavaan". (Warnock myönsi, että tällainen lukutapa "luonnollisestikin eteni varsin hitaasti".) Seminaarilaisilla oli myös tapana tehdä listoja englanninkielisistä sanoista ja sanonnoista, ja yrittää sitten eritellä niiden merkityksiä (esimerkiksi: *disposition, trait, propensity, characteristic, habit, inclination* ja *tendency*, tai *tool, instrument, implement, utensil, appliance, equipment, apparatus, gear, kit, device* ja *gimmick*, tai *highly* ja *very*). Ajatuksena oli paljastaa luonnollisiin kieliin kerrostuneet intellektuaaliset rikkaudet. "Kuinka nerokas kieli onkaan!", huudahti **H. P. Grice**.⁶³ Oxfordilaisten filosofien tarkoituksena oli tuoda nämä rikkaudet teoreettiseen käyttöön, ja saattaa näin häpeään perinteiset metafysiikat, jotka eivät olleet tiedostaneet eteensä siroteltuja helmiä. Samaten oxfordilaiset hylkäsivät loogiset positivistit, jotka olivat kääntyneet luonnollisesta kielestä kohti tieteen ja formaalin logiikan "epäjumalia".

Austinilaisesta metodista kehitettiin pian Oxfordissa uusi opinala, filosofinen logiikka, joka oli mielenfilosofian ja etiikan rinnalla oxfordilaisen filosofian kolmas osa-alue. Sen pääarkkitehti oli P. F. Strawson, joka määritteli oppialan periaatteet *Mindissa* vuonna 1950 ilmestyneessä esseessään. Esseen oli tarkoitus tuhota Russell, mutta se päättyi rohkeasti kumoamaan formaalin logiikan vaateet ylipäätään. Strawsonin mukaan "sen enempiä aristoteliset kuin russellilaisetkaan säännöt eivät voi paljastaa minkään tavallisen kielen ilmaisun tarkkaa logiikkaa, koska tavallisella kielellä ei yksinkertaisesti ole täsmällistä logiikkaa".⁶⁴ Argumentti oli tietysti häpeämättömän välttelevä: jos formaali logiikka ja tavallinen kieli poikkeavat toisistaan, ei voida olettaa, että vika on formaalissa logiikassa. Mutta se, mitä oxfordilaiset Russellissa vastustivat, ei ehkä ollutkaan hänen mieltymyksensä formaaliin logiikkaan tavallisen kielen sijaan, vaan — Warnockin sanoin — hänen prokrustesmainen yrityksensä "tunkea tavallisen kielen monimutkaisuudet logiikan siisteihin yksinkertaistuksiin".⁶⁵ Tämäkin saattaisi päättyä ratkaisemattomaan: russellilaiset voisivat puolustautua väittämällä, ettei logiikka kuvannutkaan pintakieliopin oikkuja, vaan pätevän päättelyn muuttumattomia rakenteita sellaisenaan. Mutta siinä tapauksessa oxfordilaiset voisivat vastata Iris Murdochin lauseella: "Ehkäpä mitään syvärakennetta ei olekaan".⁶⁶

Oxfordin filosofien kiintymys tavalliseen kieleen houkutteli toiseenkin ilmeiseen vastaväitteeseen: vaikka tavallinen kieli pitäisikin sisällään joitain teräviä erotteluita, ne eivät ehkä olisi erityisen mielekkäitä. Russell oli viitannut tähän mahdollisuuteen jo vuonna

1914 puhuessaan "esihistoriallisista metafysiikoista, joiden ansioksi terve järki voidaan laskea".⁶⁷ Hän ilmaisi tämän käsityksensä uudelleen 40 vuotta myöhemmin vastatessaan oxfordilaisten hyökkäyksiin. Hän kuvasi heitä "filosofiaa-ilman-kyyneleitä" -koulukunnaksi, koska he tekivät filosofian niin paljon helpomaksi kuin se oli koskaan aikaisemmin ollut: ollakseen pätevä filosofin tarvitsee vain tutkia Fowlerin *Modern English Usagea*. Russellin mukaan Oxfordin filosofia ei ollut kiinnostunut "maailmasta eikä suhteestamme siihen, vaan ainoastaan erilaisista tavoista, joilla typerät ihmiset voivat sanoa typerä asioita".⁶⁸

"En pidä Oxfordin filosofeista", hän totesi Ved Mehtalle. "En pidä heistä. He ovat tehneet tyhjänpäiväiseksi jotakin hyvin suurta. En juurikaan arvosta heidän apostoliaan Rylea. Hän on vain yksi nokkela mies lisää".⁶⁹ Eräässä toisessa yhteydessä Russell kirjoitti, että Ryle "näyttää uskovan, ettei filosofin tarvitse tietää tieteistä yhtään sen enempiä kuin tiedettiin aikana, jolloin esi-isämme vielä maalasivat itsensä värimoringolla".⁷⁰

Oxfordin filosofit olivat oudon välinpitämättömiä tätä kritiikkiä kohtaan. Austinin vuonna 1956 pitämä luento sisälsi yhden oxfordilaisten harvoista yrityksistä esittää jonkinlainen metodologinen manifesti, eikä sitäkään voida pitää minään taisteluhuutona. "Lähteminen 'tavallisesta kielestä', siis sen tutkiminen *mitä milloinkin pitäisi sanoa*", oli Austinin mukaan "joka tapauksessa *yksi* mahdollinen filosofinen metodi". Vastaukseksi Russellin solvaukseen "kivikautisesta metafysiikasta" Austin huomautti:

"Yhteinen sanavarastomme sisältää kaikki ne erottelut, joita ihmiset ovat katsoneet tarpeellisiksi tehdä, ja kaikki ne yhteydet, jotka he ovat katsoneet tarpeellisiksi ottaa huomioon monien sukupolvien elinaikana. Nämä varmastikin ovat lukuisampia ja pysyvämpiä — koska ne ovat kestäneet pitkän luonnonvalinnan kokeen — ja tarkempia — ainakin kaikissa tavallisissa ja käytännöllisesti katsoen järjellisissä asioissa — kuin mitkään sellaiset, joita sinä tai minä voisimme kehittää istuskellessamme iltapäivisin nojatuoleissamme — mikä on suosituin vaihtoehtoinen lähestymistapa."

Siltä varalta, että tämä puolustus pettäisi, Austin lisäsi vielä, että koska "sanat ovat työkaluja", on ilmeisen hyvä ajatus yrittää "tarkastella niitä erillään maailmasta", joskin vain siksi, että "huomattaisiin niiden riittämättömyys ja mielivaltaisuus (arbitraarisuus)", ja että "kyettäisiin varustautumaan niitä ansoja vastaan, joita kieli meille asettaa". Tämä on epäilemättä hyvä ohjenuora, mutta vastauksena Russellin esittämään kritiikkiin se vaikuttaa harkitun horjuvalta. Austin väitti, ettei hän ollut etsimässä "Viimeistä Sanaa ... jos sellaista edes onkaan" — aivan kuin hänestä olisi ollut aiheutonta kysyä, mitä erikoista oli siinä kumoukselliseksi väitetyssä filosofisessa koulukunnassa, jonka älyllinen johtaja hän oli. "Se siitä kotkotuksesta", päätti Austin tavallisen kielen filosofian metodologisen ohjelmanjulistuksensa.⁷¹

Vaikutti siltä kuin Oxfordin filosofit eivät olisi sietäneet keskustelua uudesta metodistaan, jonka oletettiin erottavan heidät edeltäjistään. Voikin olla, ettei

heitä erottanut positivistista ja russellilaisista — eksistentiaalisista puhumattakaan — mikään metodologinen ohjelma, vaan pikemminkin jokin, joka kuului heidän “kollektiiviseen institutionaaliseen tiedostamattomaansa”. R. M. Hare valotti joitakin sen piirteistä luennossaan, jonka oli tarkoitus esitellä “Ison-Britannian filosofiaa” saksalaiselle yleisölle. Hän esitti, että hänen edustamansa vallankumous ei perustunut niinkään jonkin filosofisen metodin teoriaan kuin Oxfordin yliopiston pedagogisiin käytäntöihin. Hän sanoi: “Olemme nähneet minkälaisia hirviömäisiä filosofisia rakennelmia on pystytetty lipeämällä vaivihkaa sanojen tavanomaisista käyttötavoista epätavanomaisiin ilman, että uusia käyttötapoja koskaan selitetään; me käytämme suurimman osan työajastamme selittämällä oppilaillemme *omaa* kielenkäyttöämme”.⁷² Tämä erikoinen käytäntö kuului henkilökohtaisiin oppilaan-ohjaustunteihin, jotka olivat olleet tyypillisiä oxfordilaiselle koulutukselle aina 1800-luvun puolivälistä lähtien. Tavallisesti oppilas vieraili ohjaajansa huoneessa keran viikossa lukeakseen kirjoittamansa esseen. Ohjaajat saattoivat tulla vastaan antamalla hyödyllistä lisätietoa, mutta usein he vastasivat yksinkertaisella mutta jähmettäväällä kysymyksellä: “Mitä tarkkaan ottaen tarkoitat tällä sanalla?” Tai toisinaan (kuten kuuluisa viktoriaaninen tuutori **Benjamin Jowett**) he pitivät yllä uhkaavan synkkää hiljaisuutta kunnes heidän tärisevä suojattinsa lopulta sai luvan poistua.

Kuten Hare huomautti, tämän järjestelmän vaikutus niin oppilaisiin kuin opettajiinkin oli varsin perusteellinen:

”Oppilas saadaan hyvin nopeasti ymmärtämään, että hänen on kyettävä perustelemaan kaikki mitä hän kirjoittaa esseessään erittäin pätevän ja yleensä armottoman kriitikon edessä. Tämä vaatimus koskee paitsi totuutta myös tekstin relevanssia, tarkkuutta, merkitystä ja selkeyttä. Kaikki, mikä on pelkkää tilan täytettä tai liian monimielistä tai epä-määräistä tai teeskenneltyä tai missä on enemmän melua kuin merkitystä tai minkä tarkoituksena on jokin muu kuin alkuperäisen ajatuksen ilmaiseminen, paljastetaan armotta siksi mitä se on... Täten ohjaaja voi opettaa oppilaansa ajattelemaan tehokkaasti, ilmaisemaan ajatuksensa selkeästi itselleen ja muille, tekemään erotteluja siellä, missä niitä tarvitaan ja siten välttämään tarpeettomia sekaannuksia — ja välttämään pitkiä (tai lyhyitä) sanoja jos ei kykene selvittämään, mitä ne tarkoittavat.”⁷³

Oppilaille ohjaustuntien koulutuksellinen arvo oli siinä, että ne pelottelivat heidät sisäistämään tiettyjä intellektuaalisen tai ainakin kielellisen pidättyvyyden ankaria normeja. (Myös tuolloisille Oxfordin filosofian tuutoreille ohjaustunneilla saattoi olla se psyykinen funktio, että ne laukaisivat kauhun, jonka Austin oli heissä synnyttänyt.)

Ohjaustuntien voi ajatella tarjonneen areenan kääntämis- ja parafrasiharjoituksille. Olihan humanistinen koulutus aina renessanssista lähtien keskittynyt käännöstyöhön klassisten ja modernien kielten välillä, millä pyrittiin tekemään kielellinen ymmärryskyky liikkuvammaksi ja itsetietoisemmaksi. 1900-luvulla samaa hyötyä yritettiin saada aikaan yhden kielen sisällä. Kielen sisällä tapahtuvan kääntämisen koulutuksellisista eduista olivat teoretisoineet Englannissa jo 20-

ja 30-luvulla **Benthamin** ja Nietzschen seuraajat, jotka tukivat “Basic Englishin” asiaa — keinotekoisista englannin kieltä, jonka oli tarkoitus kyetä välittämään lähes mikä tahansa kuviteltavissa oleva viesti vain hyvin yksinkertaisen 850 sanan sanaston avulla.⁷⁴ Tiedetään hyvin, että (erityisesti **I. A. Richardsin** ja **William Empsonin** ansiosta) Basic Englishilla oli kestävä vaikutus englantilaisen kirjallisuuden muotoutumiseen akateemisena oppiaineena; todennäköisesti sillä oli kuitenkin yhtä paljon vaikutusta myös englantilaisen filosofian kehitykseen. Sillä vaikka tämä filosofia mainosti itseään ehdotukseksi kieltä koskevasta filosofisesta teoriasta tai filosofiaa koskevasta lingvistisestä teoriasta, todellisuudessa se tarjosi lingvistisen, pääasiallisesti suullisen tavan harjoittaa filosofiaa. Englantilaisesta filosofiasta tuli loputonta käännöstoimintaa — erityisesti epämääräisten, vertauskuvallisten, sekavien ja metafyyssisten ilmausten kääntämistä mahdollisimman yksinkertaiselle ja ankaralle kielelle. (Russellilaiset tähtäsivät formaaliin logiikkaan, oxfordilaisten kohdekieli oli selkeä arkienglanti.) Ne, jotka olivat omaksuneet tämän tavan, vastasivat aina kysymyksiin muotoilemalla ne uudestaan; vasta sitten (jos lainkaan) he etenivät vastaukseen. Tässä viitekehyyksessä filosofia ei ollut mikään tiettyjen teorioiden tai tekstien kokoelma, vaan Rylen “anti-nonsense” -säännöille perustuvan parafrasoin käyttämistä ehkäisyvälineenä.⁷⁵ Päämääränä oli edistää mentaalihygieniaa ja estää “pölkkyypäisyyden” kehittymistä — kuten Austin asian ilmaisi.⁷⁶

Periaatteessa ohjaustunnit olisivat voineet olla väline kaikenlaisten teoreettisten viestien välittämiseen, mutta Oxfordin filosofeille ohjaustuntien muoto määritteli heidän oppiaineensa sisällön ja päämäärät. Opettajat katsoivat olevansa velvollisia keksimään uuden koe-kysymystyyppin testatakseen työnsä tuloksellisuutta; uudenlainen kysymys edellytti kielellisten muotojen nopeaälyistä pohdintaa, ei olemassaolevien teoriakokonaisuuksien tulkintaa tai arviointia. Rylella tyypillinen uuden tyylin kysymys saattoi olla: “Miksei matkustaja voi saapua Lontooseen asteittain?” Austin taas saattaisi kysyä: “Miksi ‘varoitan sinua...’ on varoituksen alku, mutta ‘loukkaan sinua...’ ei ole loukkauksen alku?”⁷⁷

Historiallinen oppineisuus ja tekstien tuntemus Heivät olleet kovinkaan korkealla oxfordilaisten filosofien arvoasteikon mukaan. “Pohjimmiltaan jaamme Platonin asenteen kirjoitettua sanaa kohtaan; se on *pis aller*”, kuten Hare ilmaisi.

”Yleensä brittiläiset filosofit eivät vaivaudu kiinnostumaan filosofisesta väittämästä, jota ei ole ilmaistu lyhyesti ja selkeällä tavalla... Niinpä me emme yleensä kirjoita pitkiä tai vaikeita kirjoja. Jos kollegamme ymmärtävät ajatuksemme sanallisen keskustelun kuluessa, se riittää meille... Me emme pidä kirjojen kirjoittamista *velvollisuutena*; vielä vähemmän ajatteleme, että olisi velvollisuutemme lukea enemmän kuin vain muutamia toisten kirjoittamista kirjoista.”⁷⁸

Huolimatta kultivoidusta välinpitämättömydestään historiallista oppineisuutta kohtaan Oxfordin filosofeilla oli kuitenkin selvä käsitys historiasta ja paikastaan siinä. Kuten Ryle asian ilmaisi: “viisaan vaeltajan”

on ajoittain “katsottava selkensä taakse yhdistääkseen sijaintinsa siihen seutuun, jonka läpi hän on juuri kulkenut”. Hän uskoi, että “filosofian vallankumous” oli yhteydessä toisaalta “kulttuurimme maallistumiseen” ja toisaalta “filosofian ammattimaistumiseen”. Jo opiskeluaikanaan 20-luvulla hän oli huomannut, että filosofia oli menettänyt kaikki yhteytensä teologiaan sekä uskon ja epäilyksen aiheuttamiin kärsimyksiin; sen jälkeen filosofia oli kehittynyt “erilliseksi akateemiseksi oppiaineeksi”, ja — halusivatpa tai eivät — “filosofien oli filosofoitava filosofeista”.⁷⁹



Gilbert Ryle

“Ontologisoiminen ei tule kysymykseen”, totesi Ryle; filosofian ainoana tulevaisuutena oli olla “toisasteista toimintaa”, jonka varsinaista alaa ei ollut itse todellisuus, vaan sanat ja käsitteet, joilla ihmiset yrittivät selittää sitä.⁸⁰ 50-luvun alussa Strawson oli luvannut kykenevänsä uuden filosofisen logiikan avulla “ratkaisemaan lukuisia logiikan ja metafysiikan klassisia arvoituksia”.⁸¹ R. M. Hare puolestaan havaitsi, että edistys eettisen teorian alalla oli niin nopeaa, että yksittäinen teos ehtisi vanhentua sen kirjoittamisen ja julkaisemisen välisenä aikana.⁸² Erään nimeltä mainitsemattoman intomielisen “lady” kerrotaan aloittaneen erään väitteensä lausahamalla: “Nyt, kun olemme päässeet eroon erehdysten aikakaudesta”.⁸³ Jälkeenpäin Strawson muisteli ihmisten olettaneen, että pian kaikki “muinainen roju” karrättäisiin pois, ja että vanhojen ongelmien “täydellinen selvittäminen” ja metafysiikan “lopullinen hävittäminen” olivat “ennakoitavan lähellä”.⁸⁴

Oxfordin vallankumoukselliset myönsivät kuitenkin, että he olivat jotain velkaa menneisyydelle. Kun *The Concept of Mind* vuonna 1949 julkaistiin, Stuart Hampshire tervehti teosta tiettyjen “lingvistisen analyysin metodien” kulminaatioksi — metodien, joista oli esitetty “monia varovaisia hahmotelmia ja esoteerisia vihjauksia brittiläisessä filosofiassa kuluneiden 15 vuoden aikana”.⁸⁵ Samaan aikaan annettiin tunnustusta erään aikaisemman vallankumouksen saavutuksille: “idealismiin vastaiselle vallankumoukselle”, jonka olivat tehneet (tai ainakin näin oletettiin) G. E. Moore ja Bertrand Russell vuoden 1900 paikkeilla Cambridgessa. (Hyvin hitaasti alettiin tosin tunnustaa, että jokin osa kunniaa modernin “filosofisen logiikan” luomisesta olisi siirrettävä varhaisemmaksi ja yli kanaalin, Gottlob Fregelle.)⁸⁶

Oxfordilaisen käsityksen mukaan jälki-idealinen siirtokunta jakautui kahteen siipeen, joista toinen oli uskollinen Russellille, toinen Moorelle. Russellin siipeä kutsuttiin “filosofiseksi analyysiksi” ja sille antoi vauhtia etenkin nuoren Wittgensteinin mukanaolo.⁸⁷ Russell ja Wittgenstein yrittivät päästä “arkiajattelun sekavien muotojen” taakse löytääkseen formaalin logiikan rakenteellisen selkärangan, joka perustuisi kiistattomalle empiriselle tiedolle. Oxfordilaisesta näkökulmasta heidän projektinsa oli kuitenkin väärin hahmoteltu. Russellilaiset yrittivät välttää metafysiikkaa huomaamatta, että myös luonnontiede ja formaali logiikka olivat jo itsessään metafysisiä.⁸⁸ Lisäksi formaalilla logiikalla (toisin kuin “epäformaalilla” tai “filosofisella” logiikan muodolla, jota Strawson kehittänyt) ei ollut sen enempää merkitystä filosofian kannalta kuin millään muullakaan matematiikan haaralla.⁸⁹ Tiedeuskoiset filosofit saattoivat olla hyvinkin loistavia “formaaleissa demonstraatioissa ja derivoinneissa”, mutta heidän “filosofointinsa” oli silti toivottoman köyhää.⁹⁰

Vallankumoukselliset kokivat olevansa lähempänä jälki-idealisen asetelman moorelaista puolta. Mooren kirjoitusten hyveenä oli erittäin hidas eteneminen, ja niissä tartuttiin epätoivoisesti terveen järjen intuitioihin peläten, että muussa tapauksessa spekulatiiviset puuskat tempaisivat filosofin mukaansa. Itse asiassa oxfordilaista filosofiaa voi pitää tämän moorelaisen varovaisuuden kielifilosofisena versiona.⁹¹ Oxfordilaiset pahoittelivat sitä, että Moore piti moraalisia arvoja objektiivisina ominaisuuksina, eikä hän tässä mielessä ollut “täysin nykyaikainen”.⁹² He kuitenkin antoivat tämän hänelle anteeksi hänen esimerkillisen filosofisen rohkeutensa vuoksi — Moorella oli “rohkeutta näyttää naiivilta”. Tämä rohkeus ei saanut ilmaisuaan niinkään Mooren kirjoituksissa kuin hänen keskustelutavassaan ja aivan erityisesti hänen kuuluisissa “serafisissa vaikeutensa”.⁹³ Moorea verrattiin toistuvasti **Hans Christian Andersenin** tarinan lapseen, jolla oli rohkeutta sanoa, ettei keisarilla ollut vaatteita. Andersenin urhea pikkupoika oli esikuva, johon kaikki Oxfordin filosofit halusivat samastua.⁹⁴

Mutta Mooren jätti varjoonsa toinen, paljon eksoottisempi ja kiistellympi hahmo, ainoa sellainen henkilö 1900-luvun englantilaisessa filosofiassa, joka vastasi käytökseltään yleistä kuvaa kärsivästä nerosta. Alkuvuodesta 1950 kirjoittamassaan johdannossa ensimmäiseen tätä uutta filosofista koulukuntaa esittelevään antologiaan **Anthony Flew** vakuutti, että kaikki koulukunnan kanssa tekemisissä olevat “haluaisivat tunnustaa velkansa erityisesti yhden miehen neroudelle”. Hän viittasi henkilöön, “jonka nimi on lähes tuntematon akateemisen filosofian ulkopuolella”, vaikkakin “jokainen, joka tuohon maailmaan kuuluu, näkee kautta koko tämän teoksen merkkejä siitä vaikutuksesta — suorasta ja epäsuorasta — jonka professori Wittgensteinin suullinen opetus ovat sen kirjoittajiin jättäneet”.⁹⁵

Oxfordin filosofien tarkoituksiperät edellyttivät tarkkaa erottelua kahden eri Wittgensteinin välillä. Varhainen Wittgenstein, tuo Bertrand Russellin asetoveri, jätti filosofian *Tractatuksen* kirjoittamisen jälkeen ja palasi kotimaahansa Itävaltaan elääkseen yksinkertaista elämää. Vuonna 1929 myöhempi, “analyttisen” dogmatismiin hylännyt Wittgenstein tuli tutkijaksi Cambridgen Trinity Collegeen. Kymmenen vuotta myöhemmin hän peri Mooren professuurin, mutta vetäytyi työstään

vuonna 1947, koska pelkäsi opetuksellaan olevan huonoja vaikutuksia oppilaisiin. Hän ei julkaissut mitään lukuunottamatta lyhyttä artikkelia (1929), jonka hän senkin välittömästi hylkäsi. Silti hän piti epämuodollisia luentoja, ja kopioita muistiinpanoista, jotka hän saneli oppilailleen vuosina 1933-35 kierrätettiin laajalti.⁹⁶ Wittgenstein varoitti mielettömästä pyrkimyksestä käsitellä filosofisia ongelmia tieteen mallien mukaan ("tämä taipumus on metafysiikan todellinen lähde ja johtaa filosofin täydelliseen pimeyteen") ja hänen varoitustensa oletettiin tuhonneen "Filosofisen Analyysin projektin" siinä muodossa kuin Russell ja nuori Wittgenstein olivat sitä tarkastelleet.⁹⁷ Kahta wittgensteinilaista iskulausetta — "älä etsi merkitystä, tutki käyttöä" ja "jokaisella lauseella on oma logiikkansa" — pidettiin Oxfordin filosofien keskuudessa olennaisina johtolankoina kohti oikeaa filosofista metodia.⁹⁸

Wittgenstein kuitenkin kuoli jo huhtikuussa 1951. Hänen teoksensa *Philosophical Investigations* julkaistiin 1953 — saksaksi, mutta sisältäen englanninkielisen käännöksen rinnakkaisilla sivuilla. Teoksesta kuitenkin puuttui systemaattinen, parafroitavissa oleva argumentointi ja se hylkäsi avoimesti "kaikentyyppisen teorian" ja "kaiken selittämisen"⁹⁹, eikä se siten ollut juurikaan mieleen monille niistä, jotka siihen asti olivat pitäneet itseään Wittgensteinin seuraajina. Strawson tervehti *Investigations*-teosta *Mindissa* julkaistussa arvovaltaisessa arvostelussaan "aikamme ykkösfilosofin" teoksena. Vaikka hän esitti joitakin varauksia — haaveillen itse "puhdistetusta metafysiikan lajista, joka esittäisi vaatimattomampia ja parempimaineisia väitteitä kuin entinen" — hän kuitenkin päätti arvionsa tyytyväisenä todeten, että *Investigationsin* julkaiseminen "vakiinnuttaisi filosofisen vallankumouksen, jonka aikaansaamisesta sen kirjoittaja oli ennen muita

vastuussa".¹⁰⁰

50-luvun kuluessa kysymys Wittgensteinin merkityksestä tuli aina vain ongelmallisemmaksi Oxfordin kumouksellisille. Joidenkin tarkkailijoiden mukaan näytti siltä, etteivät Rylen, Austinin ja kaikkien muiden (toistensa töistä *Mindissa* keskustelleiden) kirjoittajien teokset olleet muuta kuin laimennettuja yhteenvetoja myöhemmän Wittgensteinin filosofiasta. Tuolloin jo 80 vuoden ikään ennättänyt Bertrand Russell oli tyytymätön tullessaan "monien brittifilosofien mielipiteissä" entisen oppilaansa "syrjäyttämäksi". Hän kuitenkin ihaili yhä *Tractatusta*, mutta ei *Investigationsia*, joka hänen mielestään sisälsi vain "paradoksien sulavaa välttelyä".¹⁰¹

Myös Oxfordissa lisääntyi kyllästyneisyys Wittgensteiniin sekä hänen "oppilaidensa" fyysisiin ja verbaliisiin maneereihin kohdistuva pilkka — mikä osui erityisesti **Elizabeth Anscombeen**, Wittgensteinin kääntäjään ja uskottuun. Ryle piti Wittgensteinia "nerona ja ystävänä", mutta inhosi niin hänet Cambridgeä ympäröinyttä "hillitöntä" palvontaa, että yritti varsin näkyvästi välttää tulemasta tämän "kaiuksi".¹⁰² Austinkaan ei ottanut Wittgensteinia kovin vakavasti ja oli tunnetusti erittäin töykeä Anscombea kohtaan. Warnock muisteli, että Austinilla oli toisinaan tapana lukea otteita Wittgensteinin teoksista luennoillaan, tarkoituksenaan osoittaa "miten käsittämätön ja hämähä tämä itävaltalaisfilosofi oli".¹⁰³ Jokin tässä itävaltalaisessa tosiaan sai Oxfordin filosofit levottomiksi.

Oxfordin kumoukselliset näkivät hyvin vähän filosofista mieltä filosofian historian tutkimisessa, joskin yliopistojärjestelmä velvoitti heistä useimmat opettamaan Platonia ja Aristotelesta sekä "modernia



filosofiaa”, mikä tarkoitti 1600- ja 1700-lukua **Descartesista Kantiin**. 1800-luvun ajattelijoita — etenkin **Hegeliä** sekä **Kierkegaardin**, Marxin ja Nietzschen kaltaisia antihegeliläisiä — ei juurikaan mainittu. Tätä yksipuolista kuvaa tosin kirkasti patriotismin häivähdys. Kun tuli puhetta ”brittiläisistä empiristeistä” — **Lockesta**, **Berkeleysta** ja **Humesta** — Oxfordin filosofit olivat valmiita myöntämään, että Russellin ja Mooren ”vallankumous” ei ollutkaan ollut sellainen ”yllättävä salamanisku, jona sitä yleisesti pidettiin”.¹⁰⁴ Ayer toimitti antologian *British Empirical Philosophers* (1952) tuodakseen kansallisen tradition oppilaidensa ulottuville.¹⁰⁵ Iris Murdoch uskaltautui jopa kuvaamaan Oxfordin koulukuntaa ”perinteisen empirismimme nykyiseksi versioksi”.¹⁰⁶

Oxfordin filosofien luottamus ”brittiläisen empirismin” kategoriaan on monessa suhteessa yllättävää. Voisi ajatella, että teoreettisena oletuksena koko ajatus filosofisesta ”kansanluonteesta” on vahvasti sidoksissa epäilyttäviin metafysiisiin, idealistisiin ja hegeliläisiin ennako-oletuksiin. Myös historiankirjoituksen kannalta voisi olla osuvampaa pitää Britanniaa idealismin kotiseutuna, lähtien Cambridgen Platonisteista ”maallisten humanistien” ja **Coleridgen** kautta **T. H. Greenin** johtamiin kristillisiin idealisteihin ja heidän seuraajiinsa Royal Institute of Philosophyssa tai toisaalta irrationalismin ja emotionalismin kehtona, alkaen **Duns Scotuksesta** ja jatkuen **Burken**, **Blaken**, **Carlylen**, **Ruskinin** ja useiden brittiläisten nietzsche-läissukupolvien ajattelussa.

Myös brittiläisyyden määrittäminen tuotti ongelmia. Ayerin mainitsemasta viidestä empiristifilosofista vain Locke oli englantilainen: Berkeley oli irlantilainen ja Hume, **Reid** ja **Mill** olivat skotteja. Tästä huolimatta brittiläisen empirismin käsite oli oudon englantikeskeinen — se auttoi osaltaan peittelemään sitä tosiasiaa, että filosofialla oli pidemmät juuret ja laajempi vaikutus Irlannissa, Skotlannissa ja Walesissa kuin Englannissa.¹⁰⁷

Joka tapauksessa ”brittiläiselle empirismille” annettiin tehtävä, joka oli varsin tärkeä oxfordilaisfilosoifeille. Se antoi heille mahdollisuuden määritellä itsensä suhteessa vihattuun kilpakumppaniin, joka alettiin vuosikymmenen kuluessa tuntea nimellä ”mannermainen filosofia”. Oxfordilaisille mannermainen filosofia edusti tiivistymää kaikista niistä intellektuaalisista tottumuksista, jotka heidän vallankumouksensa oli tarkoitus kitkeä pois juurineen: liiallista kiinnostusta filosofian historiaa kohtaan, kyvyttömyyttä kunnioittaa filosofiaa ja tiedettä erottavaa välimatkaa ja ennen kaikkea veltoa kielenkäyttöä. Oxfordissa vihjattiin, että mannermaiset seurasivat modin oikkuja, eivät argumentteja, ja jos he vetivätkin puoleensa kirjallisia intellektuelleja, tämä johtui ainoastaan heidän pinta-puolisesta viehätysvoimastaan.

Oxfordilaisten hyökkäykset ”mannermaista filosofiaa” vastaan olivat aggressiivisia, jopa sadistisia. Haren mukaan ”eksistentiaalisissa ja muissa mannermaisisissa filosofeissa on vikana se, ettei heitä ole tarpeeksi muistutettu täsmällisen kielenkäytön välttämättömydestä. Joskus epäilen, että tämä johtuu siitä, ettei heillä ole oppilaanohjausjärjestelmää”.¹⁰⁸ *Mindin* kirja-arviopalsta yritti pitää lukijat tietoisina ulkomaisten kollegojen ilveistä. Jokainen mannermaisen filosofian teos paljastui lopulta, tarkan tutkimisen jälkeen, mahtailvaksi hölynpölyksi: se saattoi sisältää hieman uskoa,



P. F. Strawson

muttei tarpeeksi toivoa — eikä lainkaan selkeyttä. Arvioidessaan vuonna 1951 saksalaista kirjaa relativismista **T. D. Weldonilla** oli vaikeuksia sietää ”kirjoittajan kohtalokasta mieltymystä pitkiin abstrakteihin yhdyssanoihin, joille ei tarjota selitystä” — mikä oli taipumus, jota hän tiesi ”tämän maan filosofien” pitävän kestävämmän. Weldonin mukaan saksalaisfilosofi ei edistyisi lainkaan, ”ennenkuin hän alkaisi kiinnittää vähemmän huomiota komealta kalskahtaviin abstraktioihin ja omistaisi enemmän aikaa tavallisen puheen maanläheisemmälle tutkimukselle”.¹⁰⁹ Vuotta myöhemmin **C. A. Mace** piti hauskaa Sartren kustannuksella. Ranskalainen saattaisi kiinnostaa niitä, ”jotka tutkivat olettamusta siitä, ettei ole lainkaan epätavallista, että filosofinen pohdinta tarjoaa keinon henkilökohtaisten emotionaalisten ongelmien ilmaisuun”, väitti Mace. Silti oli selvää, että ”summittainenkin laskutoimitus olisi riittävä osoittamaan, että vain pieni määrä filosofeja voi todellisuudessa pahoin kontemploidessaan olemassaolon satunnaisuutta”. Ainoa Sartren esiin nostama eksistentiaalinen ongelma oli se, miten kukaan saattoi pitää häntä filosofina.¹¹⁰ Myös **Isaiah Berlin** tarkasteli sitä valtavaa kuilua, joka oli erottamassa ”Euroopan mantereen” filosofien enemmistöä ”angloamerikkalaisen maailman” filosofeista. Kuilu oli niin syvä, että ”sen toisella puolella olevat filosofit tuskin saattoivat ajatella vastapuolella olevien tutkivan samaa kohdetta kuin he itse”. Syy tähän erilaisuuteen oli selvä: intellektuaalinen edistys oli ajanut mannermaisten filosofien ohi. ”Latinalaisten maiden” filosofit olivat ”kokeneet viimeisten viidenkymmenen vuoden aikana suuren, Fregen ja Russellin aloittaman loogisfilosofisen vallankumouksen — ehkä kokonaisvaltaisimman ajattelutavan muutoksen filosofian kentällä sitten 1600-luvun — ilman, että se olisi vaikuttanut heihin millään näkyvällä tavalla”.¹¹¹ P. F. Strawson tarjosi lisävahvistusta arvioidessaan **Virginia Woolfia** käsittelevää ranskalaista teosta: ”Mr Chastaing sijoittaa Virginia Woolfin sinne, minne hän epäilemättä kuu-

luukin: brittiläiseen empiristiseen traditioon”.¹¹²

Myös A. J. Ayer liittyi mielellään oxfordilaisten kollegojensa joukkoon silloin, kun oli tarkoitus pitää hauskaa mannermaisten filosofien kustannuksella — vaikka halveksikin *Mindin* nurkkakuntaisuutta ja oli ylipää kosmopoliittisuudesta, ranskalaisen kulttuurin tuntemuksesta ja ystävyystään Wahlin, Camusin ja Merleau-Pontyn kanssa. Valittaessaan *Language, Truth and Logicin* laimeaa vastaanottoa Ranskassa hän totesi, että “yksi Descartesin vähemmän onnellisista perinnönsistä Ranskalle on ollut usko siihen, että empiiriset kysymykset voidaan ratkaista *a priori*, ja eräs näistä *a priori* -arvostelmista on se, että ulkomaisista filosofeista vain saksalaiset tulee ottaa vakavasti”.¹¹³ Itse asiassa saksalainen filosofia oli vieläkin pahempaa kuin ranskalainen, hallitsihan sitä natsi-Heidegger, jonka teokset — vaikka saattoivatkin nostaa esiin “jotakin psykologista mielenkiintoa omaavia seikkoja” — olivat täysin valheellisia “teennäisessä pyrkimyksessään filosofiseen syvällisyyteen”.¹¹⁴ Tarina vuosikymmenen alkupuolelta osoittaa Ayerin tienneen, miten pistää heideggerilaiset järjestykseen:

”Muistan tapauksen, jolloin eräs brittinvirkamies pyysi minua lounastamaan johtavaksi fenomenologiksi väitetyin saksalaisfilosofin kanssa, jonka British Council oli kutsunut tutustumiskierrokselle brittiläisiin yliopistoihin. Sen enempää professorin englantia kuin minun arkipäiväinen saksanikaan ei ollut kovin sujuvaa; isäntämme oli syrjäinvetäytyvä ja keskustelu katkesi. Viimeisenä vaihtoehtona turvauduin puhumaan työasioista. “Minkä parissa työskentelette tällä hetkellä?” kysyin professorilta. “Se on mutkikasta”, hän vastasi, “mutta annan esimerkin siitä, millaisia kysymyksiä yritän ratkaista. Mikä on juomalasin olemus?” Kaiken kaikkiaan katsoin olevani sen tyyppisen kielifilosofian vastustaja, joka oli tulossa muotiin Oxfordissa, mutta tässä tapauksessa se näytti minusta tarkoituksenmukaiselta. “Varmastikaan”, sanoin, “ei ole mitään erityisen hämmentävää tavassa, jolla tavallisesti käyte-tään sanaa ‘lasi’ ja sen vastinpareja muissa kie-lissä”. Hän katsoi minua halveksien. “Kerron teille vastauksen”, hän sanoi. “Lasin olemus on olla tyhjä”. Viittasin isännällemme, joka täytti lasimme. Tämä ei miellyttänyt professoria, joka jatkoi kärsimättömänä, ettei viinillä täytetyn lasin olemus ollut sama kuin lasin olemus ilman viiniä. “Mutta”, hän jatkoi, “asetan teille syvemmän kysymyksen. Mikä on tyh-jyyden olemus? (*Was ist das Wesen von der Leere?*)”. “Ah”, sanoin, “tämä menee todella syvälle”, ja jat-koin sitten puhumalla niistä yliopistoista, joissa hän oli vierailut.”¹¹⁵

Oxfordin filosofeista oli ilmeisen hauskaa kertoa toisil-leen hassuja tarinoita ulkomaalaisista. Esimerkiksi Hare kuvaili seuraavalla tavalla sitä, mitä tapahtuu “kun tyyppillinen Oxfordin filosofi kohtaa tyyppillisen sak-salaisen filosofin filosofisessa keskustelussa”.

”Saksalaisfilosofi sanoo jotakin omiin filosofisiin näkemyksiinsä liittyvää; sitten brittifilosofi sanoo, ettei ymmärrä sanottua ja pyytää selvennystä. Ensimmäisellä kerralla kun tämä tapahtuu, saksa-lainen käsittää sen rohkaisuksi ja jatkaa näkemys-tensä esittelyä — mutta pettyy reaktioihin. Paljas-

tuukin, ettei britti halunnutkaan lisää “sitä samaa”; hän halusi vain ottaa yhden saksalaisen lausuman lauseen — vaikkapa ensimmäisen — tai ehkä aluk-si vain yhden sanan tästä lauseesta; britti halusi selityksen tavasta, jolla kyseistä sanaa käytettiin... Mikään ei ole meistä niin mukavaa kuin rentoutua ja kuunnella kun saksalainen metafysikko selittää meille — jos kykenee — miten hän aikoo saada metafysisen systeeminsä käyntiin. Ja koska hän on yleensä kyvytön tekemään tätä, keskustelu ei koskaan etene siihen, mitä hän pitää teoriansa varsinaisena sisältönä. Tämä on hänelle suuri pettymys...”¹¹⁶

Saksalaisparka olisi voinut aloittaa vastahyökkäyk-sensä hiillostamalla Harea tämän kyvyttömyydestä tehdä eroa sanojen “Britannia” ja “Oxford” välille, mutta viime kädessä ulkomaalaiset hävisivät joka kerta tämän pelin. Jos he suostuisivat “kääntämään itsensä” isän-tiensä hyväksymälle kielelle, he myöntäisivät samalla, ettei heillä ollut sanottavanaan mitään “epä-oxfordi-laista”; jos he kieltäytyisivät, he tuomitsisivat itsensä tarkoitukselliseksi ajatusten samentajiksi.

Vuonna 1958 pieni joukkue oxfordilaisia filosofeja osallistui Royaumontissa neljänteen filosofiseen konfe-renssiin, jonka heidän ranskalaiset kollegansa olivat järjestäneet toiveenaan päästä perille siitä, mikä oli “analyyttisen filosofian” tila Britanniaassa ja Amerikas-sa.¹¹⁷ Konferenssi ei juurikaan edistänyt yhteisymmär-rystä: ranskalaiset isännät osoittivat kunnioittavaa uteliaisuutta “anglosaksista filosofiaa” ja “Oxfordin koulukuntaa” kohtaan, mutta “Oxfordin analyttikkojen kuoro” vetäytyi tiiviisti yhteen (itsepuolustukseksi), aivan kuin peläten jonkinlaista älyllistä tartuntaa yli-ystävällisiltä mannermaisilta.¹¹⁸ Istunnossa “Fenome-nologia vastaan *The Concept of Mind*” Ryle selitti “laajan kuilun, joka anglosaksisen ja mannermaisen filosofian välillä on 75 vuotta vallinnut” johtuvan siitä, että mannermaiset eivät olleet tienneet “meidän logiikan teoriamme massiivisista edistysaskelista”. Hän syytti isäntiään juuttumisesta husserlilaisen fenomenologian epäilyttäviin menetelmiin ja kuvasi jälkimmäistä — mahtipontisella epätarkkuudella — “platonilaistetuksi kartesiolaisuudeksi”. Rylen mukaan **Husserl** oli “lumou-tunut platonisesta ideasta, jonka mukaan käsitteelli-set tarkastelut olivat hänen ‘olemuksiksi’ kutsumiensa super-objektien tutkimista”, ja tämä oli johtanut hänet ylimieliseen ajatukseen filosofiasta “tieteiden valtiatta-rena”. Britti ei voisi koskaan tehdä tällaista erehdystä:

”Luulen, että ajattelijamme ovat tulleet immu-neiksi ajatukselle filosofiasta tieteiden valtiattarena siksi, että heidän arkielämänsä Cambridgessa ja Oxfordissa on pitänyt heidät henkilökohtaisessa kosketuksessa todellisiin tiedemiehiin. Vaatimukset johtajuudesta (*Führership*) katoavat kun päivällisen jälkeinen vitsailu alkaa. Husserl kirjoitti aivan kuin hän ei olisi koskaan törmännyt tiedemieheen — tai vitsiin.”¹¹⁹

Huolimatta Rylen moitteista niitä kohtaan, jotka luki-vat Husserlia “liian omistautuneesti”, **Herman van Bréda** yritti oikaista Rylen käsityksiä Husserlin suhteesta platonismiin — vaikkakin hänen oli myönnettävä, ettei Husserlilla ollut mahdollisuutta “college-yhteis-össä” asumisen huomattavaan etuoikeuteen”. Isä van

Bréda myös torjui hienovaraisesti Rylen lausahduksen filosofisesta *Führeristä* ja esitti — jokseenkin oikeutusti — että jos joku “hypostasoi käsitteitä ja sanoja”, niin se oli Ryle itse: “Oxfordin analytytikot ovat suuria platonisteja — mitä Husserl ei ollut”.¹²⁰



J. L. Austin

Ryle lakaisi hänen huomautuksensa sivuun sanomalla, ettei välittänyt siitä, mitä Husserl sattui ajattelemaan — mikä oli varsin epäkohteliasta, ottaen huomioon, että juuri hän itse oli ottanut aiheen puheeksi. Myös Austin osallistui loukkaukseen toteamalla, ettei hän uskonut minkäänlaisiin filosofisiin metodeihin, etenkin niihin, “jotka ovat nykyään muodissa mannermaalla”. Ayer keräsi kiitosta tekemällä selväksi van Brédalle, että tämä hukkasi aikaansa. Austin selitti, että yleisesti ottaen analyttisen filosofian harjoittajilla oli “negatiivinen asenne... kaikkea mannermaista filosofista toimintaa kohtaan”.¹²¹ Kun Merleau-Ponty kysyi Rylelta, ajatteli tämä, että “virheettömyys” oli “ajattelun kardinaalihyve”, ja etteikö ollut olemassa toista ja vaativampaa arvoa eli totuutta, Ryle vastasi varsin tyyliä toteamalla, ettei hän ollut kiinnostunut kieliopin tyhjänpäiväisyyksistä. Tästä huolimatta Merleau-Ponty — joka oli lukenut Rylea (saamatta vastaavaa huomiota osakseen) — sanoi, etteivät Rylen teokset olleet “niinkään outoja mannereurooppalaisille, ja että sikäli kuin välillämme on etäisyyttä, se on Rylen asettamaa pikemmin kuin sellaista minkä itse näkinsin välillämme olevan”.¹²²

Viisikymmentäluvun kuluessa Rylen armeijan nuoret vallankumoukselliset rakensivat todellisen monopolin englantilaiseen yliopistofilosofiaan. He onnistuivat motittamaan kaikkien mahdollisten muiden filosofisten mahtien vaikutuksen — erityisesti **Karl Popperin**, joka toimi London School of Economicsissa.¹²³ Tästä huolimatta heidän valtuuksensa säilyi lähes tuntemattomana akateemisen filosofian ulkopuolella aina vuoden 1959 lopulle, ja kun mainetta vihdoinkin tuli,

sitä ei tullut tavalla, joka olisi ollut oxfordilaisille mieleen. Marraskuun 5. päivänä vuonna 1959 *The Times* julkaisi Bertrand Russellin kirjeen, jossa hän valitti, ettei *Mind* suostunut arvioimaan kirjaa, jossa pyrittiin oxfordilaisen filosofian järjestelmälliseen hävittämiseen.

”Olen juuri saanut selville, että professori Ryle, *Mindin* päätoimittaja, on kirjoittanut Messrs Gollanczille [kustantajille] kieltäytyvänsä ottamasta tätä kirjaa arvioitavaksi *Mindiin* sillä perusteella, että se on loukkaava... Jos kaikkia kirjoja, jotka eivät edusta professori Rylen näkökantoja, boikotoidaan *Mindin* sivuilla, vajoaa tuo tähän asti arvostettu aikakauskirja pelkäksi keskinäisen ihailun nurkkakuntaiseksi välineeksi.”¹²⁴

Kirja, jolle Russell antoi tukensa, oli *Words and Things*. Teoksen kirjoittaja **Ernest Gellner** oli nuori mies, joka oli itsekin paennut oxfordilaista filosofiaa (hän oli jopa kirjoittanut *Mindiin* 50-luvun alkupuolella) ja siirtynyt antropologiksi London School of Economicsiin. Gellner oli tutustunut Austiniin Oxfordissa, ja oli oppinut inhoamaan häntä syvästi: “Vaikutelmani mukaan hän on henkilö, jonka hyvin vahvana pakkomielteenä on olla olematta koskaan väärässä, ja joka käyttää kaikenlaisia dialektisia väittelykeinoja välttyäkseen väärässä olemiselta”. Austinin luennot olivat kuin “hidasta ristitulta, loputonta takertumista yksityiskohtiin äärimmäisen verkkaisella ja haparoivalla tavalla”. Tämän metodin avulla Austinilla oli tapana “taivuttaa ihmiset hyväksymään käsityksensä; kyse oli eräänlaisesta aivopesusta”.¹²⁵

Kirjassaan *Words and Things* Gellner tarjosi sarkastisen ja samalla loistavan yhteenvedon Oxfordin filosofiasta — tuosta “wittgensteinilaisen messiaanisuuden ja oxfordilaisen omahyväisyyden oudosta lehtolapsetta”. Hänen onnistui jopa esittää kaaviokuvana oxfordilaisfilosofeille tyypilliset dialektiset menetelmät, ja hän selitti lukijoille miten heistä voisi tulla oxfordilaisia filosofiya yksinkertaisesti pelaamalla näihin menetelmiin perustuvia seurapelejä. Pelien päämääränä oli välttää joutumasta kohtaamaan mitään vakavia teoreettisia kysymyksiä. Aivan kuten Orwellin teoksessa *1984*, jossa ajatukset tukahdutti Uuskieli, Rylen Oxfordissa tukahduttajana toimi Vanhakieli. Rylen joukoilla oli se ilmeisen populistinen käsitys, että kaikki sanomisen arvoinen voitiin ilmaista arkipäiväisellä englannilla, ja siksi Gellner kutsui heitä “Pohjois-Oxfordin narodnikeiksi”. Samalla heidän keskustelutapojensa Kerskaileva Tyhjänpäiväisyys oli vain yksi esimerkki joutilaalle yläluokalle tyypillisestä Kerskailevasta Tuhlauksesta; vaikka sillä olikin sosiaalinen mieli Oxfordin yläluokille, se muuttuisi groteskiksi, jos sitä tarjottaisiin punatiliyliopistojen köyhemmille opiskelijoille.¹²⁶

Gellnerin sosiologia ei osunut harhaan. Ensinnäkin *Who's Who* -teoksen sivuilta näkyy, että 50-luvulla kahdestakymmenestä johtavasta oxfordilaisfilosofista vain yksi ei ollut lähtöisin suurporvaristosta. Vastavasti vain neljä heistä ei ollut saanut opetusta kuuluisassa poikakoulussa — nämä neljä olivat naisia. Ja oli vain yksi, joka ei opiskellut tutkintoaan Oxfordissa — hän meni sen sijaan Cambridgeen. Tuskin edes Oxfordissa oli opinalaa, jonka henkilökunnalla olisi ollut yhtä kapea yhteiskunnallinen tausta.¹²⁷

Oxfordin filosofit voitiin rinnastaa myös Bloomsburyn

jälkeläisiin: he taatusti puhuivat samalla korostuksella, he käyttivät mielellään ranskankielisiä sanontoja, ja — kuten Russell huomioi — he olivat “herrasmiemäisiä” pitäessään liian vakavaa suhtautumista asioihin vastenmielisenä.¹²⁸ Tämä erotti heidät “nuorten vihaisten miesten” työväenluokkaisesta maailmasta — vain A. J. Ayer, aina innokkaana olemaan pikemmin lontoolainen intellektuelli kuin oxfordilainen professori, oli sovussa näiden kanssa.¹²⁹

Oxfordin filosofit olivat kuitenkin yhtä sukupolvea nuorempia kuin bloomsburylaiset ja heidän esiintymisensä suorapuheisina vallankumouksellisina liitti heidät siihen sodanjälkeiseen ilmapiiriin, johon heidän edeltäjänsä eivät halunneet itseään liitettävän. Oxfordilaiset valittivat saaneensa osakseen tarkoituksellisen kylmäkiskoksen vastaanoton Lontoon intellektuaalisilta piireiltä, jotka — Sartren, Camusin ja Colin Wilsonin jälkeen — olivat kiinnostuneita vain Ayerista, Russellista ja Popperista. He saattoivat todellakin olla oikeassa: jos lasketaan kaikki *Times Literary Supplementissa* arvioidut filosofiset teokset, niistä vain kaksikymmentä — kaksi vuodessa eli 6 prosenttia — edusti oxfordilaista linjaa, siinä missä neljä kertaa tämä määrä tuli heidän “mannermaisilta” kilpailijoiltaan.¹³⁰

Oxfordin filosofien kehittämä yksinkertainen proosakirjallinen tyyli riitti jo itsessään herättämään paheksuntaa heidän kulttuurisissa edeltäjissään. *Concept of Mind* -teoksen arvio *Times Literary Supplementissa* oli kuitenkin myönteinen — mikä ei ole yllättävää, koska sen kirjoittaja oli J. L. Austin. Austin toi esiin Rylen tarkkuuden erottaa “sanojen vivahteita”, ja hänen “virkistävän laajan sanavalikoimansa, erityisesti monitavuisissa sanoissa”. Austinin mukaan tämän kumouksellisen kirjan erinomaisuus johtui erityisesti sen tyylistä, ja “*le style, c’est Ryle*”.¹³¹ Katsauksessaan “Filosofia vuonna 1951” *TLS* ei kuitenkaan ollut yhtä myönteinen. Nimetön kirjoittaja valitsi uhrikseen Aristotelian Societyn silloisen johtajan, joka oli “aikansa nuoren filosofin täydellinen *beau idéal*”. Kyseinen perikuva oli **John Wisdom**, Oxfordin vallankumouksen profetta Cambridgessa.¹³² *TLS*:n mukaan “Tri Wisdomin tapa kirjoittaa viittaa mieheen, joka omahyväisesti kieltää itseltään kirjallisen kielenkäytön monet rikkaudet ja kaiken sulokkuuden, aivan kuin nämä houkutukset viettelisivät hänet ankarasta pyrkimyksensä tahrattomaan selkeyteen”. Tuloksena oli “latteaa arkipäiväisyyttä”, tuskin ainuttakaan yli kaksitavuista sanaa, paitsi “every” (sana jonka tietysti vain tasokkaimmat puhujat lausuiivat kolmitavuisena ylipäättään).¹³³ Jopa *Mindissa* eräs vanhan koulukunnan edustaja valitteli, että filosofiaa kirjoitettiin yhä harvemmin “herrasmiesten ja oppineiden kielellä”. Oli ajauduttu tuhoisasti “sellaiseen rahvaanomaiseen arkipäiväisyyteen, jossa hermostuneesti syrjäytetään jokainen sellainen sana ja ilmaisu, joka ei voisi esiintyä tavanomaisessa keskustelussa sisäkön tai vedonvälittäjän kanssa”.¹³⁴ *TLS*:ssa **Anthony Flew**’ta puolestaan moitittiin hänen “naurettavasta ja mahtailevasta tyylistään”, proosasta, joka oli lukukelvotonta johtuen “siitä onnettomasta, samaan aikaan ‘tuttavallisesta’ ja huolitellusta tyylistä, jonka lukuisat nuoret oxfordilaiset filosofit, kaikki enemmän tai vähemmän *scuola di Ryle*... ovat niin tarkoituksellisesti omaksuneet”.¹³⁵

Näin ollen Oxfordin filosofit eivät suinkaan voineet olla aivan niin varmoja sosiaalisesta asemastaan kuin Gellner väitti. Gellnerin teosta seuranneissa puolustus-

yrityksissään he eivät kuitenkaan yrittäneet mitenkään horjuttaa tämän analyysia heidän intellektuaalisesta asemastaan. He eivät vastanneet hänelle sen enempää kuin Russellille tai Joadillekaan, tai myöhemmille Marcusen ja Andersonin kaltaisille vasemmistokriitikoille. Yksikään ulkopuolinen ei voinut ymmärtää, mitä he pohjimmiltaan edustivat. Ei ollut mahdollista ymmärtää Oxfordin filosofiaa yleensä eikä erityisesti Austinia, mikäli oli kiinnostunut vain irrallisista metodeista tai opinkappaleista. Oli välttämätöntä — kuten Warnock asian ilmaisi — kuunnella niitä, joilla “oli etuoikeutettu mahdollisuus tarkkailla Austinin toimintaa lähietäisyydeltä, ja toimia (joissakin tapauksissa useita vuosia) sillä filosofisella näyttämöllä, jolla Austin oli niin paljon huomiota herättänyt hahmo”.¹³⁶ Tämä vastaus ei kuitenkaan ole vain merkki yliherkkyydestä kritiikille. Oxfordin filosofit olivat aivan yhtä vastahakoisia hyväksymään ystävällisiä tarjouksia systematisoita ja tiivistää ne intellektuaaliset tavoitteet, jotka heitä yhdistivät.¹³⁷ Yritykset kehittää Austinin puheaktiteoriaa systemaattisen kielitieteen suuntaan tai laajentaa sitä kohti yleistä yhteiskuntateoriaa eivät olleet tervetulleita useimmille Austinin kollegoista, vaikka saattoivatkin miellyttää häntä itseään.¹³⁸ Oxfordilainen käsitys filosofiasta ei yksinkertaisesti voinut tunnistaa itseään irrallaan sosiaalisesta tyylistään.

Ulkopuoliset, jotka yrittävät ihailien tai vihamielisesti kommentoida näitä tavallisen kielen filosofeja, törmäävät aina huimaaviin vaikeuksiin. Kolme asiaa on varmaa: oxfordilaiset uskoivat olevansa toteuttamassa vallankumouksellista tehtävää; he uskoivat, että tämä kumous perustui uudelle “lingvistiselle” metodille, jonka voi tiivistää iskulauseeseen “älä etsi merkitystä, tutki käyttöä”; he myös vastustivat leppymättä välttelevää tai epätarkkaa kielenkäyttöä. Nämä kolme väitettä eivät kuitenkaan sopineet yhteen. Kun oxfordilaisilta kysyttiin selvää määritelmää uudesta metodistaan, he pitivät koko kysymystä typeränä, eivätkä koskaan antaneet siihen suoraa vastausta.

Näillä ristiriitaisilla asenteilla oli kuitenkin vakavat teoreettiset motiivinsa. Keskeinen ajatus, jolle Oxfordin filosofit omistautuivat — eli se, kuinka tärkeää on yrittää antaa selkeitä käännöksiä käsitteille ja ilmaisuille, jotka ovat sekavia, harhaanjohtavia tai ennakkoluulojen ja typeryyden saastuttamia — on kieltämättä ihailtava. Tämantapaisella kielellisen tietoisuuden kohottamisella pitäisi olla tärkeä rooli kaikessa koulutuksessa, kaikilla tasoilla. Itse asiassa näin luultavasti onkin. Niinpä tämän päämäärän pitäminen merkkinä läpimurrosta uuteen teoreettiseen opinalaan — “filosofiseen analyysiin” tai “lingvistiseen filosofiaan” — on epäjohdonmukaista, jopa paradoksaalista. Ryle oli ilmaissut tämän ongelman jo vuonna 1932 artikkelissaan, jonka on usein katsottu ennakoineen 1950-lukua:

”Toisinaan filosofit väittävät analysoivansa ja selvittävänsä ‘käsitteitä’, jotka sisältyvät tavallisen ihmisen, tiedemiehen, historioitsijan, taiteilijan tai kenen tahansa ‘arvostelmiin’... Mutta tällainen filosofinen käytäntö on varsin outo, sillä jos mitä tahansa ilmaisua käytetään älyllisesti, sen käyttäjän täytyy jo tietää, mitä se tarkoittaa, eikä hän siten tarvitse filosofien apua tai huomautuksia ymmärtääkseen

mitä hän sanoo... Varmasti ilmauksia ei monessa-kaan tapauksessa käytetä äyllisesti ja tällöin niiden lausujat yleensä vain kaakattavat papukajamaisesti. Mutta silloinkin on ilmeisen hedelmätöntä kysyä, mitä ilmaukset todella tarkoittavat, koska meillä ei ole syytä olettaa, että ne tarkoittaisivat mitään. Kyse ei tietystikään olisi pelkästä kaakatuksesta, jos jokin sellainen syy olisi olemassa. Jos filosofi haluaa kysyä, mitä tietyt ilmaisut tarkoittaisivat jos joku järjellinen ihminen käyttäisi niitä, ainoa vastaus olisi, että ne tarkoittaisivat sitä, mitä ne silloin tarkoittaisivat. Pelkkä ymmärtäminen riittäisi, ja siihen taas kykenisi kuka tahansa järjellinen kuuntelija. Filosofoinnista ei olisi hänelle mitään apua... Siksi minusta näyttääkin siltä, että jos jonkin ilmauksen ylipäättään voi ymmärtää, niin silloin jo itse ymmärtämisessä tulee tiedetyksi, mitä tuo ilmaus tarkoittaa. Niinpä mitään hämäryyttä ei olekaan, eikä valaisu ole tarpeen — eikä edes mahdollista.¹³⁹

1950-luvulla tästä ilmeisestä ristiriidasta keskusteltiin laajalti ”analyysin paradoksina”. Jos hyväksyttiin, että filosofian tehtävänä oli tavallisen kielen analysoiminen, oltiin pulmatilanteessa. Filosofisella käännöksellä saattoi olla sama merkitys kuin alkuperäisellä ilmauksella — tai sitten ei. Mutta jos sillä oli, silloin analyysi oli hyödytön; jos ei ollut, silloin analyysi oli virheellinen.¹⁴⁰

Tällä paradoksilla on todellakin tuhoisat seuraukset sen käsityksen kannalta, että Oxfordin filosofit olisivat kehittäneet tekniikan, jolla voisi luoda yhä tarkempia selvityksiä siitä, mitä tavalliset ihmiset puheillaan todella tarkoittavat.¹⁴¹ He jatkoivat toimintaansa tästä huolimatta. Vastoin aiempaa terävyyttään tässä kysymyksessä Ryle alentui väittämään, että *The Concept of Mind* oli puhtaasti kuvaileva yritys ”määrittää käsitteiden looginen geografia”.¹⁴² Ei ole lainkaan yllättävää, että muutamat lukijat tulkit-sivat Rylen käyttävän käsitteitä (esimerkiksi mielen käsitettä) ikään kuin ne olisivat ”super-objekteja” — sama pahe, jonka hän oli lukenut koko ”manner-maisen filosofian” viaksi. Lisäksi — kuten Hampshire osoitti arvioidessaan kyseisen kirjan *Mindissa* — Rylen kuvaus omasta metodistaan oli kovin hämmentävä. Tavallinen kieli on ladattu täyteen sanontoja, joissa ihmisen psyykeä pidetään sisäisenä maailmana: ”ratketa riemusta”, ”pitää ajatuksensa sisällään” tai ”paljastaa sisimpänsä” jne. Vastustaessaan ”kartesio-laista dualismia” Ryle ei itse asiassa ollutkaan korjaamassa tavallisen kielen ”väärin piirrettyä karttaa” vaan vaatimassa itse kielellisen maaston uudelleenmuok-kausta. Hän vastusti (kuten Hampshire osoitti) ”itse tavallisen kielen yleismaailmallista piirrettä”. Jos taval-

linen kieli oli Rylen herra, ei hänellä ollut oikeutta karkottaa ”aavetta koneesta”.¹⁴³

Vaikka Ryle suhtautui stoalaisittain, kävi aina vain ilmeisemmäksi, että hänen kumouksellisessa ohjelmasaan oli syvä särö. Silti Rylen armeija jatkoi taisteluun, joskin kasvavan ärtyisän ja itsepuolustusel-lisen ironian vallassa. Ryle oli jo kauan sitten ”haistanut” Heideggerin heikkouden ”lastenhuoneen” sanoihin *Being and Timessa*.¹⁴⁴ Tämä oli ehkä yllättävä havain-to, mutta koko ”lasten kielen” kysymyksen suhteen Ryle kollegoineen oli taatusti tutulla maaperällä. Heidän taipumuksensa leikinlaskuun takasi, että heidän erityinen metodinsa — jos sellainen oli olemassa — näyttäytyi kokonaan toisenlaisena sisäpiiriläisille kuin vilpittömille ulkopuolisille kritikoille tai ihailijoille.

Myös itse *The Concept of Mind* viljelee viisastelevaa kielellistä naiiviutta, joka tuo mieleen, jos ei Heidegeria, niin ainakin **Lewis Carrollin**, **Edward Learin**, **A. A. Milnen** ja **John Betjemanin**. Austin hyödynsi samaa taidokasta lapsellisuutta: tarvitsee vain ajatella muutamien hänen tunnetuimpien teostensa nimiä: ”Kuinka tehdä asioita sanoilla”, ”Kolme tapaa kaataa mustetta”, ”Vetoamus tekosyihin”, ”Jossit ja voit”, ”Erään sanan merkitys”, ”Kuinka puhua — joitakin helppoja tapoja”. Ne kaikki kuulostavat aivan lapsille tarkoiteltulta filosofialta — mutta paha periköön sen,

joka ei kuule niissä ankanan ja oikuk-kaan professorin ääntä. Sisäoppilai-tosten pojilla on usein tapana käyttää lapsellisia lempini-miä opettajistaan ja jatkaa niiden käyttä-mistä läpi elämänsä. Tavassa voi olla oma viehätöksensä. Mutta kun Austin vastasi vilpittömän amerik-kalaisen opiskelijan huomautukseen sa-nomalla: ”Katsotaan-pa mitä Witters sanoo tähän”, ilmai-si hän paitsi epä-luuloisuutensa Witt-

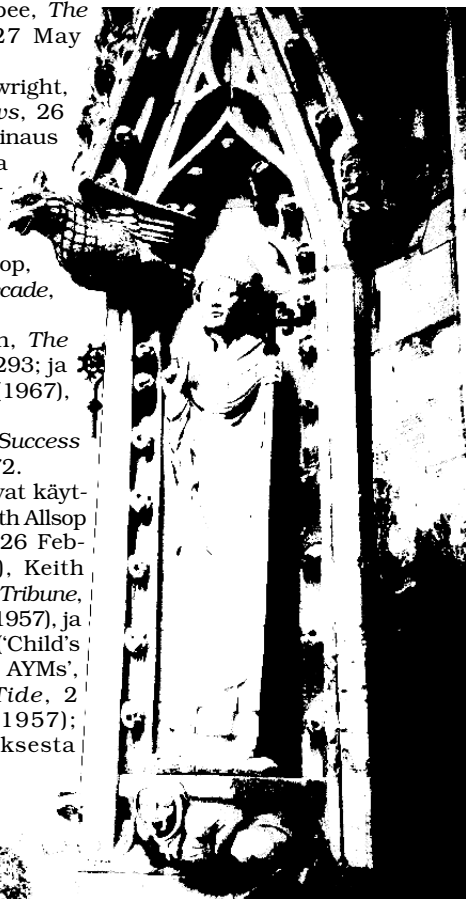
gensteinia kohtaan myös halunsa suistaa ulkopuolinen raiteiltaan ja näyttää tälle paikkansa.¹⁴⁵ Ranskalaiset isännät saivat vastaavan torjunnan osakseen Royau-montissa. Yritettyään viikon ajan päästä perille Ox-fordin vallankumouksen salaisuudesta saivatkin he kuulla Austinilta, ettei mitään salaisuutta ollut olemas-sakaan. Oxfordin koulukunnalla ei ollut mitään tiettyä käsitystä filosofiasta, paitsi ehkä se, että kaikki se oli ”varsinaista sekasotkua”, sanoi Austin.¹⁴⁶ Ja mitä tulee hänen omaan metodiinsa — Oxfordin koulu-kunnan kumouksellisuuden salaisuuteen — Austin lopulta suostui tiivistämään sen pähkinänkuoressa: ”Uskontunnustukseni tiivistyy lopulta pyrkimykseksi suoda itselleni vapaus jättää tekemättä se, mitä minulla ei ole aikomustakaan tehdä”.¹⁴⁷ Kuten heillä oli tapana sanoa: ”Merkitys on käyttö”.

Suomentanut Tuukka Tomperi
Valokuvat Oxfordista Tarja Teva

Viitteet

1. Artikkelin on ilmestynyt alunperin lehdessä *Radical Philosophy* 65, Autumn 1993. Artikkelin teema on sekä filosofisilta että kulttuurihistoriallisilta puoliltaan varmasti tuttu vanhemmille suomalaisille filosofisukupolville. Parhaillaan on kuitenkin kasvamassa uusi sukupolvi, joka kyllä tuntee Heideggerin natsiyhteyksistä ja Husserlin juutalaisuudesta käydyt kiistelyt, samoin kuin Sartren, de Beauvoirin, Camusin ja Merleau-Pontyn poliittiset suhteet sekä strukturalistien (esim. **Althusserin** ja **Foucaultin**) traagisen elämän, Pariisin illat ja päivien kuohon, muttei samalla tavoin kanaalin toisella puolella käytyä kuohuntaa ja kiistelyä. Reen artikkeli on omiaan virkistyttämään niin vanhempien kuin nuorempienkin lukijoiden muistia. Kirjoittaja pyrkii ottamaan tuon ajan englantilaiseen filosofiaan uudenlaisen näkökulman, sitomaan filosofit argumentteineen aikaansa ja paikkaansa tavalla, joka ei ole ollut ainakaan Suomessa kovin yleinen. Samalla artikkeli palauttaa mieleen, ettei vuosisatamme anglosaksinenkaan filosofia ole mikään ollut yhtenäinen rintama, vaan kokoelma lähtökohdiltaan erilaisia ja eri suuntiin pyrkiviä filosofisia intressejä. Toisaalta artikkeli tarjoaa kuvan myös siitä, missä mielessä voimme puhua englantilaisen ja mannermaisen filosofian "traditioista". Erityistä ajankohtaisuutta artikkeli saa siitä, että elokuussa 1994 Itävallassa järjestetyn, 17:n Wittgenstein-symposiumin teemana oli juuri vuosisatamme brittiläisen filosofian perinne ja Wittgensteinin suhde siihen. Suomalaisittain on myös kiinnostavaa, että professori **Jaakko Hintikka** toimi toisena symposiumin pääorganisaattoreista. Jos lukija haluaa perehtyä lähemmin artikkelin filosofiaan, tähän tarjoo mahdollisuuden esimerkiksi **G. H. von Wrightin** klassikko *Logikka, filosofia ja kieli* (Otava, 1975). Teoksesta löytyy myös runsaasti viitteitä muuhun asiaan koskevaan kirjallisuuteen. Toinen yleiskuvaa brittiläisen filosofian perinteestä antava teos, jota Suomessakin on laajalti saatavalla, on esim. John Passmoren *A Hundred Years of Philosophy* (Penguin, 1972). [Suom. huom.]
2. Ks. lukua 'The triumph of positive thinking' Herbert Marcusen teoksessa *One Dimensional Man*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964 (*Yksiuulotteinen ihminen*), ja Perry Anderson, 'Components of the National Culture', *New Left Review* 50, May-June 1968.
3. Kenneth Allsop, *The Angry Decade*, London, Peter Owen, 1958, s. 150.
4. Daniel Farson, *Daily Mail*, 13 July 1956, lainaus teoksesta Harry Ritchie, *Success Stories: Literature and the Media in England, 1950-1959*, London, Faber, 1988, s. 145.
5. John Connell, *Evening News*, 26 May 1956, lainaus teoksesta Ritchie, s. 144.
6. Ks. F.W. Bateson, 'Organs of Critical Opinion IV: The Times Literary Supplement' *Essays in Criticism* VII, 4, October 1957.
7. Ritchie, *Success Stories*, s. 144, 145.
8. Philip Toynbee, *The Observer*, 27 May 1956, s. 13.
9. Colin Wilson, *The Outsider* (London, Gollancz, 1956), 2nd ed. 1967, new impression, London Picador, 1978, s. 93, 82.
10. Ks. Harry Ritchie, *Success Stories*, s. 26-27.
11. Ks. Robert Hewison, *In Anger, Culture in the Cold War 1945-60*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1981, luku 2.
12. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London, Faber and Faber, 1948, s. 108.
13. Leslie Fiedler, 'The Un-angry young men', *Encounter* 52, January 1958, s. 3-12.
14. Ks. Francis Mulhern, *The Moment of 'Scutinity'*, London, New Left Books, 1979.
15. Oxbridge on yhdistelmä Oxfordista ja Cambridgesta ja viittaa näiden yliopistojen arvostettuun asemaan brittiläisessä koulutusjärjestelmässä. Ilmaisun vastakohtak-

- si asettuvat tekstissäkin usein mainitut 'punatiliset' yliopistot eli nuoremmat ja heikommin arvostetut korkeamman opetuksen instituutiot. Ilmaisussa on nähtävissä myös yhteiskunnalliseen luokkakakoon viittaavia piirteitä. [Suom. huom.]
16. Kenneth Allsop, *The Angry Decade*, s. 10.
17. Evelyn Waugh, 'An Open Letter on a Very Serious Subject', *Encounter* 27, December 1955, s. 11-16.
18. Ks. esim. Guido de Ruggiero, *Existentialism*, London, Secker and Warburg, 1946; Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, New York, Philosophical Library, 1949; Herbert Read, *Existentialism Marxism and Anarchism*, London, Freedom Press, 1949, H. J. Blackham, *Six Extentionalist Thinkers*, London, Routledge and Keagan Paul, 1952.
19. Sartre, *The Transcendence of the Ego* (1936), 1937; *Sketch for a Theory of the Emotions* (1938), 1948; *The Psychology of Imagination (L'imaginaire)* (1940), 1956; *Being and Nothingness* (1943), 1956; *Existentialism and Humanism* (1947), 1948; *What is Literature?* (1947), 1949; Weil, *The Need for Roots* (1949), 1952; Camus, *The Myth of Sisyphus* (1942), 1955; *The Rebel (L'homme révolté)* (1951), 1953; de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity* (1947) 1948; *The Second Sex* (1949), 1953.
20. Iris Murdoch, 'The Novelist as Metaphysician', *The Listener*, 16 March 1950, s. 473-476. Vrt. Alistair Davies & Peter Saunders, 'Literature, Politics and Society', teoksessa Alan Sinfield, toim., *Society and Literature 1945-1970*, London, Methuen, 1983.
21. Philip Toynbee, *The Observer*, 27 May 1956, s. 13.
22. David Wainwright, *Evening News*, 26 May 1956, lainaus teoksesta Ritchie, *Success Stories*, s. 181.
23. Kenneth Allsop, *The Angry Decade*, s. 179, 200.
24. Colin Wilson, *The Outsider*, s. 293; ja 'Postscript' (1967), s. 309.
25. Ks. Ritchie, *Success Stories*, s. 172.
26. Sanontoja ovat käyttäneet Kenneth Allsop (*Daily Mail*, 26 February 1957), Keith Waterhouse (*Tribune*, 1 November 1957), ja Peter Green ('Child's Guide to the AYMs', *Time and Tide*, 2 November 1957); lainaus teoksesta Ritchie, *Success Stories*, s. 172, 157.
27. Ks. Jonathan Rée, *Proletarian Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
28. Viscount Samuel, *Memoirs*, London, Cresset Press, 1945, s. 248-249; kts. myös varakreivi Samuelin, W. D. Rossin ja lordi Lindsay of Birkerin kirje, *Mind* LV, s. 219, July 1946, s. 287.
29. Yliopistofilosofian aiemmasta historiasta kts. Jonathan Rée, 'Philosophy as an academic discipline: the changing place of philosophy in an arts education', *Studies in Higher Education* 3, 1, 1978, s. 5-23.
30. Ks. Donald MacKinnon, 'The Teaching of Philosophy in



- the United Kingdom', teoksessa Georges Canguilhem (toim.) *The Teaching of Philosophy: an International Inquiry*, Paris, UNESCO, 1953 s. 127. Luvut kasvoivat tasaisesti siitä lähtien kun useille collegeille myönnettiin yliopiston arvo: Southampton (1952), Hull (1954), Exter (1955), ja Leicester (1957).
31. Ks. H. H. Price, 'The Study of Philosophy at Oxford', teoksessa Canguilhem (toim.) *The Teaching of Philosophy*, s. 128-129.
 32. Ks. C. D. Broad, 'Notes on the Teaching of Philosophy at Cambridge', teoksessa Canguilhem (toim.) *The Teaching of Philosophy*, s. 130-132; ks. myös selvityksiä Lontoosta ja maakuntayliopistoista.
 33. 'Before the war it was rare for aspiring philosophers to work for doctorates. If they had made their marks as undergraduates, and had done reasonably well in their examinations for a bachelor's degree, they were directly appointed to lectureship or even fellowship in an Oxford college, or at the worst to a post in some red-brick university from which they might hope eventually to transfer to an Oxford or Cambridge fellowship.' A. J. Ayer, *More of My Life*, London, Collins, 1984, s.180.
 34. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz, 1936, toinen laitos, 1946, s. 33, 153.
 35. H. J. Paton, 'Fifty Years of Philosophy', teoksessa H. D. Lewis (toim.) *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, London, George Allen ja Unwin, 1956, s. 346.
 36. Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, London, Allen and Unwin, 1928, s. 11; kts. mys A. J. Ayer, *Part of My Life*, s. 53-54.
 37. A. J. Ayer, *Encounter* 36, September 1956, s. 75-77; *More of My Life*, s. 124. Yksi muista *The Outsiderin* negatiivisista arvioista löytyy Raymond Williamsilta. Ks. Williams, *Essays in Criticism*, VII, 4, October 1957.
 38. Ks. Walter Allenin arviota teoksesta *Lucky Jim*, *New Statesman*, 30 January 1955; vrt. Ritchie, *Success Stories*, p. 68.
 39. Anon. *Times Literary Supplement*, 13 December 1957, s. 757.
 40. Ks. A. J. Ayer, *Part of My Life*, s. 301-302.
 41. Colin Wilson, 'Postscript' (1967) teoksessa *The Outsider*, s. 300.
 42. Gilbert Ryle, *Sein und Zeit*, in arvio, *Mind* XXXVIII, 151, July 1929, s. 355-370, julkaistu uudelleen teoksessa Michael Murray (toim.) *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1978, s. 53-64. Ks. myös Gilbert Ryle, 'Phenomenology', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume IX, 1932, s. 68-83.
 43. Gilbert Ryle, 'Autobiographical', teoksessa Oscar P. Wood and George Pitcher (toim.), *Ryle*, London, Macmillan, 1971, s. 8-9; A. J. Ayer, *Part of My Life*, s. 121.
 44. Rylen (1900-1976) joukkoihin kuuluivat — hänen itsensä lisäksi — Elizabeth Anscombe (1919-), J. L. Austin (1911-1960), Isaiah Berlin (1909-), Michael Dummett (1925-), A. G. N. Flew (1923), Philippa Foot (os. Bosanquet) (1920-), Stuart Hampshire (1914-), R. M. Hare (1919-), H. L. A. Hart (1907-1992), Iris Murdoch (1919-), P. H. Nowell-Smith (1914-), David Pears (1921-), Anthony Quinton (1925-), P. F. Strawson (1919-), Stephen Toulmin (1922-), J. O. Urmson (1915-), G. J. Warnock (1923-), Mary Warnock (os. Wilson) (1925-), ja Bernard Williams (1929-).
 45. Anon. (Todellisuudessa kirjoittaja on P.F. Strawson — ks. Ved Mehta, *The Fly and the Fly-bottle: Encounters with British Intellectuals*, London, Weidenfield and Nicholson, 1963, s. 58), 'The Post-Linguistic Thaw', *Times Literary Supplement*, 9 September 1960, s. lx.
 46. Kyseinen nuori mies oli Richard Robinson; tapahtuman maintisee H.J. Paton, 'Fifty Years of Philosophy', s. 351.
 47. 'The Post-Linguistic Thaw', s. lx.
 48. J.L. Austin, 'ifs and Cans' (1956), teoksessa J.O. Urmson ja G.J. Warnock (toim.), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, s. 152.
 49. Ved Mehta, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 51-2.
 50. G.J Warnock Ved Mehtan haastattelemana, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 53-4.
 51. R.M. Hare Ved Mehtan haastattelemana, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 46.
 52. R.M. Hare arviossaan teoksesta Lepley (toim), *Value, a Co-operative Inquiry*, *Mind* LX, 239, July 1951, s. 430-432.
 53. 'Kaikkialla vallitsevan romanttisen taantumuksen' vastustaminen oli yksi aikauslehti *Polemicin* pyrkimyksistä. Lehteä ilmestyi kaikkiaan kahdeksan numeroa vuosina 1945-1947, ja sitä toimitti Humphrey Slater; kirjoittajiin kuuluivat A.J. Ayer, Geoffrey Grigson, Ben Nicholson, George Orwell, Karl Popper, Bertrand Russell, Adrian Stokes ja Edgar Wind.
 54. Anon. (itse asiassa kirjoittaja oli J.L. Austin), arvio teoksesta *The Concept of Mind*, *Times Literary Supplement*, 7 April 1950, s. xi; Stuart Hampshire, *The Concept of Mindin* arvio, *Mind* LX, 234, April 1950, s. 255. Molemmat on julkaistu uudelleen teoksessa Wood and Pitcher (toim.), *Ryle*.
 55. Iris Murdoch, 'Metaphysics and Ethics', teoksessa D. F. Pears (toim.), *The Nature of Metaphysics*, London, Macmillan, 1957, s.105.
 56. Ks. Michael Fray, 'Festival', teoksessa Michael Sissons and Philip France (toim.), *The Age of Austerity*, London, Hodder and Stoughton, 1963, s. 319-338.
 57. Nimimerkki Oxonian (itse asiassa C. E. M. Joad), 'A Visit to Oxford', *New Statesman*, 26 June 1948, s. 518-9; A. J. Ayer, *New Statesman*, 10 July 1948, s. 30; Joad, *New Statesman*, 31 July 1948, s. 91.
 58. C. E. M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*, London, Gollancz, 1950, s. 145; kts. myös R.J. Spilsburyn arvio, *Mind*, LX, 238, April 1951, s. 276.
 59. C. E. M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 16. Ks. myös anon. (Joad?), 'The Philosophy of 1951', *Times Literary Supplement*, 24 August 1951, s. x.
 60. G.J. Warnock, 'Analysis and Imagination', teoksessa Gilbert Ryle (toim.), *The Revolution in Philosophy*, London, Macmillan, 1956, s. 124.
 61. A.J. Ayer, 'The Vienna Circle', teoksessa Ryle (toim.), *The Revolution in Philosophy*, s. 73.
 62. A.J. Ayer, *More of My Life*, s. 162.
 63. G.J Warnock, 'Saturday Mornings', teoksessa Isaiah Berlin et. al., *Essays on J.L. Austin*, Oxford, Oxford University Press, 1973, s. 36-7, 39.
 64. P.F. Strawson, 'On Referring', *Mind* LIX, 235, July 1950, s.344.
 65. G.J. Warnock, 'Metaphysics in Logic', teoksessa A.G.N. Flew (toim.), *Essays in Conceptual Analysis*, London, Macmillan 1956, s. 76.
 66. Iris Murdoch, *Metaphysics and Ethics*, s. 120.
 67. Bertrand Russell, 'The Relation of Sense-data to Physics' (1914), teoksessa *Mysticism and Logic* (1918), Harmondsworth, Penguin, 1953, s. 148.
 68. Bertrand Russell, 'Logic and Ontology' ja 'Philosophical Analysis', teoksessa *My Philosophical Development*, London, George Allen and Unwin, 1959, s.231, 230.
 69. Bertrand Russell Ved Mehtan haastattelemana, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 41.
 70. Bertrand Russell, 'What is Mind', teoksessa *My Philosophical Development*, s. 250. Ks. Caesar, *Gallian sota* (WSOY, 1961), s. 117: "Mutta kaikki britannit värjäävät itseään värimorsingolla, joka tekee heidät siniseksi, ja ovat siten taistelussa vieläkin kauheamman näköisiä." [Suom. huom.]
 71. J.L. Austin, 'A Plea for Excuses' (1956), teoksessa *Philosophical Papers*, s. 129-137.
 72. R.M. Hare, 'A School for Philosophers', *Ratio*, II, 2, February 1960, s.115.
 73. 'A School for Philosophers', s. 109.
 74. Ks. Andrew Large, *The Artificial Language Movement*, Oxford, Blackwell, 1985, s. 162-173.
 75. Gilbert Ryle, 'Autobiographical', s. 15.
 76. Isaiah Berlin, 'Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy', teoksessa Isaiah Berlin et al., *Essays on J.L. Austin*, s. 1.
 77. Gilbert Ryle, 'Autobiographical', s. 15.

78. 'A School for Philosophers', s. 113-4.
79. Ks. Rylen johdantoa teokseen Gilbert Ryle et al., *The Revolution in Philosophy*, London, Macmillan, 1956, s. 1-4.
80. Gilbert Ryle teoksessa David Pears, toim., *The Nature of Metaphysics*, s. 150.
81. P.F. Strawson, 'On Referring', *Mind* LIX, 235, July 1950, s. 335.
82. R.M. Hare arviossaan teoksesta Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, *Philosophical Quarterly* I, 4, July 1951, s. 372-5.
83. Tästä huomautuksesta raportoi tietynasteisella tyrmistykseällä H.J. Paton, 'Fifty Years of Philosophy', s. 351.
84. P. F Strawson, 'The Post-Linguistic Thaw', s. lx.
85. Stuart Hampshiren katsaus teoksesta *The Concept of Mind*, *Mind* LIX, 234, April 1950, s. 238, uusittu painos Wood and Pitcher, Ryle, s. 18.
86. Fregeä (1848-1925) tuskin mainittiin Urmsonin teoksessa *Philosophical Analysis* (1956), mutta tunnustusten määrä kasvoi Michael Dummetin ponnistusten ansiosta, ks. esim. hänen Fregeä käsittelevää artikkelinaan teoksessa J. O. Urmson (toim.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, London, 1960. Kts. myös Antony Flew, (toim.) *Logic and Language*, Oxford, Blackwell, 1951, s. 10, nro 1.
87. Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (1918), englanniksi kääntänyt C. K. Ogden, Basic Englishin kehittäjä, epäonnistuneella (G. E. Mooren ehdottamalla) nimellä *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, 1922.
88. Kts. D. F. Pears, 'Logical Atomism', teoksessa Gilbert Ryle et. al., *The Revolution in Philosophy*.
89. Kts. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1956.
90. Stephen Toulmin, arvio Rudolph Carnapin teoksesta *Logical Foundations in Probability*, *Mind* LXII, 245, January 1953, s. 99.
91. G. E. Moore (1873-1958) selvitti tätä tavoitetta osin esseessään 'A Defence of Common Sense' (1923), joka on julkaistu uudelleen teoksessa *Philosophical Papers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959.
92. Iris Murdoch, 'Metaphysics and Ethics', s. 100.
93. G. A. Paul, 'G. E. Moore: Analysis, Common Usage, and Common Sense', teoksessa Gilbert Ryle et. al. *The Revolution in Philosophy*, s. 67, 69; Mooren 'kuuluisasta vaitelaisuudesta' ks. Quentin Bell, *Virginia Woolf*, London, Hogarth, 1972, II, 215.
94. A.J. Ayer, *Part of My Life*, London, Collins, 1977, s. 150. Ayer viittaa tässä G.E. Mooreen ja sama vertaus kyseiseen pikkupoikaan löytyy esimerkiksi C.D. Broadilta, 'The Local Background of Contemporary Cambridge Philosophy', teoksessa C.A. Mace (toim.), *British Philosophy in the Mid-Century: a Cambridge Symposium*, London, George Allen and Unwin, 1957, s. 51.
95. Anthony Flew (toim.), *Logic and Language*, s. 10.
96. Ne julkaistiin lopulta nimellä *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958.
97. *The Blue and Brown Books*, s. 18.
98. Ks. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, s. 169-182.
99. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 109.
100. P. F Strawson, *Philosophical Investigations*-teoksen arvio, *Mind* LXIII, 249, January 1954, s. 78, 99.
101. Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, s. 214.
102. Gilbert Ryle, 'Autobiographical', s. 11.
103. G. J. Warnock, Ved Mehtan haastattelemana, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 55.
104. D. F. Pears, 'Logical Atomism', teoksessa *The Revolution in Philosophy*, s. 54-5.
105. A. J. Ayer & Raymond Winch (toim.), *British Empirical Philosophers*. London, Routledge and Kegan Paul, 1952.
106. Iris Murdoch, 'Metaphysics and Ethics', teoksessa *The Nature of Metaphysics*, s. 99.
107. Irlannissa, erillään protestanttisen Trinity College Dublinin toiminnasta, katoliset papit pitivät yllä katkeamatonta skolastista traditiota, joskaan sillä ei ollut akateemista perustaa ennen Queen's Universityn perustamista Belfastiin vuonna 1845. Walesissa 1800-luvun lopulla University of Walesin muodostaneet college edellyttivät filosofista koulutusta lähes kaikilta taideaineiden opiskelijoiltaan. Vuonna 1952 ilmestyi jopa walesinkielinen filosofinen lehti. (Ks. H.D. Lewis, 'The Position of Philosophy in the University of Wales', teoksessa Canguilhem (toim.), *The Teaching of Philosophy*, s. 137-40.) Kolmessa vanhimmassa skotlantilaisessa yliopistossa moraalifilosofia oli pysyvästi pakollinen aine. Monet filosofian klassikkojen englanninkielisistä käännöksistä olivat skottien tekemiä. Jopa itse *Mind* sai alkunsa skottilaisena lehtenä, ja sen ensimmäisessä numerossa todettiin, ettei ammattifilosofoja vielä ollut rajan eteläpuolella. Vuoden 1900 tienoilla skotit alkoivat kuitenkin kokea tulevansa englantilaisten ohittamiksi. (Ks. Norman Kemp Smith, 'The Scots Philosophical Club', *Philosophical Quarterly* I, 1, October 1950, s. 1-4.
108. R. M. Hare Ved Mehtan haastattelemana, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 47.
109. T. D. Weldonin arvio teoksesta Herman Wein, *Das Problem des Relativismus*, *Mind* LX, 240, October 1951, s. 567.
110. C.A. Macen arvio teoksesta P.J.R. Dempsey, *The Psychology of Sartre*, *Mind* LXI, 243, July 1952, s. 425-427.
111. Isaiiah Berlinin arvio teoksesta Benedetto Croce, *My Philosophy*, *Mind* LXI, October 1952, s. 574-575.
112. P.F. Strawsonin arvio teoksesta Maxime Chastaing, *La Philosophie de Virginia Woolf*, *Mind* LXIII, 252, October 1954, s. 574-575.
113. A.J. Ayer, *Part of my Life*, s. 284-5, 299.
114. A.J. Ayer, *More of My Life*, s. 28-9; ks. myös artikkelia 'Reflections on Existentialism' (1966), teoksessa A.J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense*, London, Macmillan, 1969, s. 203-218.
115. A.J. Ayer, *More of My Life*, s. 26-7. Viittaus liittyy todennäköisesti keskusteluun kupin tyhjyydestä Heideggerin esseessä 'The Thing' (1950), trans. Albert Hofstadter, teoksessa Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper and Row 1971.
116. R.M. Hare, 'School for Philosophers' s. 114-5.
117. Ajoitus vuoteen 1958 on saatu Ernest Gellnerin teoksesta *Words and Things*, (1959), Harmondsworth, Penguin, 1968, s. 242, alaviite 1. Teos kumoaa muualta löytyvän ajoituksen vuoteen 1960.
118. Leslie Beck, Jean Wahl, et al., *La Philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, IV, Paris, Minuit, 1962, s. 230.
119. Gilbert Ryle, 'La Phénoménologie contre *The Concept of Mind*', *La Philosophie analytique*, s. 67-8. Tämä lainaus on englanninkielisestä alkuperäisversiosta, joka on julkaistu teoksessa *Philosophical Papers*, London, Hutchinson, 1971, s. 180-182.
120. *La Philosophie analytique*, s. 85-7.
121. *La Philosophie analytique*, s. 87, 375, 344.
122. *La Philosophie analytique*, s. 93-4, 99. Keskustelun käännös löytyy teoksesta Maurice Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, toim. Hugh J. Silverman & James Barry, New Jersey, Humanities Press, 1992, s. 65-6, 71.
123. Karl Popper (1902-1994) tuli LSE:iin vuonna 1947, vietettyään 10 vuotta Uudessa-Seelannissa kotimaastaan Itävallasta lähtönsä jälkeen. Vaikka hänen teoksensa *The Open Society and its Enemies* (1945) sai hyvän vastaanoton (kts. esim. Rylen arvio, *Mind* LVI, 222, April 1947, s. 167-72), hän joutui silti eristyksiin. Synnä oli hänen taipumaton vihamielisyytensä 'Wittgensteinia ja hänen koulukuntaa' kohtaan. Erityisesti Popperia ärsytti Wittgensteinilaisten käsitys, jonka mukaan 'aitoja filosofisia ongelmia ei ole olemassa'. (Karl Popper, 'Philosophy of Science: A Personal Report', teoksessa C.A. Mace, *British Philosophy in the Mid-Century*, s. 183, julkaistu uudelleen Popperin teoksessa *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, s. 44.) Myöhemminkin Popper pysyi hyökkäyskannalla: 'Väitän, että filosofisia ongelmia on olemassa, ja että olen jopa ratkaissut sellaisia'. (*Unended Quest, an Intellectual Autobiography*, London, Collins Fontana, 1976, s. 124.)
124. *The Times*, 5 November 1959, s. 13.

125. Ernest Gellner (1925-) Ved Mehtan haastattelemana teoksessa *The Fly and the Fly-bottle*, s. 36.
126. Ernest Gellner, *Words and Things*, Bertrand Russelin kirjoittamalla johdannolla, (1959), Harmondsworth, Penguin, 1968, s. 288-9, 176, 257, 249, 264-5, 272-3.
127. Elizabeth Anscombe, Sydenham High ja St Hugh's; J.L. Austin, Shrewsbury ja Balliol; Isaiah Berlin, St Paul's ja Corpus; Michael Dummett, Winchester ja Christ Church; A.G.N. Flew, Kingswood ja St John's; Philippa Foot, yksityisopetus ja Somerville; Stuart Hampshire, Repton ja Balliol; R.M. Hare, Rugby ja Balliol; H.L.A. Hart, Cheltenham College, Bradford Grammar School, New; Iris Murdoch, Badminton ja Somerville; P.H. Nowell-Smith, Winchester ja New; David Pears, Westminster ja Balliol; Anthony Quinton, Stowe ja Christchurch; Gilbert Ryle, Brighton College ja Queen's; P.F. Strawson, Christ's College Finchley ja St John's; Stephen Toulmin, Oundle ja King's, Cambridge; J.O. Urmson, Kingswood ja Corpus; G.J. Warnock, Winchester ja New; Mary Warnock, St Swithun's Winchester ja Lady Margaret Hall; Bernard Williams, Chigwell ja Balliol.
128. Bertrand Russell Ved Mehtan haastattelemana teoksessa *The Fly and the Fly-bottle*, s. 40.
129. 'Ehkä tämä selittää, miksi koen Lontoon Oxfordia paljon kiinnostavammaksi', A.J. Ayer Ved Mehtan haastattelemana, *The Fly and the Fly-bottle*, s. 69.
130. Kaikista 340:sta filosofisesta teoksesta (enimmäkseen englanninkielisestä, joukossa muutama muunkielinenkin), jotka 1950-luvulla arvioitiin TLS:iissa, vain 20 (alle 6 prosenttia) oli oxfordilaisia; 46 (14 prosenttia) oli analyttisiä perinteiseen russellilaiseen tyyliin; 83 (24 prosenttia) oli idealistisia, ja peräti 79 (23 prosenttia) oli 'mannermaisista', enimmäkseen eksistentialistisia. Jäljelle jäävät 112 (33 prosenttia) eivät mahdu mihinkään mainituista kategorioista.
131. Anon. (todellisuudessa J. L. Austinin) arvio teoksesta *The Concept of Mind*, *Times Literary Supplement*, 7 April 1950, painettu uudelleen teoksessa Wood ja Pitcher (toim.), *Ryle* s. 45-51.
132. Cambridgessa opettanut John Wisdom (1904-) oli Wittgensteinin työtoveri, mutta häntä ei koskaan pidetty 'oppilaana'. Hän kuului Basic English-liikkeen kannattajiin (ks. hänen teostaan *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*, Psyche Miniatures, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931). Hänen esitelmäänsä 'Philosophical Perplexity' (*Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXVII, 1936-37, julkaistu uudelleen hänen teoksessaan *Philosophy and Psycho-*
- Analysis*, Oxford, Blackwell, 1953) pidettiin vuosien ajan lähimpänä ilmaisuna Wittgensteinin myöhemmistä, julkaisemattomista opeista, ja Urmson kuvasi sitä 'uuden filosofioimisen tavan ensimmäiseksi manifestiksi' (*Philosophical Analysis*, s. 178).
133. 'The Philosophy of 1951', *Times Literary Supplement*, 24 August 1951, s. x.
134. C.D. Broadin arvio teoksesta H.H. Price, *Thinking and Experience*, *Mind* LXIII, July 1954, s. 403.
135. Anon. arvio teoksesta Anthony Flew (toim.), *Essays in Conceptual Analysis*, *Times Literary Supplement*, 8 March 1957, s. 149.
136. G.J. Warnockin esipuhe teokseen Isaiah Berlin et al., *Essays on J.L. Austin*, s. v.
137. Ks. esim. Friedrich Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, toim. Rom Harré, London, Macmillan, 1965.
138. Ks. esim. John Searle, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action* (1981), käänt. Thomas McCarthy, 2 vols., Boston Beacon Press, 1984.
139. Gilbert Ryle, 'Systematically misleading expressions', *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXII, 1931-32, julkaistu uudelleen teoksessa A.G.N. Flew (toim.), *Logic and Language*, s. 11-12.
140. C.H. Langford, 'The Notion of Analysis in Moore's Philosophy' teoksessa P.A. Schilpp (toim.), *The Philosophy of G.E. Moore*, La Salle, Illinois, Open Court, s. 323.
141. Tämän kritiikin esitti hyvin vakuuttavasti W.V.O. Quine erityisesti esseessään 'Mr Strawson on Logical Theory', *Mind* LXII, 248, October 1953, julkaistu uudelleen teoksessa *The Ways of Paradox*, New York, Random House, 1966.
142. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, s. 10.
143. Stuart Hampshiren arvio teoksesta *The Concept of Mind*, *Mind* LIX, 234, April 1950, s. 239-241, julkaistu uudelleen teoksessa Wood ja Pitcher (toim.), *Ryle*, s. 20-23.
144. Gilbert Rylen arvio teoksesta *Sein und Zeit*, *Mind* XXXVIII, 151, July 1929, s. 364; julkaistu uudelleen teoksessa Murray (toim.), *Heidegger and Modern Philosophy*, s. 57.
145. George Pitcher, 'Austin: a personal memoir', teoksessa Isaiah Berlin et al., *Essays on J.L. Austin*, s. 24.
146. J.L. Austin teoksessa *La philosophie analytique*, s. 292.
147. 'Mon credo se ramène en gros à m'excuser de ne pas faire ce qu'il n'entre nullement en mon propos de faire', *La philosophie analytique*, s. 375.

OTTEITA AJASTA

Päivi Kosonen

KÄSITTEELLISET TÄSMÄASEET

Tutkijaliiton kesäkoulussa elokuun loppupuolella tuli myös puhe taistelu- ja kamppailukuvien käytöstä tieteellisessä keskustelussa. Keskustelu sai alkunsa tamperelaisen filosofin nietzscheläisvaikutteisesta esitelmästä, joka vilisi viittauksia sotaan, taisteluun ja väkivaltaan.

Suurin osa keskustelijoista oli sitä mieltä, ettei ole samantekevää, millaisia kielikuvia puheessa käytetään.

Silti sota- ja taistelumetaforien käyttö on sangen yleistä — ellei peräti muodikasta — ihmistieteilijöiden teoreettisessa keskustelussa. Useimmiten metaforat esitetään tiedostamatta tai viattomasti — ikään kuin olisi sama, verrataanko tieteellistä kanssakäymistä sotaan, taisteluun, kamppailuun, peliin vai leikkiin.

Muutoin itseään radikaalina ja edistyksellisenä pitävienkien tutkijoiden kirjoitukset saattavat olla täynnä sota- ja taistelusanastoa. Sain eräältä ystäväältä vinkin tutustua oikeaan pyrotekniikan käsikirjaan; kyseessä on tietysti **Esa Saarisen** *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle*. Jo prologissaan Saarinen inventoi räjähdevarastoaan.

Onko traditio aina räjäytettävä? Onko tutkimuskentän väistämättä oltava verinen taistelulentä? Onko toisen voittaminen ja kukistaminen tieteellisen kehityksen välttämätön ehto?

Myös kirjallisuuden professori **Pekka Tammi** haastoi meidät kollegansa taisteluun virkaanastujaisesityksessään vuosi sitten. Hän totesi, että ilman kamppailua mikään tiede ei edisty. Luonnollisesti Tammi täsmensi puhuvansa ”diskursiivisesta kamppailusta”. Mutta eikö diskurssi ole sidoksissa aikaan ja paikkaan?

On tehtävä ero todellisen sodankäynnin, tappamisen ja teoreettisen kamppailun välillä. Sota ja teoria ovat erilaisia käytäntöjä. Silti ne eivät ole täysin erilisiä vaan liittyvä läheisesti toisiinsa; sosiaaliseen todellisuutemme kietoutuu symbolinen ulottuvuus.

Ranskalaiset ajattelijat ovat kiinnittäneet erityistä huomiota rationaalisuuden

ja väkivallan liittoon. **Michel Foucault**, **Jacques Derrida** ja **Gilles Deleuze** ovat kaikki kytkenneet järjenkäytön väkivaltaisuuden erityisesti filosofiassa toimivaan rationalistiseen aggressioon. Ajatus on se, että teoreettinen järki perustuu pois-sulkemisen ja hallitsemisen logiikkaan.

Feministifilosofit ovat tuoneet keskusteluun mukaan sukupuolen ja väittäneet, että juuri filosofia on tärkeimpiä fallo-logosentrisen ajattelun käsitteellisiä aseita. Italialaisen **Carla Lonzin** mukaan filosofia auttaa sotimaan naista vastaan ja kontrolloimaan feminiinistä, joka edustaa fyysistä, luonnollista, irrationaalista ja epäfilosofista.

Rationalistisen järjestyksen talous perustuu sotatalouteen, jossa naiset ja muut ”toiset” ovat kärsineet. Eikä tämä kärsimys ole yksinomaan symbolisen alueen todellisuutta.

Taistelu ja sota merkitsevät tuhoamista ja hajottamista. **Sara Heinämaa** on tarjonnut hajottamisen metaforan tilalle ajatusta puutarhasta, jota hoidetaan ja vaalitaan, kitketään ja kastellaan. Emme koskaan voi tietää, hoidammeko puutarhaamme viisaasti. Emme tiedä, mitä se tuottaa. Sodan ja taistelun tulokset tiedämme varmasti.

n & n

Mikko Lahtinen

POSTMODERNI RUHTINAS

*King: He's lov'd of the distracted multitude,
Who like not in their judgment, but their eyes...*
(Hamlet, IV, iii)

Ruhtinas ja moralistit

”Sellainen ruhtinas menestyy, joka osaa toimia ajan vaatimusten mukaisesti, ja kulloisistakin oloista piittaamaton puolestaan ei voi menestyä.” Näin kirjoittaa **Niccolò Machiavelli** pian puolen vuosituhannen ajan levottomuutta ja pahennusta herättäneessä *Ruhtinaassaan*. Jesuiitoille Machiavelli oli suuri saa-

tana, joka julkeasti paljasti uskonnollisten maalliset valtajuonot. Maallisen vallan haltijat eivät lukeneet *Ruhtinasta* vain vallan käytön oppaana vaan myös kirjana, joka voi paljastaa hallitsemisen taidon ammattitiedon niille jotka eivät tiedä: sivistymättömälle mutta uhkaavalle rahvaalle. Humanisteille Machiavelli oli halveksittava epäfilosofi, moraaliton hylkiö, joka ivasi ikaikäisen ylevien kardinaalihyveiden nuukahtanutta ryhtiä.

Imagologiat

Esa Saarisen ja **Mark C. Taylorin** *Imagologies: Media Philosophy* (Routledge 1994) on postmoderni ruhtinas. ”Kriittisen älymystön” moraalisaarvoja uhmaten sen tekijät julistautuvat pinnallisiksi ja naiiveiksi mediafilosofeiksi mutta tulevat samalla kertoneeksi harvinaisen syvällistä tarinaa ajastamme.

Mediat eivät ole pintaa, joka peittää ”todellisuuden” alleen, eikä mediapolitiikka ole pinnallista politikointia, joka tukahduttaa ”vakavan politiikan”. Juuri mediat ja mediapolitiikka ovat mitä vaikuttavinta ja varsinaisinta todellisuutta. Edistykselliset poliitikot ja intellektuelit eivät ole tätä riittävästi ymmärtäneet. Medioiden kentän ovat vallanneet heitä nokkelimmat ja vikkelämmät ryhmittymät, jotka osaavat käyttää joukkoviestimiä suvereenin häikäilemättömyydellä hyväkseen. Englannissa *Labourin* tädit ja sedät vielä toistelivat oppejaan ”järkeväästä ja maltillisesta” konsensuspolitiikasta, kun thatcheriläiset konservatiivit jo työstivät ja muokkasivat tehokkaasti työväenluokankin arkiymmärrystä. Yhdysvalloissa fundamentalistiuskavaiset, joiden piti olla kiinnostuneita vain tuonpuoleisista asioista, oppivat ensimmäisten joukossa mediapelin armottomat säännöt. S&T osuvat naulan kantaan väittäessään, että ”Paavi Johannes Paavali II on ensimmäinen televisiopäävi. Hän ymmärtää median voiman ja käyttää sitä tehokkaasti hyväkseen levittäessään konservatiivisia dogmejaan ja taantumuksellista yhteiskunnallista ilosanomaansa” (Televangelism, 3). Intellektuellien päivitellissä akatemioidensa maailman menoa konservatiivit ja fundamentalistit jo levittivät sanomaansa miljoonia rahastaen.

Imagologies on tärkeä kirja juuri siksi, että se panee ajattelemaan intel-

lektuaalisen vaikuttamisen strategioita aikana, jolloin edistyneimmänkin viestin teho on verrannollinen siihen ladattuun sähköenergiaan. *Imagologies* patistaa opettelemaan mediapelin säännöt. Se muistuttaa, että syvälinen filosofia pinnallistuu ja latistuu, kun se syötetään sähköverkkoon: televisio ei ole kirja, ei edes sanomalehti. "Epäolennaiset" tekijät, kuten filosofin kengät tai poliitikon änkyyttävä puhe, ovat tällöin olennaisia vaikuttavia tekijöitä ainakin siinä missä tarkkaan perustellut argumentit tai huolella laaditut poliittiset linjapuheet.

Mukaan on kuitenkin mentävä, mikäli mieli vaikuttaa. Mediafilosofi ei voi olla perinteinen intellektuelli, joka puurtaa yliopiston seinien suojissa "neliömillimetritutkimustaan" kollegoidensa ihasteltavaksi ja kadehdittavaksi. Sähköisen teknologian moralistinen vastustaminen on yhtä toivotonta kuin tulvan torjuminen patojen ja vallitusten jo murtuessa. Kyse onkin siitä, kuka teknologiaa käyttää ja miten (Net Effect, 1). Siinä, missä sosio-poliittis-kulttuuriset muutokset edellyttävät teollisessa yhteiskunnassa tuotantovälineiden kontrollia, jälkiteollisen yhteiskunnan hallinta edellyttää tunkeutumista imaginaarisen uusintamisprosesseihin (Electronomics, 7).

S&T sanoutuvat irti myös historian lopun ja kaiken samuuden tunnelmiin jämähtäneestä "postmodernista kyynisyydestä". **Marxin** 11. teesiä *Feuerbachista* mukailleen he julistavat: "Filosofit ovat selittäneet maailmaa; mutta tehtävänä on elämässämme vaikuttavien imagoiden muuttaminen" (Media Philosophy, 5). "Toivottomuuden estetiikka" on korvattava "toivon politiikalla". On murtauduttava olemassa olevien instituutioiden ja rakenteiden taakse ja kuviteltava, "mitä voisi olla". (Media Philosophy, 20) Tämä edellyttää akateemiselle filosofialle leimallisesta elitismistä luopumista. Mediafilosofin täytyy uskaltautua "tavallisten ihmisten" pariin. Hänen on luotettava siihen, että jokainen ihminen on oman arkielämänsä filosofi. (Ending the Academy, 1 ja Netropolis, 8-9)

Imagologies: Media Philosophy muodostuu 25 erinimisestä, erikseen sivunumeroidusta luvusta, joissa analysoidaan mediafilosofian kysymyksiä eri näkökulmista. Näiden analyysien rinnalla kulkee Saarisen ja Taylorin sähköposti- ja faxkirjeenvaihto, jossa kehitellään ja sitten analysoidaan S&T:n ja heidän oppilaidensa satelliittiseminaaria Suomen ja Yhdysvaltain välillä.

Avanti!

Imagologies on pelin avaus Marxin viitoittamaan suuntaan. S&T piirtävät alustavaa karttaa mediamaailman monimuotoisesta maastosta mutta itse maastoon meneminen ja maaperän pintaa syvämpi analysointi jää tekemättä. Konkreettisten strategioiden laatiminen sekä median filosofian ja politiikan taitoon liittyvien kysymysten yksityiskohtainen pohtiminen jäävät odottamaan tekijöitään.

S&T eivät erittele niitä mediavallan rakenteita ja läpeensä kaupallisia puitteita, joiden varassa ja sisässä "media-peliä" käydään. Vaikka "todellisuus" *kuulostaisi* ja *näyttäisi* miten sekavalta ja pirstoutuneelta tahansa, niin eihän tästä mitenkään välttämättä seuraa, että se myös *olisi* tällainen — polyfoniasakin, kaikkine kontrapunkteineen, on melodinen linjansa ja harmoniansa, joka soi kunniaksi Herran. Vaikka kaukosäädin saattaakin tarjota illuusion vapaudesta ja vallasta, ottaa tai jättää yhdellä napin hipaisulla, niin valinnan *vaihtoehdot* asettaa joku muu kuin kanavasurffari sohvallaan tai lapsen surffailua ankarastikin vahtivat vanhemmat (ks. Video vision, 5).

S&T ovat oikeassa siinä, että kuva- ja äänipinnan alta ei löydy mitään varsinaista "tosiolevaa". Totta ovat kuitenkin myös medioiden haltijat tuotanto- ja jakelu-yhtiöineen, sidos- ja viite-ryhmineen. Mediavalta on epätasaisesti jakaantunutta, hierarkista, kaikkien ääni ei kuulu yhtä voimakkaana; läpeensä kaupalliset arvot asettavat kannattavan ohjelmatuotannon yleiset edellytykset; länsimainen valtakulttuuri jylää mutta on samalla neuroottisen riippuvainen mainostajien suosiosta ja tulostuosta. Mediamaailman kummitsetä **Berlusconi** valjastaa Italian poliittisen järjestelmän bisnestensä palvelijaksi; Yhdysvaltain sotakone manipuloi lukuisille kanaville mieleisensä kuvan operaatioistaan Panamassa 89, Persianlahdella 91, Somaliassa 92, Haitissa 94 jne.

Ei myöskään pidä unohtaa, että esimerkiksi thatcherismin mediaamenestys ei perustunut yksin tehokkaaseen symbolien manipulointiin. Thatcherilaisilla oli takanaan myös brittiyhteiskunnan aineellinen suurpääoma, joka edesauttoi symbolisen pääoman tehokasta kasaamista. Brittiläiset valtablokki osallistuivat avokätisesti thatcheriläisten uusliberalististen pyrkimysten tukemiseen. Samoin jenkkifundamentalistien tv-saarnat olivat monessa suhteessa yhteneväisiä reaganilaisen valtablokin "aitoamerikkalaisten" päämäärien kanssa.

Lyhyesti: Markkinoiden armoittomat lait, markkinavoimien taloudelliset pyrinnot ja valtablokkien tyyli reaali-politiikka hegemonisoivat ja auttavat hegemonisoimaan median maailmaa alati voimistuvalla intensiteetillä. Juuri nyt on kysyttävä, *kuka viestii kenelle mitä ja millä vaikutuksella.*

Median tieto ja taito

Mediamaailman maaston kartoittaminen — median politiikan tieto — edellyttää tunkeutumista pintaa syvemmälle tai ainakin syvemmälle pintaan. Onnistuneet mediapoliittiset strategiat — median politiikan taito — edellyttävät maaston tuntemuksen, rohkean toiminnan ja antielitistisen asenteen ohella toiminnan *päämäärien* tiedostamista ja arvioimista. Päämäärien toteuttamista hankaloittaa kuitenkin suuresti se, että hyvältä paperilla näyttäviä toimintaohjelmia ei voi "konvertoida" sähköiseen muotoon niin, ettei se vaikuttaisi myös viestin sisältöön. **Marshall McLuhanin** teesi *media is a message* on otettava todesta. Kyse on sellaisesta median taidosta, jossa taitava median käyttäjä pystyy ennakoimaan muita paremmin sähköistämisen vaikutukset viestin sisältöön. Taitavan jousiampujan tavoin hän pystyy arvioimaan, kuinka paljon maalin ohi on tähdittävä, jotta nuoli osuu napakymppiin. Machiavelli arvostelee sellaisia lempeitä ruhtinaita, joiden hyväntahtoisten tekojen seuraukset olivatkin surkeita, jopa katastrofaalisia. Tämä pätee myös mediaan, jossa hyvää tarkoitettava mediapolitiikka saattaakin kääntyä itseään vastaan, mikä ilmenee, jos ei muuten, niin tappiona vaaleissa.

Ilmeinen ja jokapäiväinen vaara on myös se, että medioissa näkymisestä ja kuulumisesta tulee itsearvo tai omahyväisen henkilökohtaisen menestyksen väline. Akateeminen elitismi muuttuu mediafilosofiseksi elitismiksi. Median valtaavat karismaattiset filosofikuninkaat, joita kasvoittomat kansanjoukot hurraavat kuin paaveja tai tv-saarnaajia. Elitismien ja elitististen ajattelutapojen purkaminen ei varmasti onnistu kertalaakista, eivätkä kaikki tietenkään voi olla karismaattisia johtajia tai suuria filosofeja. Mikään ei kuitenkaan pakota asettamaan kysymystä näin. Yhtä lailla on mahdollista ajatella, että karismaattiset johtajat ja suuret filosofit ovat itse ongelma — ei heidän puuttumisensa.

Karismoihin vetoamaton, demokraattinen mediakulttuuri edellyttääkin rakenteellisten muutosten ohessa *monien* ihmisten kollektiivista toimintaa *monien* toimintakyvyn rajoitteiden poistamiseksi. Paradoksaalista kyllä, juuri joukkotiedotusvälineet television johdolla ovat nykymaailmassa keskeisimpiä toimintakyvyn rajaajia ja ylhäältä ohjattun sosialisatiion kanavia.

Mutta voisiko mediat kääntää päälaelleen, tehdä televisiosta monien hallitsema vapauttava voima? Voisiko medialla käydä mediaa ja mediavaltaa vastaan? Mitä konkreettisia toimia tämä edellyttäisi? Varmastikin omistusrakenteiden ja -suhteiden muuttamista, mediamonopolien ja -kartellien purkamista, vastajulkisuuksien luomista — toimia, joiden toteuttaminen ei onnistu ilman median filosofiaa ja politiikkaa. Ainakaan se ei onnistu, mikäli ajatellaan kyynisesti ja olemassa oleva todellisuus allekirjoittaen, ettei mitään kuitenkaan

ole tehtävissä. Sitä paitsi, mikä pakko on ajatella vain kaksi vaihtoehtoa: *joko* suuri ja mahtava vallankumous *tai* millekään ei voi mitään? Ehkäpä järkevintä politiikkaa on sittenkin sellainen "tylsä" arkipäivän politiikka, jossa päämäärät ja keinot yritetään saada lyömään kättä keskenään.

Oli niin tai näin, niin joka tapauksessa median filosofian ja politiikan kysymykset osoittautuvat kaikkea muuta kuin vain mediafilosofian ja -politiikan kysymyksiksi. Ne osoittautuvat kysymyksiksi, jotka koskevat ihmisten ja heidän yhteisöjensä vapautumisen ja demokratisoitumisen perustavanlaatuisimpia ongelmia.

n & n

Päivi Rantanen

KAUKANA PAHA EI-AKATEEMINEN MAAILMA

Mikko Lehtonen on innostunut maailman menosta. Hän hahmottaa keväällä tarkastetussa väitöskirjassaan *Kyklooppi ja kojootti* (Vastapaino 1994) kirjallisuudentutkimukselle villisti nelistävän kohteen, kojootin, joka identifioi koko kulttuurista todellisuutta. Lehtosen mukaan kojootin perässä eivät pysy muut kuin maailmallisuuteen osallistuvat tutkijat, nomadit. Nämä eivät liiku tekstuaalisuuden ja teorian yläilmoissa vaan hakeutuvat tekemisiin alhaisen ja konstikkaan arjen, esimerkiksi ruumiillisuuden kanssa.

Onko Lehtosen tuottamasta uudesta tutkijakäsityksestä aseeksi, jolla humanistit pystyvät todistamaan, että he eivät ole vieraantuneet maailmasta vaan päinvastoin syövät sitä silmillään, liikitelevät sitä ja juopuvat siitä? Lähden etsimään tähän vastausta tarkastelemalla sitä, miten Lehtonen kuvaa tutkimuksensa syntyprosessia väitöskirjansa alkulehdillä ja selvitän, millaiseksi hän tuottaa siinä suhteensa maailmaan — mikä on hänen maailmallisuutensa.

Lehtonen kuvaa omaa tutkijapositionaan **Jan Vermeerin** maalauksen *Maantieteilijä* avulla. Maalaus esittää kammiionsa hautautunutta, ulkomaailmasta pois päin kääntynyttä tutkijaa, josta Lehtonen sanoo poikkeavansa siinä suhteessa, että hän on työskennellyt myös ulkomaailmassa. Lehtonen joutuu tosin myöntämään, että maailmallisista intresseistään huolimatta hän on monesti muistuttanut maantieteilijää — sillä erotuksella, että hänen työvälineenään ovat kartan ja harpin sijasta olleet tekstit.

Lehtonen ei kuitenkaan halua leimautua maantieteilijäksi, vaan käyttää väitöskirjansa kolmesataa sivua sen

osoittamiseen, että tekstien kanssa seurustelu on yksi maailmallisuuteen osallistumisen muodoista — todellisuus on hänen mukaansa ymmärrettävissä ainoastaan kielen ja merkitysten tuotena. Lehtonen ei kiellä ajatusta, etteikö todellisuus rakentuisi muustakin kuin diskursseista, mutta sanoo tämän muunkin olevan ymmärrettävissä vain diskurssien kautta. Lehtosen näin hahmottamaa maailmallisuutta kuvaa hyvin hänen **Tuomari Nurmiolta** lainaamansa säe:

Mä sanoja syön ja sanoja juon ja sanoja oksennan. Puren, nielen ja sulatan, ponnistan ja ulostan. Sanoja, sanoja, sanoja, sanojen perään, sanoja illalla, sanoja yöllä ja sanoja aamulla heti kun herään. Mä sanoilla leikin ja sanoilla lyön ja sanoihin sekoan. Mä sanoja hoen sanasta sanaan, sanoilla saarnaan ja sanoilla manaan.

Lehtosen maailmallinen tutkija, nomadi, on siis mies, jolle maailmallisuus on sanojen syömistä, juomista ja oksentamista. Lehtonen sanoo itse harjoittaneensa näitä nomadisia paheita muiden muassa Cambridgen yliopiston kirjastossa ja Dartmouth Collegessa (New Hampshire), jonka kirjaston nojatuolien hän korostaa olevan "upottavia".

Lehtonen on siis itse uppoutunut maailmallisuuteen akateemisissa salongeissa, mutta olisi kiinnostava tietää, miten sananiekalle käy, kun hän eräänä polttavana päivänä syöksyy kojootin perässä ei-akateemisille aroille, jossa sellaiset diskursiiviset elementit kuten eleet, ilmeet ja muu ruumiin kieli ovat hallitsevia maailmallisuuden muotoja sanojen sijasta?

Yhden mahdollisen vastauksen kysymykseen antaa **Charles M. Schulz** teoksessaan *Pelko pois, Jaska Jokunen*. Korostan, että Schulzin teoksen pohjalta tässä tuottamani vastaus on rakennettu tarkoituksellisesti kertomuksen

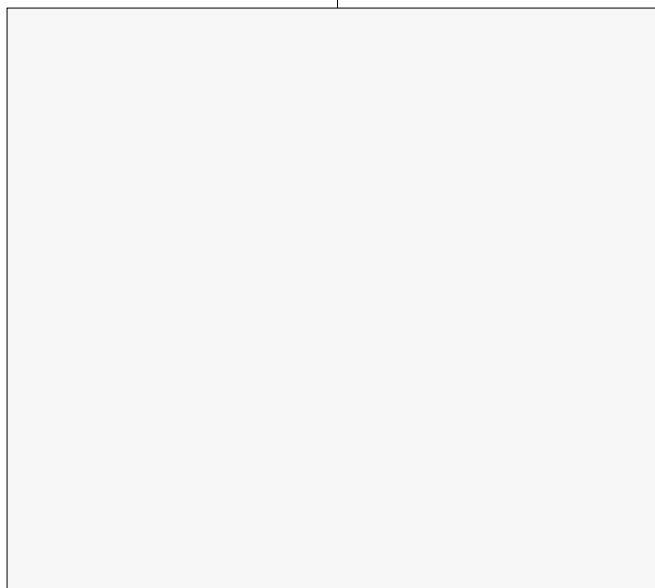
muotoon, sillä vastauksellani on erityiset lähtökohdat. Tarkoitukseni on selvittää Lehtosen esittämästä maailmallisuuteen antautumisen ajatuksesta juopuneiden humanistien ajatuksia.

Schulzin kuvasarjan (numero 1) päähenkilö, Ressu-koira, saa tarinassa vieraakseen veljensä Rempun, joka elelee autiomaassa kojoottien kanssa. Identifioin Rempun nomaditutkijaksi ja hänen veljensä Resson perinteiseksi humanistitutkijaksi, joka Lehtosen väitöskirjan hätäisesti selattuaan on keksinyt, että Rempu maailmallisine intresseineen on oiva vastus hänen periviholliselleen, naapurin kissalle. Naapurin kissa on ilkeämielinen suoran toiminnan mies, joka katsoo silloin tällöin asiakseen kynsäistä teoriohinsa ja sanoihinsa uppoutuvaa Ressua ja muistuttaa häntä alhaisesta ja konstikkaasta arjesta.

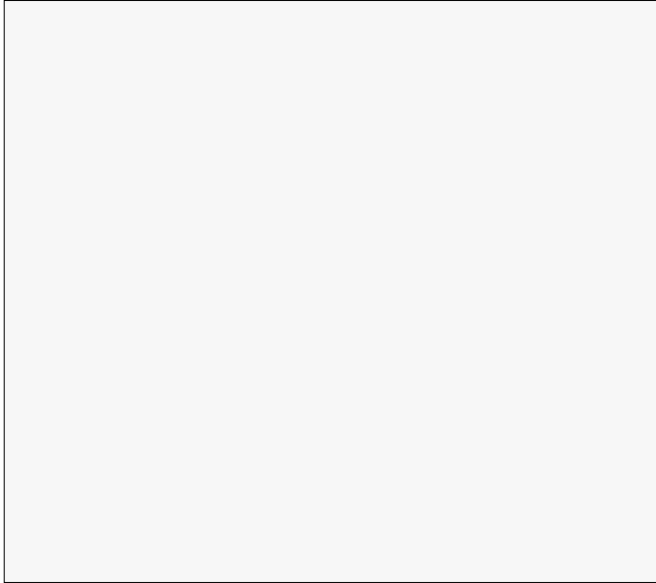
Ressu toivoo ratkaisevansa sanallisuuden ja ruumiillisuuden välisen ristiriidan Rempun avulla ja odottaa ilmeisesti muhevaa kaksintaistelua, joka osoittaisi, että maailmallisesti orientoituneista tutkijoista on suoran toiminnan miehen edustamalle ruumiillisellekin maailmallisuudelle vastusta. Ressu joutuu kuitenkin pettymään, sillä nomadi-Rempun käsitys maailmallisuudesta poikkeaa huomattavasti hänen ja naapurin kissan käsityksistä. Rempu ei taida ruumiin kieltä. (Ks. kuvasarja 2 seuraavalla sivulla.)

Erilaisiin maailmallisuutta koskeviin käsityksiin liittyvät toimintatavat poikkeavat siinä määrin toisistaan, että nomadista ei ole kaksintaistelun ratkaisijaksi. Tilanne on sama kuin jos karateka ja judoka laitettaisiin kilpailemaan keskenään: kumpikin lähestyy toista erilaisin ottein ja iskuin, jolloin tasaveroista kohtaamista ei pääse syntymään, vaan seurauksena on hapuilevaa kissa ja hiiri -leikkiä.

Resson, perinteisen humanistitutkijan odotukset sanallisuutta ja ruumiillisuutta painottavien kulttuurien välisen



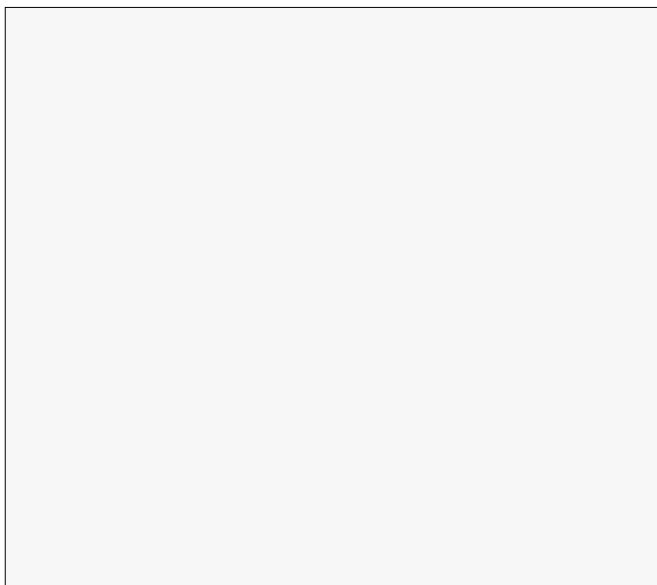
Kuvasarja 1



Kuvasarja 2

kiistan ratkaisemiseksi virittyvät turhaan. Pettymys aiheutuu mielestäni olennaisesti siitä, että Lehtonen väittää maailmallisuuden olevan luonteeltaan ei-akateemista, osallistumista arjen likaisuuteen.

Lehtosen maailmallisuus näyttäytyy kuitenkin hänen tuottamansa diskursiiviteoreettisen ajattelun myötä sanalliseksi maailmaan heittäytymiseksi. Ruumiillisuutta ja erityisesti ulkopuolista kosketusta kavahdetaan — tuottamassani kertomuksessa niin humanisti-Ressu kuin nomadi-Remppukin väistävät naapurin kissan tassua. He turvautuvat ruumiillisuuteen vain tämän ulkopuolisen uhan säikäyttämänä ja katselevat, koskettelevat ja koettelevat toisiaan.



Kuvasarja 3

Miten Lehtonen lienee ajatellut näiden akateemisuudesta hurmioituvien arka-jalkojen osallistuvan ei-akateemisen maailman rientoihin kojootteja jäljittäessään. (kuvasarja 3)

Minusta näyttää siltä, että Lehtonen jättää synnyttämänsä nomadin pärjäämään yksin pahaa, ei-akateemista maailmaa vastaan. Tai sitten hän on ajatellut, että kukaan ruumiillisuutta painottavista maailmallisuuden edustajista ei kuitenkaan kutsuisi nomadi-tutkijaa, harmaata hujoppia tai kuivaa kotlettia, bakkanaaleihin vaan nämä saisivat rauhassa kerätä pölyä Cambridgessa tai Dartmouthissa.

Aki Huhtinen

“TERVEEN” IHMISKÄSITYKSEN TUOLLE PUOLEN

Suomalaisessa lehdistössä on viime aikoina käyty pienimuotoista keskustelua terapian, psykiatrian ja erityisesti psykoanalyysin moraalista, velvollisuuksista ja rajoista. Kyse on ollut siitä, *kuinka henkisesti sairasta ihmistä saa auttaa, ja kuka viime kädessä on auttaja*. Keskustelun käynnisti amerikkalaisen psykoanalyytikon ja tutkijan, **Jeffrey Massonin** teos *Against Therapy*, jonka **Leena Krohn** esitteli Helsingin Sanomissa (9.1.1994). Krohnin mukaan Massonin teoksessa keskeistä ei ole pyrkimys uudistaa terapiaa vaan pyrkimys hävittää se. Krohn sanoo myös, että terapia ei koskaan ole rehellistä, ja että sen idea on väärä, sillä terapeuttiin suhteeseen sisältyy aina epätasapaino ja väkivalta. Potilaiden hyväksikäyttö terapiassa on rakenteellista. Terapia muuttaa ihmistä kulttuuristen stereotyyppien ja terapeuttien omien arvojen suuntaan. Jokaiseen psykiatriseen instituuttiin liittyy epäinhimillisiä piirteitä. Terapia on yksi epäoikeudenmukaisuuden muodoista, eivätkä terapeutit näe teorioidensa taakse. Terapia on siis vahingollista ihmiselle.

Masson, joka vieraili Helsingissä *Terapiat 94* -messuilla 8-9.10.1994, sanoo, että terapeutit eivät koskaan ole taistelleet ihmisoikeuksien puolesta. Tämä näkyi selvästi entisen Neuvostoliiton psykiatrian terrorissa toisnajattelevia kohtaan ja Yhdysvaltojen miljoonien dollareiden terapiabisneksessä, jonka avulla terapeutit hankkivat taloudellisia voittoja ihmisten avuntarpeella. **Teppo Sillantauksen** artikkelissa (HS 2.10.1994) Masson katsoo **Freud**in psykoanalyysin suuntautuneen alun perin väärin, ja mikäli virheet haluttaisiin korjata, olisi kutsuttava takaisin kaikki potilaat vuodesta 1901 lähtien.

Leena Krohn kaiketi tarkoitti Masson-kritiikkinsä keskustelunavaukseksi, mutta siihen vastasivat Helsingin Sanomien sivuilla vain Esa Sariola (17.1.94) sekä Suomen Kuvalehdessä (25.2.94) Kristina Carlson. Sariola tarjosi moraalista erottelua terapian ja psykiatrian välille. Psykiatria edustaa pahaa ja terapia hyvää. Psykiatrinen käytäntö voi sortua epäinhimillisyyksiin luonnontieteellisten menetelmien kohdatessa epätoivoisen ihmisen (sähköshokit, lääkkeet, pakkopaidat yms.), mutta terapian lähtökohdat ovat perimmäältään humanistiset.

Carlsonin mukaan Krohn (tai Masson) ei psykoterapian tarkastelussa juurikaan puhu potilaasta, joka on yksilö. Carlson painottaa, että terapiaan hakeutuva yksilö on jo uhri, joka ei avunhakijana kykene vastustamaan psykoterapeuttista järjestelmää. **Ben Furman** sanoo Sillantauksen artikkelissa, että psykoanalyysin lähtökohta pelkistää avun-

tarvitsijan ongelmat lapsuuden kauhuihin on johtanut Yhdysvalloissa terapia-kultteihin, joissa ihmiset etsimällä etsivät lapsuutensa traumoja kokemuksistaan ja lopulta jokainen kokee olevansa esimerkiksi inestin uhri.

Tähänastinen suomalainen keskustelu on jäänyt vakavasti keskeneräiseksi. On hyvin outoa (kuten Krohn ja Carlsonkin huomauttavat), että suomalaiset psykoanalyttikot ja psykiatrit sekä muut asiasta ennen kriittisestikin kiinnostuneet ovat ohittaneet Leena Krohnin artikkelin tarjoaman haasteen. Vasta tieto Massonin saapumisesta Helsinkiin *Terapiat 94* -messuille vaikutti esimerkiksi siihen, että **Mirja Pyykön** haastateltavana 3.10.1994 psykoterapian perusmerkityksestä vieraili Ben Furman. Furman "massonilaisena" totesi terapioiden edustavan uuta kulttiaaltoa, jossa ihmiset saavat persoonallean 'uuden' merkityksen eri terapioidista valitsemalla. Terapeutin tehtävä on uskoa teoriaansa, antaa terapioitavalle tältä perustalta sisältö, joka palautetaan terapioitavan kokemuksista esille. Siis sitä mitä halutaan nähdä ongelman takana, sitä myöskin nähdään.

Onko psykoanalyysi epäoikeudenmukaista?

Teoksessaan *Freud ja totuus* Masson kuvaa, kuinka Freud menettää kiinnostuksen potilaidensa hysterian todellisten syiden pohtimiseen. Freud hylkää (tai joutuu hylkäämään) teorian viettelestä teoksessaan *Hysterian syyt* 1895, jonka ajatus oli, että mielisairauden takana on lapsuudessa koettu konkreettinen pahoinpitely, josta sukupolvissa kulkevan tradition ja pyhityksen seurauksena tulee vaieta. Kaiken keskipisteenä on mielisairauteen kätkeyty kysymys *syöttömän kärsimyksen käsittämättömyydestä*, jota sairaan sielu ei lakkaa kysymästä ja jonka vuoksi hänen ruumiinsa ei lakkaa vaatimasta välittömästä itsemurhaa.

Massonin mukaan Freud pelasti viettiteorialla akateemisen maineensa aikalaistensa silmissä ja takasi täten psykoanalyysin paikan tieteiden joukossa. Freud kuitenkin tarvitsi 'tiedostamattoman' käsitteen todellisuuden ja tieteen väliin. Ilman ajatonta tiedostamattomaa olemassaolostaan kamppaileva 'subjekti' olisi konkreettisen väkivallan uhrina aiheuttanut pakosta sen, että Freudin psykoanalyysi olisi muuttunut joukoksi oikeudenkäyntejä, joissa potilaan traumojen konkreettiset aiheuttajat olisi tuomittu syyllisyydestään. Psykoanalyysi olisi siis tarkoittanut jatkuvia lasten vanhempiin kohdistuvia kärkejä ja teloituksia kärjätalon takana.

Psykoanalyysin paradoksi perustuu siis siihen, että mikäli se haluaa 'parantaa' ihmisen sairaudesta, täytyy sen torjua todellisen väkivallan todellisuus ja perustua kuvitelmille esimerkiksi narsismin tai seksuaalisuuden määrävyydestä ihmiselämässä. Mikäli se taas haluaisi olla tiedettä, täytyisi sen joh-

dattaa ihminen hänen kulttuuriinsa liittyvän käsittämättömän väkivallan äärelle, kuten Masson väittää. Sairauden ja terveyden erottaminen ja kuvitelma siitä, että tämä ero kyetään tekemään, kertoo analyytikoista, jotka elävät pakonomaisessa kuvitelmassa tuon eron olemassaolosta. He ovat eron kuvitelman vankeja. Tämä ammatillisen pätevyyden harha ja paranoia toisesta ihmisestä sairaana on kaikkein vaarallisinta. Psykoanalyysi hyvänä auttamisen käytäntönä hukkuu teoriasa ahtauteen.

Martin Buber on osuvasti sanonut teoksessaan *Schuld und Schuldgeföhle*, että psykoterapia tekee virheen silloin, kun se johtaa tai vaatii murtunutta ihmistä astumaan syyllisyydentunteen pimeään ja tyhjiin tilaan. Tarkoitus ei ole vapautua syyllisyydestä, vaan pystyä elämään sen kanssa. Psykoanalyysin ongelma on se, että se ei tutki teoriasaan potilaan syyllisyyttä tai syyttömyyttä, vaan potilaan syyllisyyden tai syyttömyyden tunnetta ja tietoisuutta.

Suomen Psykoanalyttisten yhdistyksen tieteellinen sihteeri **Vesa Manninen** toteaa Sillantauksen artikkelissa, että Freud ei ollut niin tyhmä, ettei olisi myöntänyt todellisia inestetitapauksia olevan olemassa. Oli lasta käytetty hyväksi tai ei, todellisiin tapahtumiin sekoittuvat Freudin mukaan aina lapsen fantasiat ja tulkinnat.

Mutta mitä ylivaltaan tai kuvitelmiin perustuvan terapian tilalle? Kun avioliitossa elävä nainen kärsii vuosikautia kestäneestä väkivallasta tai lapsuusiän inestin traumaista, kuka suostuu hänen tilanteensa kohtaajaksi, kuuntelijaksi ja taakan jakajaksi? Väkivaltainen aviomies? Inestitiä tehnyt isäkö? Kuka tekee niin sanotun likaisen työn? Kriitikki psykoanalyttikkoja, psykiatreja ja kirkollisia auttajia vastaan on todennäköisesti menetelmien ja keinojen kannalta osuvaa, mutta kysymys menetelmien paremmuudesta ei poista sitä, että jonkun on pestävä likapyykki.

Michel Foucault tarkentaa tutkimuksessaan hulluuden ja sivilisaation olemuksesta, kuinka moderni ihminen on lakannut kommunikoinnista 'hullun' ihmisen kanssa. Tämä johtuu siitä, että 'hulluus' on pelkistynyt 'mielenvikaisuudeksi', joka riippuu rationaalisen ajattelun ehdoista, jotka puolestaan toimivat 'normaalin ja terveen' sosiaalisen järjestyksemme henkisen kurin valvojana. Kommunikaation onnistumiselle asetettu rationaalisuuden ehto tarvitsee psykiatrian koodaajaksi irratiionaalisen ('mielenvikaisten') ja rationaalisen ('normaalien') maailman välille. Kyse on niin sanotusta 'virallistamisesta', jossa sosiaalipsykologi **Klaus Weckrothin** mukaan ilmiö muuttuu epämääräisestä viralliseksi; hullusta tulee mielisairas ja puliukosta asunnon alkoholisti. Mutta matka takaisin mielisairaasta hullun vapauteen tai alkoholista puliukon hauskuuteen ei onnistu kuin yhteiskunnan purkamisella. Tämä tarkoittaa, että me emme enää ota vakavasti sitä tosiasiaa, että jokainen meistä olisi potentiaalinen hullu, sairas tai poik-

keava.

Auttamisen konkreettisen toteuttamisen sanelee terapian eli avun takana oleva teoria ihmisen sairauden olemuksesta. Teoria ennalta-asettaa myös parannuskeinot. Apua tarvitsevalta jää apu saamatta, jos sattumaluonteiset tosiasiat ja parantava teoria eivät kohtaa toisiaan. Apu menettää 'metafyysisen' pohjansa, jos autettava ei olekaan puhtaasti avuton, autettava. Meidän on niin vaikea auttaa ihmistä, joka avuttomuudessaan ja murheessaan loistaa samalla jotakin inhimillisen vastarinnan komeutta.

Freudilaisen valtakunnan tuho?

Ranskalainen filosofi **Louis Althusser** tuo esiin *La Nouvelle Critique* -lehdessä (1964-65) julkaistussa artikkelissaan "Freud ja Lacan" ajatuksen, että analyytikkojen ja heidän arvostelijoidensa tulisi palata Freudiin ja psykoanalyysin alkulähteille. Althusser korostaa sitä, kuinka länsimainen kulttuuri on oikeutanut Freudin psykoanalyysin vain sillä ehdolla, että se on saanut liittää sen omien tieteidensä ja myyttiensä joukkoon. Mutta psykoanalyysi on Althusserin mielestä kyennyt salaa varastamaan länsimaiselta ihmiseltä juuret ja perimmäisen olemassaolon oikeutuksen: Jumalan, järjen, tietoisuuden, historian ja kulttuurin. Täten meidän sosiaalisuusiolla ei ole psykoanalyysiin sellaista suhdetta, mikä psykoanalyysillä on omaan kohteeseensa — säälittävään ihmiseen.

Althusser vaatii meitä ennen psykoanalyysin tuomitsemista kysymään, kuka Freud todella oli — sekä analyyttisen teorian perustajana että ensimmäisenä analyyttikkona, itse itsensä analyysoineena "Alkuisänä". Toiseksi on kysyttävä, ketkä olivat ja ketkä ovat todellisia analyyttikkoja ja missä määrin teoriaa on käytetty 'roistojen puuhiin', kuten niin monia muitakin ihmisen auttamiseen tarkoitettuja menetelmiä. Jos näitä kysymyksiä ei esitetä, jatkuu psykoanalyysiin suuntautuva pinnallinen arvostelu loputtomasti, eivätkä katseet kääntyneet niihin, jotka ovat analyysin pelkistämisen, 'taktikoinnin', välineellistämisen ja väärän hyötykäytön takana.

Massonin murskakriitikki, jonka Leena Krohn siis tarkoitti keskustelun avaukseksi, on tähdellistä, jos kritiikin kohteena on länsimaisen talouden, politiikan ja tieteen pelkistämä ja psykologisoima psykoanalyttinen 'väline'. Kriitikki on kuitenkin ohutta suhteessa siihen ajatukseen, että hätää kärsivä ihminen on todella kohdattava. Psykoanalyysin lopettaminen tuskin lopettaa meitä sairastumasta. Freudin suurin saavutus oli osoittaa, että me emme ole itsemme herroja niin suuressa määrin kuin kuvittelemme ja että kollektiivinen moraalitallaa aina yksilön allensa. Mutta jos Eurooppa vuosisadan vaihteessa ei tätä kestänyt kuulla, kestäkö se sitä nytkään? Ja onko

Masson asettuessaan Freudilaista imperiumia vastaan freudilaisempi kuin uskookaan?

Psykoanalyysi kertoo meistä

Helsingin Sanomien asiantuntijapalstalla 26.8.1994 **Antti Mattila** esittää herkullisen ajatuksen lääkäri- ja psykiatriapalveluiden laajentamisesta 'filosofivastaanotoiksi'. Saksassa ja Yhdysvalloissa jo käynnissä oleva filosofiapalvelu pitää vastaanottoja ja keskustelee asiakkaan kanssa hänen haluamistaan aiheista. Pyrkimys on "avoimeen, rentoon ja dialogiseen" kanssakäymiseen sokraattisen 'filosofiaparantajan' ja asiakkaan kanssa. Mattila viittaa **Lahaviin**, jonka mukaan vastaanotolla ei tarjoilla teorioita, vaan välineitä asiakkaalle argumentoida ja kyseenalaistaa 'filosofisesti' omaa elämäänsä. Mattilan mukaan asiakkaan kannalta tämä merkitsisi valinnan mahdollisuuksien lisääntymistä omissa ongelmissa ja filosofeille paluuta sokraattisille alkujuurilleen.

Mattilan ajatus on hyvä, mutta pako filosofiaan, ja filosofia uutena mahtisanana, ei poista terapian oman perusajatuksen hautautuneisuutta. Massonilainen pako psykoanalyysistä ulos ei paranna mielisairauksien mahdollisuutta puhjeta äkkiarvaamatta. Onhan toki selvää, että ajatus terapiasta kahden kokonaisvaltaisen ihmisen kohtaamisesta on ollut sen lähtökohta. Tuskin Freud muuta on tarkoittanut, kuin mitä Mattila esittää uutena ajatuksena. Esimerkiksi "eksistentiaalis-fenomenologiset" psykiatrit, kuten **Ludwig Binswanger, Medard Boss, Viktor von Weizsäcker** ja **Martti Siirala** ovat osoittaneet, että kun yksilön 'sairauden hoito' nähdään hierarkisena ja hallittavana systeeminä, monimutkaisena organisaationa, yhdenmukaistavina normeina, tabuina, ulkopuolisuutena tai tieteellisenä kielenkäyttönä, seurauksena on katseet Mattilan tarkoittamaan suuntaan. Mielisairauksia sosiaalisina ongelmina ei ratkaista leikkauspöydillä, aivo-ikäyrissä tai lapsuuden kauheuksissa, kuten rotuopilliset lähtökohdat puhdistaa ihmiskunta hengen vajavaisuudesta on osoittanut.

Raimo Matikainen, Pohjois-Karjalan mielenterveystuki ry:n projektisihteeri, moittii myös Helsingin Sanomien yleisökirjoituspalstalla (19.9.1994) suomalaista psykiatrista hoitoa sisäänpäinlämpiväiksi ja vaatii rakennuksien ja verkkojen lakkauttamisen sijasta sairaaloita lakkautumaan mielentilana. Matikaisen mukaan mielisairaaloiden ovien ja hoitokulttuurin tulee jatkua rajumpana italialaisen 'kumppanuustyön' suuntaan. On kuitenkin vaikea löytää kumppania ja elämän kannattelijaa pahasti mielisairaalle ihmiselle niistä ihmissuhdeverkoista, jotka ovat mahdollisesti aiheuttaneet sairauden puhkeamisen. Tutkijoiden hurskaudesta ei saa tulla murtuneitten hurskasta kurjuutta. Avohoidon lisääminen ei saa tarkoittaa

heitteille jättämisen lisääntymistä.

Psykoanalyysi itsessään ei ole epäoikeudenmukaista toimintaa, mikäli se ottaa toiminnassaan kantaa oikeaan ja väärään, hyvään ja pahaan. Tähän ei tarvita filosofeja. Esimerkiksi uutiset kertovat, että suomalaiset ovat kehittäneet uuden hoitomuodon skitsofreniaan, jossa lääkehoito minimoidaan, kontaktiryhmätyö aloitetaan välittömästi hoidon alettua, avohoitoa lisätään, autettavan perhe otetaan hoidon suunnitteluun mukaan; sairaala ja kliinisyys jätetään taka-alalle. Tämä kehitys osoittaa sen, että mielisairauksissa ei ole kysymys niinkään lääketieteestä, biologisesta tai mielen toiminnan häiriöistä kuin yhdessäolon, sosiaalisuuden ja kasvamisen puutteista. Yksinkertaisesti: kadotetuista ihmissuhteista. Psykoterapioiden vaikuttavuutta tutkiva dosentti **Veikko Ahlberg** Hyksin psykiatrian klinikalta mitätöi Sillantauksen artikkelissa Massonin ajatukset terapian turmiollisuudesta, koska pitkäaikaisten terapioiden hyödyttömyys Ahlbergin mukaan johtuu ennako-asenteista.

Voidaan vielä epäillä sitä, kuinka tämän hetkinen suomalaisfilosofien joukko, valtaosin matemaattis-luonnon-tieteellisellä ja analyyttisellä koulutuksella varustettuina, olisivat valmiita kohtaamaan murtuneen ihmisen, jonka todellisuus ei ole 'mahdollisissa maailmoissa'. Eikö välineet sokraattiseen filosofiaan löydy ensikädessä terapeuttien omasta filosofian harrastamisesta? Eikö psykoanalyysillä ole omaa vankkaa perinnettä konkreettiseen auttamiseen myös Suomessa? Ja eikö terapioiden lopettamisvaatimukset ja sielunhoitamisen kritiikki viittaa vaatimukseen koko yhteiskuntamme toiminnan lopettamisesta, sillä eiväthän ihmisten ongelmat kai sen ulkopuolella synny?

Jos sairaus sosiaalipatologiana on osa 'yhteisöruumiin' hybristä, ratkaisevaa on se, kuinka tämä yhteinen hybrisi olisi jaettava sen jäsenten kesken. Jos kaikki jäsenet osallistuvat taakan kantamiseen, ei psykoanalyysissä ja psykiatriassa voi enää olla kyse lääketieteestä, ei psykologiasta tai filosofiasta, vaan siitä kuinka kasvamme ja kasvatamme keskinnäiseen kohtaamiseen. Retoriikan ja analyysien laajentaminen ei tässä auta. Menetelmiä on syytä vertailla ja laajentaa, mutta sitä ennen on löydettävä oma perusta, jonka pohjalta laajennus toteutetaan.

n & n

Kirsti Määttänen

DESCARTES JA LÄHIÖT

Ajan merkkejä tunnistellessa näyttää kartesiolainen projekti epäonnistuneen. Vaikka jo lapsesta on ihmisiä kovisteltu ja koulutettu ajattelemaan, ei seurauksena ole ollut, että ihmiset kokisivat olevansa olemassa. Joukkomitassa harastetaan monottamista, seksiklubeja, benji-hyppyjä ja sikaenergiaa, jotta tavoitettaisiin edes välähdyksiä olemassaolon varmuudesta.

Kyseessä on kuitenkin erehdys. Ei Descartesin ainoa projekti eikä ainoa varmuus ollut *cogito ergo sum*, vaikka niin yleensä esitetään. *Cogitolla* oli historiansa, sitä edeltävä varmuus, jonka kautta Descartes vasta päätyi tähän kuuluun lausumaansa.

Hylättyään tieteiden tutkimisen heti kun ikä salli ja heittäytyttyään ensin turistiksi Descartes ryhtyi ajattelutyöhön. "Pysyin koko päivän yksin sulkeutuneena lämpimään huoneeseen, jossa minulla oli hyvä aika syventyä ajatuksiini", toteaa René. Sen jälkeen hän kuvailee *ensimmäisiä ajatuksiaan* seuraavaan tapaan.

Jos ja kun pyritään johonkin täydelliseen, on kaikki pistettävä uusiksi. Ei mitään paranteluja, sileeks vaan. Descartes toteaa tästä:

"...vanhat kaupungit, jotka alussa vain olivat pieniä kauppaloita, mutta joista aikojen kuluessa on painunut suuria kaupunkeja, ovat tavallisesti sangen huonosti laaditut verrattuina niihin, jotka insinööri mielensä mukaan piirustuksiensa johdolla sovittaa tasangolle."

Näin siis Descartesin perimmäiseksi projektiksi paljastuu LÄHIÖT. Projektin voittokulku on ilmeinen. Aikaa tosin meni — yli kolmesataa vuotta — ennen kuin joka taajamassa tajuttiin, että näinhän on toimittava. Kerralla vaan pelolle taloja. Jos esiintyy epäsäännöllisiä maastonmuodostumia, kuten kiviä, kallioita ja mäennyppylöitä, ne on mahdollisuuksien mukaan poistettava. Tasanko on järkevä ideaali, sekä pienessä mittakaavassa (pihanurmet), että suuressa (koko lähiö).

Tämä kaikki tarkan suunnitelman mukaan, joka tehdään yksi mies/yksi firma -periaatteella. Yhteisön — kaupungin — kannattaa päättää ainoastaan *kuka on se mies, mikä on se firma*.

Eipä ole enää "sekaisin pieniä taloja suurten vieressä, kadut ... vääriä ja epätasaisia" ynnä muuta sekavuutta, joka näyttää pikemminkin "sattuman kuin järkevien ihmisten laatimalta."

Järkevään suunnitteluun ei riitä virkamiesvalta, johon René kyllä tuntuu suhtautuvan sinänsä luottavaisesti. Vanhojen kaupunkien eittämätön sekavuus saa hänet huomauttamaan, että vaikka jo "ammoisista ajoista on ollut

muutamia virkamiehiä, joiden on täytynyt pitää huolta siitä että yksityisten talot kohottaisivat kaupungin yleistä kaunista ulkomuotoa”, niin ”miten vaikea on aikaansaada mitään täydellistä ainoastaan jatkamalla toisen työtä.”

Yhtiökartesiolainenkin utopia on arkkitehtuurin historiassa esitetty: Pannaan tasaiseksi kokonainen vanha kaupunki (Pariisi) ja suunnitellaan sille täydellinen kokonaisuus. Tästä ei kuitenkaan näköjään syntynyt riittävää yhteistä varmuutta; projekti on jäänyt toteuttamatta. Le Corbusierin pienempiin mittakaavoihin suuntautunut järjely, tarkkoihin mittailuihin perustuva ja lukuisin piirroksin havainnollistettu todistelu siitä, miten pieneen tilaan ihmisen voi sijoittaa, tuntuu sen sijaan toteutuvan hitaasti ja vääjäämättömästi. Ainakin päätellen makuuhuoneiden kokekehityksestä elementtirakentamisen aikana. Tai yliopistojen tutkijahuoneiden.

Toteutuneena ultrakartesiolaisena projektina tulee mieleen Brasilian uusi pääkaupunki, joka rakennettiin viisikymmenluvun lopulla. Presidentti halusi pääkaupungin, joka on keskellä maata. Hän siis palkkasi arkkitehdin suunnittelemaan sellaisen. Keskelle erämaata. Tästä raportoitiin myös Suomessa ihailevaan sävyyn.

Descartesin perimmäisen projektin metodinen perusohje: — on annettava yhdelle ja nimenomaan yhdelle miehelle täydellinen valta suunnitella ja toteuttaa (toteuttaa) uutta — näyttää etenevän voittoisana myös laajemmalti sovellettuna.

Mutta se on toinen juttu se.

Viite

1. Kaikki kursivoinnit ovat lainauksia *Metodin esityksen* (1637) toisesta osasta, Jalmari Hahlin suomennoksena vuodelta 1899. Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino osakeyhtiö, Helsinki.

n & n

Arto Laitinen

ULRICH BECK KÄVÄISI

Ulrich Beck käväisi juhannuksen alla Jyväskylässä Yhteiskuntapolitiikan laitoksen vieraana. Luennolla Beck pitäytyi lähinnä teoksensa *Risikogesellschaft* (1986) teeseissä. Hän puhui lyhyesti myös ”politiikan uudelleenkeksimisestä”, jota hän käsittelee myös uusimmassa teoksessaan.

Sosiologina Beck keskittyy ennen kaikkea empirian muutoksiin, eikä keskustele filosofisesti kovin mielenkiintoisella tasolla. Hänen väitteillään ei ole samaa teoreettista syvyyttä ja painoa kuin esimerkiksi Habermasilla. Sen sijaan Beck on ahkerasti julkisuudessa esiintyvä aikalaisanalyttikko ja tutkija, jollaisia ei monissa maissa liiemmin ole.

Teoriassaan refleksiivisestä modernisaatiosta Beck etsii moderni-postmoderni -kiistan kultaista keskietä. Hänen mukaansa modernisaatio jatkuu edelleen ja teollinen yhteiskunta jää sen jalkoihin samalla lailla kuin perinteet aikoinaan. Tämä teollisen yhteiskunnan modernisoituminen näkyy monilla alueilla: luokat ja sukupuoliroolit rapautuvat, tuotanto ja työelämä muuttuvat joustavamiksi, politiikka ja tiede decentralisoituvat ja menettävät auktoriteettiluonnettaan. Samaan aikaan tekninen edistys tulkitaan uudelleen, varallisuuden ja ”hyödykkeiden” tuotantoon keskittynyt yhteiskunta aletaan nähdä myös ”haitakkeita” tuottavana riskiyhteiskuntana. Beckin mukaan tässä on kyse modernisaation jatkumisesta, radikalisoitumisesta ja refleksiiviseksi muuttumisesta.

Beck ei viittaa termillä refleksiivisyys ensisijaisesti reflektioon. Sen sijaan hän tarkoittaa sillä hiukan yllättävästi modernisaation ”itseensä kohdistumista” tai ”itsensä vaarantamista”. Modernisaatio vaarantaa itsensä tuotannon näkymättömillä ja tahattomilla sivuvaikutuksilla. Modernisaatio kohdistuu itseensä kulutettuaan loppuun sitä vastassa olleen Toisen eli traditiot.

Beckiltä on tänä kesänä ilmestynyt yhdessä **Anthony Giddensin** ja **Scott Lashin** kanssa kirjoitettu teos refleksiivisestä modernisaatiosta. Teoksessa on ensin kultakin essee ja tämän jälkeen vastausosuuksuus, jossa tekijät kommentoivat keskinäisiä erojaan ja yhtäläisyyksiään.

Giddensille refleksiivisyys merkitsee yksilöiden ja instituutioiden itsetarkkailua, reflektiota. Modernina aikana perinteiset varmuudet eivät ohjaa elämää, joten elämä on enemmän yksilön päätettävissä. Tämä johtaa reflektion merkityksen kasvuun. Giddens painottaa tieteellisen asiantuntijatiedon merkitystä refleksiivisyydelle ja näkee tiedon roolin varsin positiivisena.

Scott Lash sen sijaan painottaa reflektion esteettistä ulottuvuutta. Hän pitää yksipuolisena modernisaatioteorioita,

jotka kiinnittyvät vain järjen ja valistuksen projekteihin. Lashin mukaan Beck ja Giddens korostavat liiaksi valistusta, kun taas hän itse painottaa arkielämän, politiikan ja talouselämän estetisöitumistä.

Beck myönsi Jyväskylässä Lashin kritiikin osittain osuvaksi, ja myönsi esteettisen ulottuvuuden oleellisuuden. Estetisoituminen saattaakin olla suunta, johon Beck teoriaansa jatkossa laajentaa. (Giddens sen sijaan epäilee vastauspuheenvuorossaan, että tokkopa esteettistä refleksiivisyyttä on olemassaakaan.)

Refleksiivisyys ei siis Beckille ole ensisijaisesti reflektiota, mutta se voi olla myös sitä. Muutoksen moottorina ovat näkymättömät ja tahattomat sivuvaikutukset. Mitä vähemmän reflektoidaan, sitä pidemmäksi aikaa sivuvaikutukset jäävät näkymättömiin ja sitä enemmän niitä tuotetaan. Reflektio on vasta sivuvaikutusten huomaamisen seuraus.

Politiikan osalta Beckin teesi on lyhyesti se, että poliittisesta tulee epäpoliittista ja päinvastoin. Perinteisten poliittisten instituutioiden sisälle muodostuu tyhjiö, joka näkyy tavoitteiden epäselvyytenä ja ristiriitaisuutena: instituutioiden olemassaolon syyt ovat käyneet epäselviksi. Toisaalta perustavanlaatuisia päätöksiä tehdään nykyään poliittisen järjestelmän ulkopuolella: työssä, kotona, tekniikan ja tieteen alueella. Yksilöt ja sosiaaliset liikkeet ovat tulleet politiikan subjekteiksi.

Tämä ei ole vain politiikan yleistämistä uusille alueille, vaan yhteiskunnan uudelleen rakentamista. Kyse ei ole pelkästä valtapelistä, vaan luovasta politiikasta, joka muuttaa politiikan sääntöjä ja tavoitteita.

n & n

Kahden teknisen, mutta arkeen kiinteästi liittyvän käsitteen yhtymäkohdat olisi taatusti helpompi selvittää, jos nuo käsitteet olisivat lujempaa tekoa. Jos 'totuus' ja 'nihilismi' olisivatkin legopalikoista kokoonpantuja tai yhdestä puusta veistettyjä, sen sijaan että ne näyttäytyvät nestemäisinä tai kaasuuntuneina, lähes aineettomina. Tai korkeintaan, käsinkosketeltavimmissaan, ne tuntuvat joustofroteelta.

Mukavuus- ja järkisyistä käsitteitä on paras yksinkertaistaa. Niiden analyttistä monimutkaisuutta kannattaa oikoa, niiden historiallista kerroksisuutta sopii ohentaa. Urheilullisuus- ja totuudellisuusperusteilla käsitteiden koko äänialaa kuuluu kuitenkin kaiut-taa. Niiden analyttistä yksioikoisuutta maksaa vaivan ongelmallistaa, niiden historiallista linjakkuutta sietää kyseenalaistaa.

Nihilismin ja totuuden eriparisuutta välitetään seuraavassa käsiteanalyttisillä ja käsitehistoriallisilla tapauksilla. "Analyttisiksi" tapauksiksi erotetaan lausumia, joissa nihilismia sovitellaan jonkin filosofisen kannan otsikoksi piittaamatta isomalti otsikko-termin aiemmista eriävistä käytöistä. "Historiallisiin" otoksiin kelpuutetaan nihilismi-käsitteen ikääntyneitä käyttöjä tai nuorempia, jos sanaa hyödynnettäessä huomioidaan sen aiempi polveilu. Vanhoissa keskusteluissa piilee toki analyttinen, vaikka monesti usvainen ulottuvuutensa, samoin kuin analyttisiä höystää historiallinen elementti, niin usein kuin se laimentuukin pelkäksi johdannoksi.

Kahden tärkeän käsitteen liitoksia ei puida pilan päiten. Imin analyttisen toimivuuden koettelussa ja historiallisen painoarvon mittailussa on aina tosi kysymyksessä.

Kant

Niin sanottu analyttinen traditio ja niin kutsuttu mannermainen perinne, olivat vielä taannoin yhtä, kehollistuneina eräissä yksittäisissä hahmoissa. **Immanuel Kantin** maineikas esimerkillistys analyttismannermaisesta tai brittiläis-saksalais-ranskalaisesta eheydestä ei luontunut aivan itsestään. Kant otti ohjelmakseen Euroopan filosofisen yhdentymisen soimaten niin saarivaltakuntalaista "kokemuksen" palvontaa kuin mantereen "abstraktioylistystäkin". Kansainvälisöidellisesti Kant jatkoi myöhemmin vastaavaa hanketta luonnostelemalla maanosalle "ikuista rauhaa".

Rationalismin ja empirismin yhdistämistä ja maailmanjärjestyksen vakauttamista ruokki yleiseurooppalainen uhka. Kant ymmärsi sen kulttuurisen suurvaiikutuksen, jonka erityisesti **Humen** ankara skeptisismi osana eurooppalaisten yhteiskuntien rakennemuutosta langetti teoriassa ja käytännössä arvostetulle

vakaudelle. Ajatelkaamme nihilismin ongelmaa Kantille sinä mahdollisuutena, ettei moraalia tai sen sitovuutta enää tunnustettaisi, että sen korvaisi joko vanha taikausko tai reaali poliittis-sofistinen juonikkuus ja machiavellistinen häikäilemättömyys.

Kant julkaisi rauhakirjansa 1795. Preussin ja Ranskan aseet lepäsivät vuosikymmenen, kun samalla, ja pian myös näiden välillä, käytiin laajaa eurooppalaista sotaa aina vuoteen 1810. Kant itse esittelee johtajat, "jotka eivät koskaan väsy sotiin" ja filosofit, jotka unelmoivat rauhan "suloisesta tilasta". Ja ryhtyessään jäsentämään rauhan käsitevaruutta, hän kirjaa vilpin kohtalokkaan vaaran: "Rauhansopimukseksi älköön

tunnustettako sellaista, joka on tehty salaisella tarkoituksella varata samalla aihe vastaiseen sotaan".⁰

Näin Kant pyrki turvaamaan myös kriittisen filosofiansa "puhtaan käytännöllisen järjen postulaateilla" (kuolemattomuus, vapaus, jumalan olemassaolo). Osoitettuaan ensin järjen kyvyttömyyden todentaa jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta, Kant esitteli jumalan postulaattina, teoreettisen ajattelun kolmijalkana. Jumala on sen eidoogmaattinen edellytys, ristiriitojen (paralogismien, antinomoiden)

ratkaisija ja moraalisuuden, siveyksen noudattamisen, varmentaja.¹

Ruotsin ikiklassikko, **C.J. Boström**, totesi 1833 "useimpien" Kantin aikalaisten nähneen tämän "tietoteoreettisessa filosofiassa nihilistisen skepsiksen"². Liekö näin ollut, sitä ei tässä punnita. Sen sijaan esitellään edustava esimerkki Kantin vaarinotosta nihilismin ja totuuden kannalta, tällätietoa nihilismi-termin ensimmäinen painotetusti filosofinen käyttö.

Daniel Jenisch tutkii 1796 Kantin työn "perustaa ja arvoa". Hän kysyy muutta mutkitta: jos tiedämme vain ilmiöt eli oliot ainoastaan siten kuin ne meille näyttäytyvät, eikö tietomme voi olla silkkaa kuvittelua? Jenisch katsoo tähän kysymykseen voitavan vastata Kantin pohjalta yksinomaan myöntävästi, jolloin Kantin kriittinen filosofia päättyy "ilmiselvään ateismiin ja nihilismiin (jälkimmäinen on oikein sana asialle)".³

Jenischin vakavuuden käsittää, kun lukee hänen pitävän tätä inhimillisen tiedon "idealista nihilismia" jopa "oman elämän tuhoutumista karmaisevampana ajatuksena". Voi väittää reaktion saavan kokemuksellisen voimansa uskonnollisuudesta ja opillisen ryhtinsä teologiasta, mutta maallistunut filosofinen huoli ei syrjäydy. Jenischin torjuntataisto lyö vasten yksilöllisiin havaintoihinsa sulkeutuvaa, solipsistista minää. Se käy perustan kadottaneen, totuudetta uneksivan subjektin kimppuun.

Kantin nihilismi-panos kolmentuu kätevästi⁴. Vanhan metafysiikan murskaus vaikutti ratkaisevasti "tuonpuoleisen" muuntumiseen saduksi. Puhtaan käytännöllisen järjen postulaatit ajoivat pelastamaan tämänpuo-

NIHILISMI JA TOTUUS

Jarkko S. Tuusvuori

leista todellisuutta, etsimään sen pohjaksi uutta varmuutta. Transsendentaalifilosofian kehittäminen levitti 'jumalallisuuden' kategorian ihmistä määrittäväksi ja johti (holderliniläis-hegeliläiseen) ajatukseen monijumalaisesta maailmasta.

Tämän val(a)istustyön varjopuolesta muotoutui Damokleen miekka 1800-luvun ylle. Esimerkiksi **J.G. Herder** ja **Heinrich von Kleist** tunsivat Kantin avanneen näkymän "absoluuttiseen ei-mihinkään", houkuttelleen monia "syöksymään syvänteeseen"⁵. Jos tässä kalskahtaakin komeilevan ajan suureellinen synkeys, modernin hermeneutiikan keskushahmo **Hans-Georg Gadamer** yhtyy silti yhä nuottiin kirjoittaessaan 1941 Kantin radikaalisuudesta.

Hän sanoo Kantin lyöneen lukkoon sen, ettei käsitteistä (kuten 'jumala') välttämättä seuraa mitään olevaa. Käsitteissä asettamamme voi myös ei-olla, olla olematta. Käsitteen ja olevan repeämästä Kantilla hän sanoo: "Tämä kuulu ei sulkeudu." Gadamer kuvaa sitten etenemistä "spekulatiivisen järjen nihilismistä" aina "totaaliseen nihilismiin".⁶

Samaan tapaan hahmottaa nihilismi-kysymyksen alkumetri myös termin ensiviulistiksi usein mainittu **F.H. Jacobi**. Linja Kantin filosofiasta nihilismiin jyrää hänen mukaansa "sellaisella kaiken hajottavalla voimalla, ettei mikään" saa enää palaamaan "kerran kadonnutta"⁷.

Nietzsche

On kieltämättä oivaa, jos voi osoittaa eri osakysymysten tiivistyvän merkiksi yhdessä henkilössä. Omalla työllään Nietzsche mahdollistaa nihilismin käsittelemisen yhtenä ongelmana, keskustelun haarat kokoavana, syvälle menneeseen ja nykyaikaan työntyvänä, oppialarajat ylittävänä, mutta yhä filosofisesti virittyvänä kysymyksenä.

Selonteko nihilismistä Nietzscheillä vaatisi hänen filosofisen hankkeensa seikkaperäistä tarkastelua. Tätä eivät saumat kestä, ja samalla sanottakoon, ettei muistakaan mainituista anneta kokovartalokuvaa, vaan otos paljastavasta näkökulmasta.

Monet hakuteokset esittelevät nihilismin ensimmäisenä varsinaisena teoreetikkona juuri Nietzsche. Hän seisoo käsitehistorian vedenjakajalla. Kaikki ennen häntä sanottu näyttäytyy hänen ennakointinaan, kaikki hänen jälkeensä lausuttu tuntuu palaavan hänen kehittäytensä. Myös ismin analytiikka on paljolti perua Nietzscheiltä, vaikka, ja tämä kiirehtii lisätarkastelua, sitä ei tavata korostaa. Mutta nihilismia oli *fin de siècle*⁸-gallerian vahanukke Friedrich Nietzsche myös tuntemassa luissaan (eli kokemassa siinä kuin koki käsite-saaliita varten virittämiään pyydyksiä) 1800-luvun jälkipuoliskon Euroopassa.

Nietzschen elämää määrittivät monimuotoinen, yltyvä sairastelu, epäonniset ihmissuhteet, lyhyt yliopistoura ja pikkuruinen lukijakunta. 1886 hän kertoo tutulle naiselle: "minä itse täällä Venetsiassa, kukaties hyvän ja pahan, mutta *en* inhon, pitkävetäisyyden, malinchronian ja silmäkipujen tuolla puolen"⁹.

Pari vuotta myöhemmin saa "talvisen ja synkän Kööpenhaminan" Nietzsche-pioneeri **Georg Brandes** postia Välimereltä: "Ihmettelen lähes jokaista, joka pilvisen taivaan alla ei menetä uskoa itseensä, puhumattakaan uskosta "ihmisyyteen", "avioliittoon", "omai-

suuteen", "valtioon"... Pietarissa olisin nihilisti: täällä uskon, niin kuin kasvi uskoo, *aurinkoon*"¹⁰.

Nietzsche antoi nihilismin arkimääritelmiksi "millään ei ole mitään väliä" ja "kaikki on "turhaa"". Tähän tapaan termi yhä tunnetaan. Nietzsche tiesi moisen kokemuksen yksilöllisen ja kulttuurisen voiman. Laantumaton kirjoittaminen ja lukeminen kielivät hänen "uskostaan aurinkoon", kamppailusta "inhoa, pitkävetäisyyttä ja malinchroniaa" vastaan. 'Suuri terveys' oli Nietzsche'n käsitteellinen vastaus omiin sairauksiinsa, siinä missä sokeutuvat silmät inspiroivat hänen tietokantojaan otsikoivaa 'perspektiivi-optiikkaa', tai sukunsa perinnölliset sairaudet ja pappistraditio ruokkivat moraalisen-sosiaalisen kritiikkiä, 'geneologiaa'.

Nietzschen vastaus aikansa sairauteen, nihilismiin, oli koko hänen käsittearsenaalinsa, koko filosofiansa. Vastaaminen ei onnistunut ottamatta nihilismia tuon filosofian kärkikäsitteeksi. Ismin ehkä määritelmällisimpänä kuvauksena voi erottaa syksyn 1887 muistutuksen: "että ylimmät arvot poistavat itseltään arvon"¹¹.

"Ylimmistä arvoista", kulttuurisesti käsitteellistetyistä ja kunniaa pidetyistä suuruuksista totuus kuuluu keskeisimpiin. Nietzsche paikantaa eurooppalaisessa yhtenäiskulttuurissa, jota on hallinnut kristinuskon tulkinta- ja selitysmoite, kasvavan epäluottamuksen ja arvojen murenevan uskottavuuden. Millään korvaavalla ihmisen ja maailman tulkinnan mallilla ei ole tilaisuutta: ne joutuvat muotoilemaan itsensä kristillisyyden varjossa. Tämä koskee filosofista antropologiaa *à la* Feuerbach, utopistien ja anarkistien yhteiskunta- ja talousteoriaa, uusrousseaulaisten nostalgikkojen paluuta luontoon, sisävalaistushakuisten pyrintöä minän ja maailman *unio mysticaan* tai luonnontieteen yritystä selvittää ihmisestä riippumaton maailma. Kaikki nämä uusintavat kristinuskon pääpilareit ja siten vain voimistavat nihilismia.

Nietzschen mukaan juuri totuudellisuus on syyttänyt epäilyn vallitsevia ajattelu- ja toimintatapoja kohtaan. Se on kysynyt tähän saakka korkeimpina pidettyjen arvojen totuuspuhujaa, niiden todellisuutta. Se on paljastanut jatkuvan pyrkimyksen viedä tämän maailman arvo toiseen, yliaistilliseen 'toteen maailmaan', jonka avulla parjata tätä. Maailmasta on tullut arvoton ja mieleton alue, joka saa oikeutuksensa vasta kuolemanjälkeisessä elämässä tai ihannemaailmassa, jota eletty maanpäällisyys vain vaillinaisesti heijastelee.

Totuudellisuus tekee 'todesta maailmasta' tarun, kääntää metafysisen ajattelun ympäri. Jäljelle jää tämä väheksyty, mutta lopulta ainoa maailma. Mutta mitä Nietzsche tarkoittaa, kun hän sanoo: "Toden maailman myötä olemme tuhonneet myös ilmenevän maailman!"¹²

Tarkoittaako hän, että uskon loppuminen isolla kirjaimella kirjoitettaviin "ylimpiin arvoihin" eli 'toteen maailmaan', merkitsee samalla uskon loppumista myös tähän maailmaan? Kyllä. Mutta mikä on tämän kuulutuksen kannustin? Tahtooko Nietzsche sanoa, että kristinuskon ja sen läheisyydessä hahmoteltujen, maallisten selitysten uskottavuuskriisi tekee mahdottomaksi enää arvostaa tätä maailmaa, enää mitään? Vai sanooko hän, että on taas tullut tilaisuus arvostaa tätä maailmaa, kun 'ilmenevän' ja 'toden' maailman valheellisesta erottelusta on vapauduttu?

Nietzschen käsitteellistämä nihilismi tarkoittaa molempia. Se on ennen muuta suuntautumiskriisi, "maallittomuutta" (*Ziellosigkeit*) ja "päämäärättömyyttä"

(*Zwecklosigkeit*). Vakaan, kattavan tulkinta-, ajattelu- ja toimintatavan romahdettua tulee työlääksi suunnata huomionsa, hahmottaa, käsitteellistä, arvottaa. Täten nihilismi, äkisti normalisoituneena nykyaikana, on “patologinen välitila”¹³. Riittääkö taito ja kunto käsitteellistä ei-nihilistisen ajattelun löytämiseksi vai lakkaako ajattelu, oleminen?

Nietzsche erittelee nihilismia lakkaamatta, kytkee sen omiin läheisiin teemoihinsa ottaen myös huomioon muualla käydyin keskustelun. Tilinteko vastaa haasteeseen: Nietzsche itse jatkaa suuntautumista, tulkintaa, merkityksenantoa. Samalla hän koettelee jälkinihilistisen maiseman ääripäitä: yhtäältä mekanistisen maailmankuvan determinismia, toisaalta olevan ja ei-olevan vastakkainasettelusta vapautunutta sopusointua.

Analyttisesti ottaen nihilismi avaa mahdollisuuden, “että *jokainen* uskomus, jokainen totena-pito on välttämättä epätosi”. Nietzschen tapa viedä tämä syksyllä 1887 muistiin panemansa lause loppuun vihjaa hänen ajattelevan “totena-pitämistä” olennaisesti metafysisessä mielessä: “*koska ei lainkaan ole olemassa yhtä totta maailmaa*”. Tämä olisi Nietzschele nihilismin “äärimmäisin muoto”.¹⁴ Toisessa fragmentissa samalta ajalta hän kirjoittaa: “Että ei ole mitään totuutta; että ei ole mitään absoluuttista olioiden ominaislaatua, ei mitään “oliota sinänsä” / *tämä itse on muuan nihilismi, — äärimmäisin.*”

Nietzschen mukaan siitä, ettei ole yhtä ‘totta maailmaa’ seuraa, että jokainen uskomus on epätosi. “Seuraaminen” lienee sekä loogista että jonkinlaista psykologista välttämättömyyttä. ‘Tosi maailma’ tarkoittaa kantilaista ‘oliota sinänsä’ eli aistiemme tavoittamatonta todellisuutta niin kuin se itsessään on. Oletukseksi otetaan, että ‘tosi maailma’ takaa uskomusten totuuden. Ja tämä kääntyyne keskiajan skolastiikan termiksi *aedequatio intellectus et rei*¹⁵, nykyfilosofian ‘korrespondenssiksi’, tai vähemmän teknisesti, maailman ja sitä koskevien uskomustemme yhtenevyydeksi, vastaavuudeksi.

Jos siis uskomuksiamme vastaamassa ei ole olemassa mitään yhtä todellisten olioiden koostetta eli maailmaa, eivät mitkään uskomukset, määritelmän mukaisesti, voi olla tosia. ‘Ilmenevän maailman’ tuho ‘toden maailman’ mukana tarkoittaa tässä valossa, etteivät uskomuksemme oikeastaan voi olla epätosia-kaan, jos mitään “vastaamisen” mahdollisuutta ei edes ole olemassa. Uskomus, joka ei ole tosi eikä epätosi, on perinteisessä loogis-analyttisessä katsannossa mieleton. Ei ihme, että muuan Nietzschen antamista määreistä nihilismille on “*mielettömyys*” (*Sinnlosigkeit*)!

Sivuutan Nietzschen yritykset hakea totuudelle ei-metafysisistä, ts. ‘totta maailmaa’ olettamattomaa tulkintaa. Metafyysisen maailman rauniot ja jäljelle jääneen kyseenalaisuuden otan taas tarkasteluun nihilismin nykyanalytiikkaa selostaessani.

Nyt on kuitenkin summattava Nietzschen käsitehistoriallinen anti, tai se osa siitä, joka Kantin tulenaran perinnön pöyhijäisissä kytkeytyi totuuteen. Nietzsche katsoi Kantin langenneen metafysikon peruserheeseen, “varman ei-minkään” suosimiseen “epävarman jonkin” kustannuksella¹⁶. Kantin järjen rajausta seurasi Nietzschen silmissä hanketta vesittävä totuuden moraalismetafyysinen takaaminen postulaateilla. Kant ei yltänyt riittävään älylliseen rehellisyyteen onnistuen Nietzschen mielestä vain vahvistamaan nihilismin kehitystä.

Nietzsche luki Kantia vasten **Hegelin, Schopenhauerin, Straussin, Stirnerin, Feuerbachin, Darwinin, Proudhonin**, teollisen vallankumouksen ja monien sotien muuntamaa horisonttia. Nihilismi oli tullut tietoiseksi itsestään historiallisena liikkeenä, samalla kun se sai yhä artikuloidumman analyttisen määrittäytöksensä. Sitä ei enää voinut vastustaa suojalausekkeita asettamalla, olivatpa ne oikeudellisia normeja tai metafysisiä periaatteita. Ismiin oli pureuduttava läheltä, arjen tavoissa ja käytänteissä. Eikä tehon vertailuun enää sopinut toismaailmallinen totuus.

Totuus ja nihilismin analytiikka

Oppikirjat liittäivät nihilismin objektiivisen todellisuuden, tiedon, totuuden, moraalien tai yhteiskunnallisen auktoriteetin kieltoon. Teknisessä käytössä nihilismi voi olla äärimmäistä skeptisismia, non-kognitivismia, irrationalismia tai sen sellaista. Se nousee esiin, kun viitataan arveluttavan kannan perimmäisiin seurauksiin. Se vaikuttaa olevan korvattavissa toisin käsittein, kuten juuri luetelluin ismein. Nihilismia on kumminkin pyritty erottamaan milloin irrationalismista, milloin relativismista, milloin skeptisismistä.

Nihilismin käsitettä käytetään sangen arasti analyttisiin tarpeisiin. Muuan tuore artikkeli löytää tapauksia, joissa loogikan kulmakivet, “kolmannen poissuljetun laki” ja “ei-ristiriidan laki”, eivät käy yksin. Syyksi paikantuu ratkaiseva ero ensin mainitun, törmäyksessä särkyvän lain kahden muotoilun välillä: “asettamus on joko tosi tai epätosi” ja “mitkään kaksi ristiriitaista asettamusta eivät voi kumpikin olla epätosia”. Yhteisjuureksi näille outouksille esitellään metafysiikassa hellitty ‘ei-mitään’ (*nothingness*), jonka kvanttimekaniikka on maallistanut sisällöttömäksi ja kaikki kuvaukset poissulkeväksi ajan pätkäksi kahden tilan välillä. Mutta artikkelissa ei puhua pukahdeta nihilismista.¹⁷

Otan esille kaksi analyttistä tapausta, joissa siitä puhutaan. **Philip E. Devine** tekee eroa kahden pahan, totuuden välttelyn ja nihilismin välille. Viitattuaan **Richard Rortyssa** lihallistuvaan pragmatistiseen kantaan totuuskäsitteen epäkiinnostavuudesta, hän piirtää hienostuneen nihilistin, erotuksena sen epäjohdonmukaisista versioista.

Tämä ei luulottele pääsevänsä jaettujen toiminta- ja ajattelukäytäntöjen “ulkopuoliseen näkökulmaan, josta arvioida ne kyvyttömiksi saavuttamaan Totuutta”. Nihilistimestari koluaa käytänteitä tarkaten outouksia, jännitteitä sekä niiden muokkaus- ja säilytysyrityksiä. Hän toteaa, ettei näissä praktiikoissa ole ainuttakaan sellaista, jonka pohjalta arvioida kaikkia muita. Yksikään niistä ei vältty omittuisuuksilta ja ristiriidoilta, jotka muodostavat uusien käytäntöjen haasteen. Näin sanokarimme koettaa poleemis-retorisesti tarvittava kaikki transsendentin totuuden näköalapaikat.¹⁸

Tähän liittyen kannattaa lainata Nietzschen jo siteeratun ‘tosi maailma’ -jutun jatkoa: “Siis *perspektiivinen ilmenevä*, jonka alkuperä on meissä (sikäli kuin *tarvitsemme* aina ahtaampaa, supistettua, yksinkertaistettua maailmaa)”.

‘Tosi maailma’ ja sen takaama, Devinen sanoin, “transsendentti” Totuus isolla T:llä kuuluu vain ihmisestä avarakatseisemman kuvitteellisen havaitsijan, kuten jumalan valikoimaan. Ihminen on fysiologisesti eli

aistiensa rakenteen ja tehon sekä sosiaalisesti, eli kokemusmaailmansa ja käsitejärjestelmänsä yhteispelin puolesta, alistettu perspektiiviseen tietoon. Mutta siinä missä Devine kuvaa metafyyssisen totuuden välttelyä nihilismiksi, Nietzschele nihilismi on metafyyssisen totuuden ylläpitoa. Vai onko näin? Ei aivan. Fragmentti sisältää vielä hämmentävän väitteen: ”Siinä määrin voi nihilismi, todellisen maailman kieltona, olla olevan jumalainen ajattelutapa”¹⁹.

Tämän jälkeen on selvää, että Nietzsche ei niinkään näe nihilismia analyyttisenä positiona tieto-opissa (vaikka antaa siihenkin eväät), vaan tilanteena, jolle kaikki tieto-opin osanottajat ehdollistuvat. Kiellätpä ‘toden maailman’ tai myönnät sen eli jatkat siihen uskomista, niin tai näin, luulet liikojia tietäjyydestäsi, toimit nihilistisesti.

Longman Webster English College Dictionary (London 1984) määrittelee nihilismin totuuden perustattomuudeksi. Tämä ajaa toiseen analyyttikan täsmäkysymykseen: tuleeko totuudella olla ‘perusta’? Tämä tunnetaan ns. analyyttisessä filosofiassa fundamentalismin ongelmana. Jos nihilismi ymmärretään totuusperustan, fundamentin kieltona, se ei tee siitä non-kognitivismia, irrationalismia tai skeptisismiäkään.²⁰ Se voi viitata sellaisen totuusselityksen tarpeeseen, joka mukautuu “tiedon kasautumista” vastaan ja “havainnon teoriapitoisuuden” puolesta esitettyihin argumentteihin. Se voi kysyä totuutta, joka ei vaadi pääsyä ei-käsitteellistettyyn maailmaan uskomustemme pitävyyden pohjaksi.

Eikä fundamentalismin teema millään muotoa ole

analyyttisen filosofian oma. **Gianni Vattimo** kuvailee **Heideggerin** ja Gadamerin pohjalta uutettua katsomusta “voimaksi elää perustuksitta”. Mikä herkullisinta, Vattimo nimittää tätä nietzscheläiseksi aktiiviseksi nihilismiksi, johon hän soisi lisättävän schopenhauerilaisittain lempeytetyn luontosuhteen.²¹

Ja kuule Nietzschen runsaudensarvifragmenttia: ”on **voiman mitta**, kuinka hyvin voimme tunnustaa itsellemme *ilmenevyyden* [*Scheinbarkeit*], valheen välttämättömyyden, kulkea vailla perustaa.”

Nihilismi syö varmuuden takeiksi haettuja taustarakenteita. Eräässä tarkastelussa ismi on osuvasti liitetty uskomusten oikeuttamisen ongelmaan, tosin samalla jyrkennettynä merkitsemään kaikkien “oikeutussääntösystemien” kieltoa²². Perustan eli ‘toden maailman’ tuho ei silti vaadi totuuden totaalityhua, sen sijaan siihen kuuluu ‘ilmenevän’ tai valheellisen maailman tuho. Se tietää hankaloituvaa painiskelua nihilismin ja totuuden kanssa. Aihetta lähestyttäessä saattaa käsitehistoria kantaa sopivia eväshedelmiä.

Totuus ja nihilismin historia

Nihilismin historiassa, joka tahtoo esiintyä koko länsimaisen ajattelun historiana, tai tuon historian lainomaisuutena, kulttuurisen vertailukohdan virkaa toimittaa itämainen uskonnollisuus. Buddhalaisuuden ja hindulaisuuden eräissä ajattelutavoissa korostuva maailman näennäisyys ja muutoksesta vapautuminen on lei-

mattu nihilismiksi ainakin **Max Müllerin** 1800-luvun loppupuolen esseistä lähtien.²³

Nihilismi-keskustelu juurtuu myös keskiajan skolastiikan humukseen. **Petrus Lombarduksen** pohjalta pääteltiin, että siinä määrin kuin **Jeesus** on jumalainen, hänen ihmisyytensä on ei-mitään (*nihil*), sillä ajallinen ja ikuinen, luotu ja luoja eivät voi samastua. Tämä 'nihilianismina' tunnettu kristologinen kanta tuomittiin harhaoppina Toursin synodissa 1163. Nimitys yleistyi lähes kaiken kerettiläisyyden synonyymiksi.²⁴

Lisäksi mainittakoon *annihilatio* eli ajatus luomakunnan tuhosta (*destructio rei in nihilum*). Se tuli käsiteltyksi yhtä hyvin **Tuomas Akvinolaisella** kuin **William Ockhamillakin**. Akvinolainen teki eron mahdollisen ja tosiasiallisen tuhon välillä, Ockham pyrki osoittamaan ristiriidan luomis- ja tuhoamiskyvyn välillä. *Annihilatio* lähenee ideaa maailman luomisesta tyhjästä *ex nihilo*. Jos maailma koostui sekä jumalasta että ei-olevasta, se saattoi vajota takaisin ei-mihinkään.²⁵

Täytyy muistaa, että skolastikkojen loogis-käsitteellisiä ongelmia kiristi ontologinen sidos nyky muodollisuuksia lujemmin. Ockhamin työssä onkin nähty "suunnattomat seuraukset teologialle". Hänen yleiskäsitteitä koskevalla kritiikillään on havaittu uskoa raastava, jumalan universaalia olemassaoloa syövyttävä vaikutus. Tässä suhteessa Ockhamin "läpeensä subjektivistista tietoteoriaa" on nimetty nihilistiseksi.²⁶

Esimerkistä käy **Augustinuksesta** alkanut, renessanssilogikoihin elävänä jatkunut ja nykypäivään vaikutuksensa ulottava totuuden kieltämisen ongelma. Puhe on *nulla veritas est* (ei ole mitään totuutta) -väitteen itseensä-viittaavuudesta. Jos tuo väite on tosi, silloin jokin on totta, nimittäin se itse, mikä tekee sen epätodeksi. Totuuden kiellosta seuraa siis ristiriita, vastakohtansa totuus. Pakko päätellä: totuus on. Ja myös jumala, totuuden alku ja juuri, todistuu näin olevaksi.²⁷

Suurtuhoaseiden leviäminen ja maailmanlopun uhka nostivat *annihilation* pintaan, puhuttiin "pommin heron" nihilismistä²⁸. Toisaalta teema elvytettiin **Sartren** vastaisessa kritiikissä, jossa huomio kiinnittyi *L'Être et le néant* teoksen tapaan kuvata inhimillisen olemassaolon, tietoisuuden lähtökohta olevan kieltäminen tai tuho²⁹. Äskettäin *annihilatiota* käytettiin kuvataessa kielen performatiivista, luovaa tuottovoimaa³⁰.

Maailmantuhoon maallistaminen urakoitiin oikeastaan jo **Hobbesin** ja **Baconin** voimin. He ottivat *annihilatio*-fiktioin fysiikan perusteisiin, aineen säilyvyyden kysymystä ratkoessaan. **Leibniz** puolestaan yhdisti sen *teodike*-ongelmaan pahan olemassaolosta. Häntä korvensi ajatus minästä kabbalistis-mystisesti ei-mik-sikään ymmärretyn 'maailmansielun' muunnoksena. Tätä jumalattoman ei-minkään mahdollisuutta vastaan hän asetti monisubstanssi- eli monadijärjestelmänsä.³¹

Nihilismin käsitehistoriallisesta aika-avaruudesta siivuttuu seuraavassa esiin kantilaiset lohkot. Teoreettisen (puhtaan järjen), eettis-poliittisen (käytännöllisen järjen) ja esteettisen (arvostelukyvyn) alueen rajoja vahventaa tieteiden työnjako, niitä venyttävät arki ja taide, ja niitä pohtii filosofia.

Tuuminta

Teoreettis-metodisen nihilismin esihistoriassa on varaa valita antiikin eri kannoista. Tavallisimmin viitataan

sofisti **Gorgiaan** lausumaan, että mitään ei ole, ja vaikka olisi, emme sitä tietäisi, ja vaikka tietäisimme, emme voisi sitä toisillemme välittää. Tässä kolmoiskiellossa **Parmenideen** maailmankuva, jossa vain oleva on, kääntyy nurinniskoin ei-olevan ehdottomuudeksi: mitään ei ole eli ei-mikään on. Tämän voi tulkita näennäiseksi absoluuttisuudeksi, jonka itu paljastuu Gorgiaan kumppani **Protogoraan** suorasukaisemmassa tavassa suhteellistaa kaikki ehdottomaksi ajateltu ihmiskatsannoista riippuvaksi.

Parempi avain voisi olla **Metodorus**: "Kiellän että tiedämme, että tiedämme jotain tai ei-mitään; kiellän että edes tiedämme, onko tietäminen vai ei-tietäminen olemassa, ja ylipäätään onko mitään olemassa vaiko ei." Ellei sitten **Xeniades Korinttolainen**, jolle kaikki oli epätotta, ilmiöt ja mielipiteet, sillä kaikki tulee ei-olevasta siihen taas hajotakseen.³² Taikka *sorites*-argumentin eli "keon ketjupäätelmän" punonut **Eubulides Megeralainen**, joka osoittaa kaiken ei-olevaksi. Yksi jyvä (atomi) ei ole keko (kappale); yhden jyvän lisäys ei-kekoon muutta toimenpiteittä ei aiheuta kekoa vaikka jyvä miten aseteltaisiin; siis vaikka asettaa kuinka monta jyvää, vaikka millä tavoin, ei saa kekoa; siis ei ole olemassa lainkaan kekoja (kappaleita tai mitään).³³

Kaikissa näissä näyttää totuuden kiello liimautuvan olevan kieltämiseen. Uuden ajan mietoutteen johdattaa siksi sujuvimmin skeptikko **Pyrrhon** vaatimuksellaan pitäytyä kokemuksen kohteissa ja torjua muu.³⁴

Jacobin 1799 **Johann Gottlieb Fichteä** vastaan esittämä kritiikki saa nyt yllleen kosolti lisää ymmärrettävyyttä. Jacobi hahmottaa idealismin ja realismin (empirismin) välisen kiistan asettuen yksikantaan jälkimmäisen kannalle. Hän sanoo Fichten abstraktin egoismin mitätöivän reaali maailman. Jacobin näkökulmasta Fichte sortuu hengen itsemääräämisen ylikorostukseen rakentamalla maailman 'minästä' sille ulkopuoliseksi 'ei-minäksi'.³⁵

Jacobin skottifilosofiasta intonsa noutava ajattelu kiinnittää havaitsijan jo lähtökohdissaan ulkomaailmaan. **Sir William Hamilton** taas käyttää Jacobin Fichte-kritiikkiä Humea vastaan. Nihilismi piilee ajatuksissa ei vain minän ulkopuolen, vaan myös sen sisäpuolen lakkaamattomasta muutoksesta, joka tekee minän kyvyttömäksi tietää mitään.³⁶ Hamilton määrittelee: "Jos — sallitaan vain itse faktan fenomenaalinen todellisuus, tulos on nihilismi — dogmaattisena tai skeptisenä kantana; —Hume ja Fichte ovat — osoittaneet, että jos tietoisuuden todellisuutta ei ehdottomasti tunnusteta, johtopäätös on nihilismi"³⁷.

Tämän keskustelun runkopiirteet rantautuivat Atlantin yli, kun **William James** keksi nimittää amerikkalaisen filosofian pioneeria ja Harvardin puhujamestaria **Chauncey Wrightia** pyrrhonilaiseksi nihilistiksi. Wright hyväksyi termin liittyen sen varhaisiin myötämielisiin tulkitsijoihin, vaikka kuvailikin ismiä "enempi kurinalaisuudeksi kuin positiiviseksi doktriiniksi". Hänelle vain tietoisuuden kulloinenkin sisältö kelpasi tiedon pohjaksi, minkäänlainen takamaailmojen tai luontoa koskevien odotusten tahi muiden spekulatioiden vaalinta ei ole oikeutettua.³⁸

Jamesin tahdon postuloima indeterminismi, kuten myös **C.S. Peircen** tieto-opillinen realismi voidaan nähdä vastineiksi Wrightin evolutionaarisesti innoituneelle ajattelulle³⁹. Peirce kytki nihilismin Kantilta perittyyn ongelmaan: paitsi että ulkoilmahavainnot voivat epäilyn alle, voi se pimentää myös "sen mitä

sisällämme liikkuu⁴⁰. Hän otti ismin osaksi filosofista systematiikkaa, idealistisen sensualismin oheen⁴¹.

Peirce teki siis nihilismistä teoreettisen arvioinnin kohteen, otti ikään kuin todesta **Fr. Schlegelin** lausuman 1800-luvun alun luennolta, jossa tämä oli hahmottanut idealismin ja realismin riitaa. Schlegelin mukaan kiistan molemmista ääripäistä ajaudutaan helposti nihilismiin. Hän kysyy, “eikö nihilismin tulisi luoda oma systeeminsä?”⁴²

1800-luvun jälkipuoliskolla villiintyneestä keskustelusta mainitsen enää yhden edustavan, totuuteen liittyvän tapauksen. 1878 lainaa Nietzsche kaima **Engels** berliiniläisdosentti **Eugen Dühringin** sanoja moraaliperiaatteiden ja “oikeiden totuuksien” muuttumattomuudesta, sijoittumisesta historian yläpuolelle.⁴³

Engels siteeraa edelleen: ”Jo sairaaloinen epäily itse on heikkousta eikä muuta kuin ilmaus *tyhjästä sekavuudesta*, joka aika ajoin hakee näennäistä tukeaa mitättömyytensä [*Nichtigkeit*] systemaattisesta tiedostamisesta.” Tämä “*kalvava skepsis*” ei Dühringin sanoin osu joihinkin epätosiin oppeihin, vaan “kääntyy vasten inhimillistä kykyä tietoiseen moraalisuuteen” edetäkseen “todelliseen ei-mihinkään, oikeastaan johonkin, joka on pahempaa kuin pelkkä nihilismi”. Dühringin mukaan erheiden ei pidä johtaa “periaatteettomaan mielivaltaan”, sillä järjellä on totuuden suhteen omat välttämättömyytensä.

Totuudet “ $2 \times 2 = 4$ ”, “kolmion kulmat ovat yhtä kuin kaksi suoraa kulmaa” ja “Pariisi on Ranskassa” Engels myöntää, muttei sulata Dühringin “pompöösejä” lausumia ja profeetallista ylevöintiä. Hän sanoo, että siinä missä muut kieltävät yksilöltä mahdollisuuden “viimeisen asteen lopulliseen totuuteen”, Dühring paheksuu moraalin haarniskaan pukeutuen. Tästä seuraa Engelsing mukaan kammo tyhjää sekavuutta, mitättömyyttä, kalvavaa, nihilismia pahempaa epäilyä, sekavaa kaaosta ja “muuta sellaisia rakastettavuuksia” kohtaan.

Tätä nihilismin särmää pääsee paitsi fundamentalismi-keskusteluun, myös kiistaan tieteellisen tiedon irtautumisesta estetiikan ja etiikan piiristä. Esimerkiksi Wienin piirin loogisessa empirismissä on nähty metafysiikan kritiikin ylilyönneistä aiheutuva nihilistinen viha kaikkea sitä kohtaan, joka ei sovi kunkin ajan tieteellisyyssnormeihin. Toisena nihilismin keskeisenä viitepisteinä toimii ranskalaiseksi kastettu niin ‘minän’ kuin ‘maailmankin’ käsitteitä välttely esimerkiksi ‘halun’ ja ‘tekstin’ hyväksi. Tässä on havaittu “totuuden nihilistinen kieltä”⁴⁴.

Koska nihilismitutkijat tapaavat pitää kohdettaan eritoten modernisuusongelmana⁴⁵, puuttuu tästä vielä ajan alkusoiton kuulostelu. **Descartes’in** työtä on tarkasteltu nihilismin valossa, vastauksena maallisen skeptisismiin, kuten **Montaignen** ajatuksiin. Kartesiolaisuudelle nimensä jättänyt filosofi tahtoi varmuudella tukkia epävarmuuden ammottavan syvänteen.⁴⁶

Toiminta

Nihilismi ei jää ahdistuneen sinkun päähän, vaan ulottaa otteensa yhteiselämään. Antiikin säilyneistä sanomisista avautuu näkökulma myös käytännöllisempään, yhteisönihilismin ongelmaan.

Räikein esimerkki lienee kyynikko **Diogeneen** kampanja kieltoja, lakeja, normeja ja estoja vastaan tabuja, kuten kannibalismia ja insestiä, rikkomalla.

Tätä siveellisen järjestyksen haurauden osoittamista jatkoivat myös varhaiset stoalaiset, kuten **Zenon**.⁴⁷

Platonin sofisteista sosiaalisimmin suuntautuneet **Kallikles** ja **Thrasymakhos** imetään myös nihilismiin eli “äärimmäiseen moraaliseen skeptisismiin, epäluottamukseen ihmiseen ja hänen mahdollisuuksiinsa”⁴⁸. Heitä esitellään “nietzscheläisinä sankareina”, jotka julistavat äärimmäistä egoismia⁴⁹. Toisaalta Platonin on nähty eritoten tämän kaksikon kautta, ja Nietzscheä ennakoiden, tunnistaneen nihilismin vaaran ja ryhtyneen kamppailuun sitä vastaan.⁵⁰

Markiisi de Sadessa saadaan ensiksi kuvattu, yleisten käyttäytymiskoodien ulkopuolella piehtarova nihilismin moderni tyyppi⁵¹. de Saden maisemista ylsi sana “nihilisti” ensi kerran yleisempään käyttöön. Ranskan vallankumouksen aikaan herjatuiksi tulivat ne, jotka eivät olleet sen paremmin revolutionin puolesta kuin sitä vastaan.⁵²

Ehkä painavampi kysymys muodostuu kuitenkin valistuksen suhteesta hyvään elämään ja oikeaan yhteisöön. Astukoon taas avajaksi Schlegel, nyt vuoden 1797 lastullaan: “Kaikki äly [*Witz*] tunkee nihilismiin”⁵³.

Nämä kaksi puolta summaa mainiosti ensimmäisenä hakuteoksena nihilismistä kertonut **L.M. Mercier’n** *Neologie ou Vocabulaire des mots nouveaux* (1801). Se vahvistaa välinpitämättömyyden tunnot: ei-minkään kannattaja (*nihil-, rienniste*) “ei usko mihinkään, ei kiinnostu mistään”. Se teroittaa järjen jalostuksen uhat: nykytyyppi on “hieno tuotos siitä pahasta filosofiasta, joka pöyhkeilee lihavassa *Dictionnaire encyclopédique*ssa. Miksi se meidät tahtoo tehdä? Nihilisteiksi!”⁵⁴

Mercier’n mukaan siis tieto, ennen muuta ensyklopedistien eli **Diderot’n**, **d’Alembert’n** ja kumppanien laajan linjan valistustyö, ajaa turmelemaan kielteisyyteen. Kysymykseksi näyttää nousevan nihilistiksi valistuneen toimijan huoneentaulu ja lukujärjestys: synkeilläkö nojatuolissa vai riehuako toreilla ja kaduilla?

Vastaavassa hengessä otti “nihilismin” käyttöön saksalaisella kielialueella teologisuuus **Franz von Baader**. Hän asetti edistyvän tieteen vasten kristillistä uskoa. Nihilismi murtaa alkuperäisen tiedon ja uskon ykseyden: se merkitsee älyn väärinkäyttöä uskonnon hajottamiseen. von Baader näki tässä valistuksen lieveilmiössä yhteiskunnan laitoksiin kohdistuvan halveksunnan. Nihilismi ajoi suvereneiksi yltäneitä yksilöitä hillittömyyteen.⁵⁵

Ismi yhdennettiin nopeasti valtiokoneiston alasajoa ja vallan hajotusta suosiviin varhaisanarkistisiin teorioihin (etenkin Proudhon), sekä yksilön luovaa pidäkkeettömyyttä rummuttaviin esityksiin (etenkin Stirner). Eräässä tähän liittyvässä riidassa **Thomas Huxley** irvi **Herbert Spencerin** valtiokäsitystä “hallinnolliseksi nihilismiksi”. Siinä ylin julkinen valta pesee kätensä yleisen onnellisuuden ylläpitämisestä⁵⁶.

Nihilismin eettis-poliittinen ulottuvuus todentui koko käsitteen historian puhutuimmassa tihentymässä, Venäjän nuoren älymystön nousussa ja radikalisoitumisessa 1860-luvulla. Uskonhuuruista patriarkaalisuutta vastaan nostettiin vulgaarimaterialistiset saksalaiset (**Büchner**, **Vogt**, **Moleschott**), utilitaristiset britit (**Mill**, **Bentham**) ja sosiologiset ranskalaiset (**Comte**). Kirjallinen perhesuhteiden erittely tarjosi väylän myös yhteiskunta- ja feministiseen kritiikkiin. Hengen loi kehitysoptimistinen usko tieteen tuomaan edistykseen.⁵⁷

“Nihilismistä” tuli kuitenkin äkkiä kaiken kumouk-

sellisuuden, arvattavasti äärimmäisimmän, terroristisen toiminnan nimi. Sanan popularisoinnista päävastuun kantavalle **Ivan Turgeneville** kerrottiin jo 1862, että Pietarissa puhjenneet levottomuudet lasketaan "sinun nihilistiesi" piikkiin⁵⁸.

Pari vuosikymmentä myöhemmin oli muu Eurooppa jo totutettu pelkäämään heikkoa Venäjää. 1880 ilmestyi *Quarterly Review*'ssa nimettömän kirjoittajan artikkeli Eurooppaa varjostavasta "slaavilaisesta uhasta". Se esitettiin paitsi panslavismina, myös egoistisena nihilisminä, joka tähtäsi yhteiskuntarauhan rapauttamiseen niin Venäjällä kuin sen ulkopuolellakin.⁵⁹

Samana vuonna **Oscar Wilde** mittaili näytelmässä *Vera, eli nihilistit* tsaarin kaatoa juonivien vapaustaitelijoiden kunniantuntoa ja toimintavalmiutta. Hän yritti irvailla naisen valinnalle rakkauden ja yleislevyyden välillä. Murharyhmään liittynyt sankaritar vuorosano: "On tullut aika tuhoa [annihilate] ja kostaa."⁶⁰

Dostojevskin romaanit näyttivät uuden ajattelun aitouden. Lännessä Dostojevski itse, kuten niin moni nihilismiä vastaan kampanjoinut, samastettiin kritiikkinsä kohteeseen. Saksalaisessa raportissa kirjailijan hautajaisista kuvataan tunnelmia poliittisen mielenosoituksen merkeissä. Dostojevski ei tarkkailijan mukaan ehkä itse ollut nihilisti, mutta hänen työnsä yhtä kaikki "sekoittavat älyn, myrkyttävät sydämen ja syöksevät nuoret pessimismiin ja apatiaan".⁶¹



"— Minä olen Piisamirotta, sanoi kurja olento heikolla äänellä. Eipä sillä että sillä olisi mitään merkitystä... Mutta teidän siltarakenteenne on hävittänyt kotini joentörmässä. Tietenkin — filosofin mielestä on täsmälleen yhdentekevää elääkö hän vai kuolee — mutta tämän vilustumisen jälkeen on epävarmaa kuinka minun käy... (...) Minun kotini oli vain kolo, mutta minä viihdyin siellä. Tosin filosofista on yhdentekevää viihtyykö hän vai ei — mutta se oli hyvä kolo joka tapauksessa."

Tove Jansson, *Muumipeikko ja pyrstötähti*, s. 21-22.

Taidanta

Esteettisen alueen nihilismi-keskustelu laahasi teoreettisen ja praktisen jäljessä. Vasta 1800-luvun ilmiöistä puhuttaessa on ismillä ollut käyttöä hyvän ja toden lisäksi myös kauniin yhteydessä. Voi karkeistaa, että nihilismi oli ensi vaiheissaan tietoisuusfilosofinen kysymys, jonka käytännöllisiä seuraamuksia toki pohdittiin moraalin ja uskonnon valossa⁶². Sitten se teki ylläköön kirjoituspöydiltä barrikadeille ja mestauslaivoille, käytännöllistyen kertaheitolla. Nytemmin se löytää kaikkein useimmin tiensä taidekritiikin sanastoon.

Nihilismin esteettisen keskustelun voi ajoittaa alkavaksi **Jean Paulin** teoksesta *Vorschule der Aesthetik* (1804). Jacobilainen Fichte-kritiikki suunnataan nyt taiteeseen: "Nihilisteiltä puuttuu aine ja siten elähdetty muoto; — ne leikkaavat toisensa epärunoudessa". Nihilismin, eritoten **Novalisin** idealismin, "epärunoutta" hän kuvaa kaikkeuden [das All] kielloksi ja siten suoritetuksi "vapaan pelitilan" varaamiseksi "ei-missään"⁶³.

Suoraan Jean Pauliin palautuen käytettiin "nihilismiä" myös 1836 Venäjällä kuvaamaan idealistista estetismiä⁶⁴. Tätä vastustamaan nousivat kolme keskeistä, nyt vuorostaan itse "nihilisteiksi" kutsuttua hahmoa, **Dobroljubov**, **Tshernyshevski** ja **Pisarev**. He vaativat taiteelta uudenlaista realismia ja samalla "kasvattavaa" sekä "hyödyllistä" antia⁶⁵.

Turgenev esitti sukupolvien törmäystä hahmottavan romaaninsa *Isät ja lapset* sankarin, skientisti Bazarovin kääntyväksi eteenpäin tähyävästä järkiperaisestä ja itsevarmasta haaveettomuudesta tunne-elämän karikolle haaksirikkoutuvaksi pessimistiksi. Tätä on voitu tarkastella schopenhauerilaisen nihilismin kautta: "Nihilismin fiktiivinen apostoli, Bazarov", uhraataan Turgenevin, "luojansa, nihilismin alttarilla."⁶⁶

Schopenhauerin buddhalaisvaikutteista ajattelua sitoo nihilismin estetiikkaan sen maailmasta vetäytyvä, elämään väsynyt, tahdon kieltävä resignaation perusteema. Tämä "nirwanismi" oli huomioitu jo aikalaisarvioissa⁶⁷. Se tuskin luonnehti Pietarin älymyyden henkeä, mutta Turgenevin ystävä **Pierre Mérimé** yleisti kuitenkin schopenhauerilaisuuden sikäläiseksi muodiksi⁶⁸.

Viimein yhdisti **Paul Bourget** teoksessaan *Essai de la psychologie contemporaine* (1885) "slaavilaisen nihilismin" ja "saksalaisen pessimismin" niihin "yksinäisiin ja omituisiin neurooseihin", joita ajan "latinalainen" henki ilmensi. Melankolia, disharmonia ja "universaali inho tämän maailman riittämättömyyksen edessä" leimasi Bourget'n mukaan **Baudelairen** dekadenssia, **Flaubertin** romantismia, **Renanin** diletantismia ja **Tainen** skientismia.⁶⁹

Sittemmin nihilismin estetiikan prototyypeiksi ovat vakiintuneet dadaismi, kuten **Tristan Tzaran** runonmuodostus sattumalta hatusta vedätettyjä sanoja yhdistelemällä⁷⁰, sekä eritoten **Beckettin** kehollistama absurdi teatteri⁷¹. Jos ensimmäisessä nihilismi hylkää taiteen tapakulttuurin ja normit, toisessa se merkitsee paitsi leikin ja lorun, myös lohdun loppua ja jäljelle jäävän puheen itseään hajottavaa merkitykse(tttömyyde)nmuodostumista.

Hegel

Kokoan nyt nihilismin ja totuuden kysymyksen kolmannen suurklassikon kautta. Hegel paitsi puhui jo jumalan kuolemasta, hän myös käsitteellisesti 'onnetoman tietoisuuden', mikä riittää erään kirjoittajan mukaan kiinnittämään häneen nihilismin taikinajuuren⁷². Toisaalta katsotaan Hegelin hahmottaneen modernin ihmistyyppin nihilistis-prometheuslaisen perustilanteen: vastuun vain omalle absoluuttiselle vapaudelleen. Tästä näkökulmasta vedetään suoraa viivaa Hegelistä anarkismiin.⁷³

Tiukempi kytkös saadaan kuitenkin nähdäkseni ajattelemalla Hegeliä yllä luonnostellussa kantilaisen nihilismikysymyksen valossa. **Ch. Weisse** syytti 1835 Hegeliä "kertakaikkisesta nihilismistä" sillä perusteella, että tämä kieltää jumalan olemassaolon persoonana asettaen yhä loogisen idean jumaluuden. Tällainen jumala on Weisselle "puhdas kategoria", jonka "yksittäiset hahmot kuuluvat sattumaan, siis ei-olevaan".⁷⁴

Hegel ei enää markkinoini suojakilpiä uhatulle kulttuurille. Hän hahmottaa 1802 esseessä "Glauben und Wissen", jossa hän Jacobiin liittyen mainitsee myös nihilismin, filosofian päätehtäväksi oppia tietämään 'absoluuttinen ei-mikään'. Sitten Hegel puhuu skeptisismistä, ja yhä filosofia-tieteen tehtävästä. Elämän ja käsitteen vastakohtaan ylityksestä tulee hänen päämaalinsa. On sanottu, että Hegelillä keskustelu "jo ensi vaiheessaan tulee ulottuvuuteen, jota tavanomainen kulttuurikritiikki ei tavoita". Hän ajatteli nihilismia "liittyen länsimaisen metafysiikan loppuun absoluutin itsetiedossa."⁷⁵

Lopuksi

Nihilismistä sanottiin siis jo yhtä ja toista, ennen kuin **Freud** alkoi suomaa "tieteellisiä nihilistejä" pelleilystä totuuden olemassaololla ja tieteen arvovallalla. Tai ennen kuin **Kristeva** arveli itseään psykoanalyysia nihilismin muodoksi.

Siitä puhuttiin, ennen kuin Heidegger puuttui perustavaan merkitysrakenteen ja sisällön eroon antiikin koko luonnon kätkemättömyyteen samastuvan totuuden ja sittemmän lausumien oikeellisuuteen, niiden ja olioiden väliseen vastaavuuteen nojaavan totuuskäsitteen välillä. Ja ennen kuin hän liitti tämän Nietzscheen, jossa nihilismi, totuuden ja olemisen olemuksen kohtalonkäännös, huipentui Heideggerin mukaan äärimmäiseen subjektin etusijaan yli luonnon kokonaisuuden.

Nihilismistä puhuttiin, ennen kuin Upsalassa ohjelmallistettiin 'arvonihilismi' totuusarvottomien lausumien reputtamiseksi, ennen kuin natsien nousu kuvattiin totuutta ideologisesti manipuloivan nihilismin vallankumouksena, ennen kuin vuorineuvos Krakström ärjyi **Spede**-filmissä leikkikalutehtailija Jim Kingille: "Sinä saakelin nihilisti olet vienyt minulta kaikki kaupat!" tai ennen kuin *Helsingin Sanomat* uutisoi nykynuorten nihilismistä 27.10.1991.

Nimike kestää sukupolvelta toiselle, 1860-luvun Venäjän *raznochintsy* -uusyhteiskuntaluokan nuorelta älymystöltä 90-lukulaisille nuorsuomalaisille⁷⁶. Viis termin osuvuudesta, kuuluuhan ei-minkään pohtimiseen sentään aina "lohtu jalona henkenä olemisesta"⁷⁷.

Nietzsche tunsikin Jean Paulin teoksen, Huxleyn pape-

rin, von Baaderin ajatuksia ainakin mutkan kautta, ja Dühringin filosofiaa hän verotti jo lähteellä. Hänellä oli yhteyksiä Venäjälle ja hän luki Mériméen ja Bourget'n tekstit sekä Turgenevin ja Dostojevskin töitä. Hän vertasi buddhalaisuutta anti-nihilistiseksi ajateltuihin elealaisuuteen, platonisiin ja kristinuskoon. Näissä hän näki tämän maailman nitistyvän nihilistisesti 'toden maailman' kustannuksella.

Tämä kaikki oli tärkeää nihilismin historianfilosofisen ja kulttuurisen tematisoinnin kannalta. Mutta ennen muuta Nietzsche jatkaa Kantin ja Hegelin linjalla käsitteellistäänsä ja kysyessään samalla tuon käsitteellistämisen rajoja ja merkitystä. Hänen käsitte-näkemyksensä, joka jo orasti edeltäjillä, ei enää tehnyt käsitteistä käsitteellistämättömän maailman vasta-kohtia.

Nietzsche näki varsinaisen nihilismin piilevän yrityksissä vastustaa sitä vain sitä vahvistamalla, tukkimalla kuitua hätävaleilla. Tuo railo repeää ennen kaikkea hahmottavan subjektin ja hahmottoman maailman välille. Nietzsche oli analyttisesti ottaen selvillä siitä, kuinka 'toden maailman' nihilismin vastustaminen helposti muuntuu sen yhtä dogmaattiseksi ja ennakkoletuksiltaan luvattomaksi peilikuvaksi. Sitä luultavasti täysin tajuamattaan, hän seuraa Hegeliä yrityksessä majoittaa nihilismi jotenkin omaan hankkeeseensa, ajatella sen läpi.

Nietzschen jäljiltä ismin tutkimus saattaa äityä tuskaisaksi supersuurpujotteluksi, mutta häneltä voi myös tavoittaa avaimen sen itseperintäsuuteen. Nihilismi vaatii aktiivista käsitteellistystä, rakentavaa ja purkavaa, sen erityinen voima suuntautuu käsitteellistykseen itseensä. Se yllyttää jäsentämään ja hahmotamaan, siinä missä myös halvaannuttaa näitä toimintoja. Se pakottaa kysymään hankkeen mahdollisuusehtoja, mieltä, arvoa, kehkeytymistä.

Miten uhka näyttäytyy nyt 200 vuotta Kantin ja 100 vuotta Nietzschen jälkeen? Ainakin **Luce Irigaraylle** sen piirteissä on tuttua patinaa. Hän paikantaa sen kupeille moninaisia tuho- ja hajaannusmuotoja, aikakauden sairauksia elävän toimijan sivuuttavasta teknoimperialismista uskonnollisuustaan.⁷⁸

Kantilainen filosofinen integraatio ei ole julkimuodissa, koska analyysi on turhan analyttista mantereelle ja manner kulkukelvoton analyysille. Silti voi virallisen marxismi-leninisin kaaduttua nähdä koko pohjoisen yhtenä filosofisen talouden alueena, joka harvoin tullaa mitään eteläisiltä rajoiltaan. Osuvasti saa japanilainen **Kenji Nishitani** kerätä kunnian heideggerilaisen Nietzsche- ja nihilismi-luennan yhdistämisestä buddhalaiseen ajatteluun⁷⁹.

Kant puhui rauhasta, Nietzsche sodasta, kumpikin kansallisten intressien lyhytnäköisyyttä vastaan. Euroopan yhdyntymisen tapahtuu yhä Kantin tavoin eiminkään, nyt tämän vuosisadan pahuuden, poispyykimiseksi oikeudellisin säännöksin. Vai onko tässä sen anti-nihilistisyydessä mitään Nietzschen tapaista eiminkään läpiajattelua, kun se nihilistisesti vähät välittää etelästä tai kun se ei pidä Bosniaa minään?

Karl Jaspers tulee kuvanneeksi jotakin kyytyttömyydestämme ajatella kulttuurimme ajallis-paikallista kokonaisuutta yhdeksi yritykseksi joidenkin vaihtoehtoisten joukossa, kirjoittaessaan, että nihilismi "ajatellun ja kokemuksen muotona, totuuden testinä" on välttämätön historiallisen perinnön omaksumisessa. Se on "yhtä vanha kuin filosofia".⁸⁰

Totuuden projekti luonnon, jumalan, ulkomaailman, uskomuksen ja todellisuuden välisen vastaavuuden tai olemisen paljastumisen eri muodoissa on osoittautunut valtavan kulttuurisen momentin lähteeksi. Nihilismi on seurannut, ajankohtaisena puheenpartena tai jälkikäiteistulkinnan avaintermiinä, sen jokaista uomaa tiedon merelle ja tietämättömyyden rantaviivalle. Käsitekaksikkoon tarttuminen lupaa otteen tärkeimmistä filosofeista, keskeisimmistä osista filosofista ajattelua ja olennaisimmista historian tapahtumista. Hyvällä onnella saa tuntuman myös kysymykseen siitä, ovatko tärkeimpinä pidetyt filosofit, keskeisimmiksi nähdyt osat filosofiaa ja olennaisimmiksi ajatellut historian tapahtumat vieneet katsetta loitolle jostakin tähdellisemmästä. Onko katsottu yli, arvioitu ali, puhuttu ohi, kuljettu harhaan, onko kaikki nämä vuodet pidetty silmällä vallan vääriä asioita?

Vääriä? Epätosiako siis?

Viitteet:

0. Kant, I.: *Ikuseen rauhaan* (Zum ewigen Frieden, 1795), suom. J. Tuomikoski - . 3.p. Karisto, Hämeenlinna 1989, 12, 13.
 1. Kant, I.: *Siveysopilliset pääteokset* (Grundlegung der Metaphysik der Sitten / Kritik der praktischen Vernunft, 1788), suom. J.E. Salomaa 1928. 2. p. WSOY, Helsinki 1990, 324-6.
 2. Ks. *Ordbok över svenska språket*. Svenska Akademien/Lindstedts Universitet-Bokhandel, Lund 1949: nihilismen.
 3. Ks. Pöggeler, Otto: "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion", *Man and World*, Vol. 3/1970, No. 3-4, 1970, 163-99, 186-9.
 4. Ks. Bröcker, Walter: "Der europäische Nihilismus und die kantische Philosophie", *Studium Generale*, Jg. 7, H. 9, 1954, 545-54.
 5. Ks. Pöggeler mas. 189-90.
 6. Gadamer, H.-G.: "Kant und die Gottesfrage" (1941), *Gesammelte Werke*, Bd. 4, 1987, 3-22.
 7. Jacobi, F.H.: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (1815), *Werke*, Hg. F. Roth & F. Köppen. Nachdr. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. Bd. II, 19.
 8. Fin de siècle: 1800-luvun loppu, etenkin sen taiteen elämään väsynyt, hienosteleva suuntaus
 9. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), Hg. G. Colli & M. Montinari. de Gruyter, Berlin 1972- , III/3, 188-9.
 10. KGB III/5, 278-9, 27.3.1888.
 11. "das die obersten Werthen sich entwerthen". N 9 [35], KGW VIII/2, 14. Käännän tietien tahtoen kömpelösti. Säilytän poisto(ent)-etuliitteen, koska Nietzschellä on liuta sama-alkuisia termejä, ja teon refleksiivisyyden eli itseensä kohdistuvuuden (sich), minkä oikeutuksesta kerron alla.)
 12. *Götzen-Dämmerung* 4, KGW VI/3, 74-5.
 13. N 9 [35], KGW VIII/2, 14, 15.
 14. N 9 [41], KGW VIII/2, 18.
 15. *adequatio et intellectus rei*.
 16. *Jenseits von Gut und Böse* 10, KGW VI/2, 17.
 17. Antonopoulos, Constantin: "Neither-Nor' Statements and 'Neither-Nor' States", *History and Philosophy of Logic*, Vol. 14, No. 2, 1993, 183-200, erit. 192, 197-8.
 18. Devine, P.E.: *Relativism, Nihilism, and God*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989, 56.
 19. Ks. viite 14.
 20. Vrt. Putnam, Hilary: *The Many Faces of Realism*. Open Court, LaSalle 1987, 29-30, jossa Nietzschen panos huomioidaan.
 21. Vattimo, G.: "Éloge de la pensée faible", F. Ewaldin haastattelussa, *magazine littéraire* juillet-août 1990 (Le nihilisme), 20-4; vrt. *La fin de la modernité. Nihilisme et*
- hermeneutique dans la culture post-moderne (La fine della modernità. Nichilismo e ermeneutica nella cultura post-moderna, 1985), tr. C. Alunni. Seuil, Paris 1987, 169-85. Ks. myös Severino, Emanuele: *Oltre il linguaggio*. Adelphi, Milano 1992, 77, "kaiken nykyfilosofian yhtymäkohdasta" eli muuttumattomuuksien, kuten fundamentin, tuhosta.
 22. Ks. Goldman mts. 70.
 23. Ks. Müller-Lauter, Wolfgang: "Nihilismus". Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & co, Basel 1984. Vrt. Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy I*. Cambridge University Press, Cambridge 1922, 138-45.
 24. Esim. *Dizionario ecclesiastico*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1955; *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, Hg. H. Brunotte & O. Weber. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, (1957), ed. F.L. Cross & E.A. Livingstone. 2nd ed. Oxford University Press, Oxford 1985.
 25. Ks. Riedel, Martin: "Nihilismus". Teoksessa *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hg. O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck. Klett-Cotta, Stuttgart 1978; Gawoll, Hans-Jürgen: *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. [Spekulation und Erfahrung; II/9] Frommann-Holzboog, Tübingen 1989, 13-4.
 26. Dittrich, Ottmar: *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis Gegenwart III*. Meiner, Leipzig 1926, 175, 274.
 27. Ks. Charron, William C. & Doyle, John P.: "On the Self-Refuting Statement "There is no Truth": A Medieval Treatment", *Vivarium*, Vol. XXXI, No. 2, 1993, 241-66, erit. 241, 246.
 28. Anders, Günther: *Die Antiquiertheit der Menschen I* (1956). Beck, München 1987, 296-315.
 29. Esim. Lauth, Reinhard: "Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen philosophie der Gegenwart. Sartre und Polin", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. X, H. 2, 1956, 244-78, 244, 260.
 30. Ks. Cupitt, Don: *Creation out of Nothing*. SCM Press/Trinity Press International, London 1990.
 31. Ks. Riedel ma.; Gawoll mts. 14-5.
 32. Ks. Freeman, Kathleen: *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragments der Vorsokratiker*. 3rd ed. Basil Blackwell, Oxford 1946, 328, 353.
 33. Ks. Unger, P.: "Skepticism and Nihilism", *Noûs*, Vol. 14, No. 4, 1980, 517-45, 517-8.
 34. Ks. Onfray, Michel: "Le marteau d'Héphaïstos", *magazine littéraire* juillet-août 1990 (Le nihilisme), 30-3.
 35. Ks. Jacobi, F.H.: "Jacobi an Fichte" (1799), *Werke*, Bd. III. (ks. viite 9). Vrt. Fichtestä nihilismin kannalta Vortriede, Werner: "Das nihilistische Geburtstagskind", *Merkur* Bd. XVII, 1963, 1117-8.
 36. Ks. Rothenstreich, Nathan: "On Nihilism — Hamilton's Contribution", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 62, H. 1, 46-57, 48, 50-4.
 37. Hamilton, W. Sir: "Supplementary Dissertations or Excursive Notes, Critical and Historical. Note A: On the Philosophy of Common Sense or Our Primary Beliefs Considered as the Ultimate Criterion of Truth" (1846). Teoksessa Reid, Thomas: *Philosophical Works*, ed. Sir W. Hamilton. Nachdr. Olms, Hildesheim 1967.
 38. Ks. Frankel, Charles: "Chauncey Wright 1830-1875". Teoksessa *The Golden Age of American Philosophy*, ed. C. Frankel. Braziller, New York 1960, 20-22.
 39. Ks. Kuklick, Bruce: *The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts 1860-1930*. 2nd pr. Yale University Press, New Haven 1979, 77-8.
 40. Peirce, C.S.: "Notes on the Question of the Existence of an External World" (n. 1890) [Paragraphs 37-8 in *Principles of Philosophy*]. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorn & P. Weiss, Vol. I. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1931, 17.
 41. Peirce, C.S.: "Lectures of Pragmatism. March 26 - May 17,

- 1903 in Cambridge, Mass.” {Book I in *Pragmatism and Pragmaticism*}, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne & P. Weiss, Vol. V. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1934, 52-3.
42. Ks. Riedel ma.
43. Engels, F.: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie. Politische Oekonomie. Sozialismus. (1878), *MEGAI/27*. Dietz, Berlin 1988, 286-8, 291.
44. Merquior, J.M.: *Western Marxism*. Paladin, Glasgow 1986, 136. Vrt. Barrett mts. 130-1.
45. Ks. erit. Vercellino, Federico: *Introduzione a il nichilismo*. Laterza, Bari 1992, 10-12.
46. Ks. Redner, Harry: *The Ends of Philosophy. An Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*. Croom Helm, London 1986, 251.
47. Ks. Onfray ma.
48. Ks. Popper, K.R.: *Open Society and Its Enemies I* (1945). 5th ed. Routledge, London 1991, 72, 116-8.
49. Koyré, Alexandre: *Discovering Plato* (- , 1945), trans. L. Cohen Rosenfield. Columbia University Press, New York 1956, 61, 67, 104.
50. Ks. von Kloch-Kornitz, Peter: “Der “Gorgias” Platons und die Philosophie Friedrich Nietzsches”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XVII, H. 4, 1963, 586-603, erit. 586, 595.
51. Ks. Levin, Hjärdis: *Testiklarnas herravälde. Sexualmoralens historia*. Akdemilitteratur, Värnamo 1986, 217.
52. Ewald, Francois: “Histoire du mot”, *magazine littéraire* juillet-août 1990 (Le nihilisme), 18-9.
53. Ks. Riedel ma.
54. Ks. Goudsblom, Johan: *Nihilism and Culture* (Nihilisme en Cultur, 1960), trans. S. Mennell et al. Basil Blackwell, Oxford 1980, 3.
55. Ks. Doehring, Johannes: “Nihilismus”. Teoksessa *Evangelisches Soziallexikon*, Hg. F. Karrenberg. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1954.
56. Ks. Wiltshire, David: *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*. Oxford University Press, Oxford 1978, 183-5.
57. Ks. Stites, Richard: *The Women’s Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*. Princeton University Press, Princeton 1978; Walicki, Andrzej: *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (Rosyjska filozofia i mysl społeczna od oświecenia do marksizmu, 1973), trans. H. Andrews-Rusiecka. Clarendon Press, New York 1988.
58. Turgenev, I.S.: *Turgenev’s Literary Reminiscences and Autobiographical Fragments* (laina 1868-9), trans. D. Magarshack. Faber and Faber, London 1958, 168-9.
59. Ks. Tyrras, Nicholas: “On Dostoevskij’s Funeral”, *Slavic and East European Journal*, Vol. 30, No. 2, 1986, 271-7, 271.
60. Wilde, O.: Vera, or the Nihilists. A Drama in a Prologue and Four Acts (1880), *The Complete Plays, Poems, Novels and Stories of Oscar Wilde*. Magpie, London 1993, 632-73, 640.
61. Ks. Tyrras mas. 272.
62. Vrt. Vercellino mts. 8.
63. J.P.: *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, I/ 11. Böhlhaus, Weimar 1935, 34, 22, 25.
64. Ks. Goerd, W.: “Nihilismus”. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. J. Ritter. Schwabe & co., Basel 1984.
65. Ks. Goerd, W.: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Alber, Freiburg/München 1984, erit. 257-8.
66. Woodward, James B.: “Aut Caesar aut nihil: the ‘War of Wills’ in Turgenev’s *Ottsy i deti*”, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 64, No. 2, 1986, 161-88, 164-6.
67. Ks. Pöggeler, O.: ““Nihilist” und “Nihilismus””, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XIX, 1975, 197-210, 202.
68. Ks. Kuhn, Elisabeth: “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs” (1982), *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, 253-78.
69. Ks. Ewald ma.
70. Esim. Ruin, Hans: *I konstens brännspegel. Från impressionismens konst till diktaturenas*. Schildt, Helsingfors 1949, 162; Sarajas, Annamari: “Orfeus nukkuu. Ranskan nuorinta lyriikkaa” (1949). Teoksessa *Orfeus nukkuu. Tutkielmia kirjallisuudesta*. WSOY, Helsinki 1980, 19-37, 26-7; Sedlmayr, Hans: *Modernin taiteen vallankumous* (Die Revolution der modernen Kunst, 1955), suom. M.L. Wegelius. WSOY, Helsinki 1968, 56.
71. Esim. Franzen, Erich: “Poetisierung des Nichts. Wege des modernen Dramas”, *Merkur*, Bd. XV, 1961, 734-49, 748; Derrida, Jacques: *L’écriture et la différence* (1967). Seuil, Paris 1979, 358; Derrida, Jacques: ““This Strange Institution Called Literature””, D. Attridgeen haastattelussa (1989), trans. G. Bennington & R. Bowlby. Teoksessa *Acts of Literature*, ed. D. Attridge. Routledge, New York 1992, 33-75, 60-1.
72. Wein, Hermann: “Zur Rechtfertigung des Nihilismus”, *Merkur*, Bd. XVII, 821-33, 821.
73. Ks. Anwander, Anton: *Wörterbuch der Religion*. 2. Aufl. Echter-Verlag, Würzburg 1962: Nihilismus.
74. Weisse, Ch.: *Grundzüge der Metaphysik*. Perthes, Hamburg 1835, 462-3.
75. Pöggeler 1970, 165-76, 181.
76. Tapaninen, Jaakko: “Nihilistipolven ideologi”, A. Sundbergin haastattelussa, *Helsingin Sanomat* 20.2.1994.
77. Eco, Umberto: *Apocalittici e integrati* (1964). Tascabili Bompiani, Milano 1982, 361.
78. Irigaray, L.: *Ethique de la différence sexuelle*. Minuit, Paris 1984, 13.
79. Nishitani, Kenji: *The Self-Overcoming of Nihilism* (Nihirizumu, 1949), trans. G. Parkes & S. Aihara. State University of New York Press, Albany 1990.
80. Jaspers, K.: “Die Philosophie der Zukunft” (1947). Teoksessa *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, Hg. H. Saner. DTV, Nördlingen 1980, 173.

Kätilöt kilpasilla

nin & näin arvioi uudet filosofian oppikirjat

Käymme seuraavassa läpi kaikki kahdeksan uutta oppikirjaa, joita kustantamot nyt tarjoavat lukion pakollisille filosofian kursseille. Johdannoksi perustelemme lyhyesti, miksi olemme nostaneet oppikirjojen arvostelun lehdessä näin keskeiseksi.

Oikeastaan syytä voi nähdä useitakin. Kun suomalaista filosofiaa julkaistaan yleensä harvaksen ja silloinkin usein rajatun kohdeyleisön saavuttavissa laitossarjoissa, erottuvat oppikirjat joukosta sekä lukuisuudellaan että potentiaalisen yleisönsä laajuudella. Tällöin sekä niiden julkisuusarvo että taloudellinen merkitys kustantajille ja kirjoittajille itselleen on melkoinen. On kuitenkin nähtävissä vieläkin perustavimpia tekijöitä kirjojen merkitystä arvioitaessa. Nostamme tässä esiin niistä kaksi.

Kun filosofia nyt rynnistää lukio-opetukseen laajalla rintamalla, on selvää, että kustantajien reaktioilla on kauaskantoiset seurauksensa. Varovastikin arvioituna nämä kirjat tulevat osaltaan määrittelemään tulevien ikäluokkien käsitystä filosofiasta pitkälle eteenpäin. Jokainen ymmärtää, ettei ole lainkaan yhdentekevää sen paremmin akateemisen maailman kuin yleisen kulttuurielämänsä kannalta, millainen käsitys filosofiasta nykyisille ja tuleville lukiolaisille muodostuu. Tätä konseptiota ei toki muodosteta yksin kirjojen perusteella, mutta on selvää, että niiden merkitys korostuu, kun toisaalta lukiofilosofian aikaisempi opetusperinne on Suomessa hyvin ohut ja toisaalta opetushallitus on luopunut kaikkia kouluja koskevasta, yhteisistä opetussuunnitelmista. Opettajalla on oltava huomattavan laaja filosofis-pedagoginen sivistys, jotta hän kykenisi itse rakentamaan oppiaineestaan tasapainoisen kokonaisuuden, ja tämän sivistyksen mahdollisia puutteita tullaan taatusti paikkaamaan paljolti näihin uusiin oppikirjoihin tukeutuen.

Toinen oppikirjojen merkitystä perustavista seikoista on se, että Suomessa kurssikirjoja ovat olleet kirjoittamassa useat maamme vaikutusvaltaisimmista filosofeista — toisin kuin maissa, jossa filosofian kouluopetuksen perinteet ovat pidemmät. Teoksia lukiessa huomaa pian, että oppikirjan muoto on sekä vaativa että varsin paljastava. Oppikirjat ovat lukijoilleen usein ensimmäisiä filosofiaan johdattavia teoksia, joissa pyritään samalla antamaan kokonaiskuva filosofian kentästä ja filosofisista lähestymistavoista. Tällöin myös kirjoittajat joutuvat valottamaan omaa käsitystään filosofiasta paljon armottomammin ja kirikkaammin kuin monissa oman tutkimuskohteensa rajattuun maailmaan jäävissä teksteissään. Jos lukiofilosofian oppikirjat tulevat jatkossa määrittämään sitä, minkälainen käsitys filosofiasta koulunuorisolle siirtyy, paljastavat ne samalla myös sitä, mikä nykyisen filosofisen eliitin oma filosofiakonseptio on. Nämä kaksi nivoutuvat samalla erottamattomasti yhteen, pyrkiihän jokainen kirjoittaja välittämään eteenpäin itse parhaaksi näkemänsä Filosofian. Katsomuksellisuus paistaa vääjäämättä läpi filosofiaassa, haluttiinpa sitä tai ei.

Edellä esitettyä tematiikkaa lukijan on syytä pohtia oppikirjoihin tutustuessaan (myös tämän arvostelun yhteydessä), samoin kuin sitä, ovatko kaikki kirjoituspuuhiin ryhtyneet filosofit oivaltaneet tekstinsä painoarvon ja suhtautuneet tehtäväänsä tämän edellyttämällä tavalla.

n & n työryhmä:

Vesa Jaaksi
Kimmo Jylhämo
Samuli Kaarre
Reijo Kupiainen
Mikko Lahtinen
Mika Saranpää
Tuukka Tomperi
Tommi Wallenius

**Tapio Ahokallio & Matti Tiilikainen,
Filosofia prima**

Filosofia prima on joukon tuntemattomimpien tekijöiden **Tapio Ahokallion** ja **Matti Tiilikaisen** käsialaa. Ahokallio on ollut kuitenkin mukana tekemässä filosofian oppikirjaa aiemminkin. Hän on laatinut kysymykset, kaaviot ja päälukujen johdannot Kirjapajan edelliseen filosofian oppikirjaan (**Juha Teräväinen, Johdatus filosofiaan**).

Ahokallio ja Tiilikainen ovat jakaneet kirjansa yhdeksään päälukuun, joista suurin osa käsittelee eri aikakausien filosofiaa: antiikin Kreikasta kuljetaan keskiajan ja valistuksen kautta aina 1900-luvulle saakka. Tekijät ilmoittavatkin saatesanoissaan, että kirja on historiallis-temaattinen. Antiikin maailmankuvista siirrytään keskiajan jumalkuviin, uuden ajan ihmiskuviin ja valistusajan tietoteoreettisiin pohdiskeluihin, 1800-luvun kehitysajatteluun ja lopuksi 1900-luvun filosofian pääsuuntauksiin. Ennen tätä historiallista matkaa on kysytty ”mitä filosofia on”, ja matkan jälkeen kysytään ”mitä muuta filosofia on”. *Primassa* keskitytään metafysiikan, tietoteorian ja teologian ongelmiin — etiikka ja estetiikka saavat luvan olla tätä ”muuta”. Toisaalta vaikka *Priman* etiikkaa koskeva osuus onkin suppea, nostetaan siinä esille kaksi muissa kirjoissa vähälle huomiolle jäänyttä aihetta — ihmisoikeudet ja ympäristöetiikka.

Prima sisältää aineistoa filosofian pakollista kurssia varten ja tarjoaa virikkeitä myös syventävien kurssien suunnittelemiseksi ja toteuttamiseksi. *Priman* jokainen luku jakaantuu ”perustietoon” ja ”lisätietoon”. Lukuja seuraavat kysymykset ja pohdintatehtävät. ”Lisätiedossa” esitellään historian suuria ajattelijoita. Mukaan

on otettu muissa kirjoissa vähälle huomiolle jääneitä filosofeja, kuten **Pierre Abelard**, **Mestari Eckhart** ja **Niccolò Machiavelli**. Filosofien esittelyt ovat varsin yllätyksellisiä, sillä ne toistavat filosofian historian yleisesityksistä tuttuja tulkintoja. Historiallisten tekijöiden suhdetta filosofiaan ei tässäkään kirjassa juuri käsitellä.

Muutamilta filosofeilta on otettu esittelyn oheen joitakin sitaatteja, joita on kuitenkin vaikea ymmärtää sellaisenaan. Sitaatit on myös usein valittu tarkoitushakuisesti tukemaan tekijöiden ongelmallisia tulkintoja. Lisäksi sitaatit luovat filosofiasta kuvan pelkkänä kokoelmana nokkelia aforismeja.

Prima on esitystavaltaan innoton ja perin oppikirjainen. Filosofisten ongelmien käsittely on sujuvaa mutta samalla pirstaleista ja pinnallisen kuvailevaa. *Prima* jää ulkokohtaiseksi faktakokoelmaksi, joka ei onnistu kytkemään filosofiaa oppilaiden elämään.

Aiheineen ja väreineen *Priman* kuvitus muistuttaa uskonnon oppikirjaa ja luo näin filosofialle hurskasta ja ylevää ilmettä. Täpäntyyppinen kuvitus ja ulkoasu omalta osaltaan vahvistavat kirjan ongelmallisen läheistä suhdetta uskonnon ja filosofian välillä.

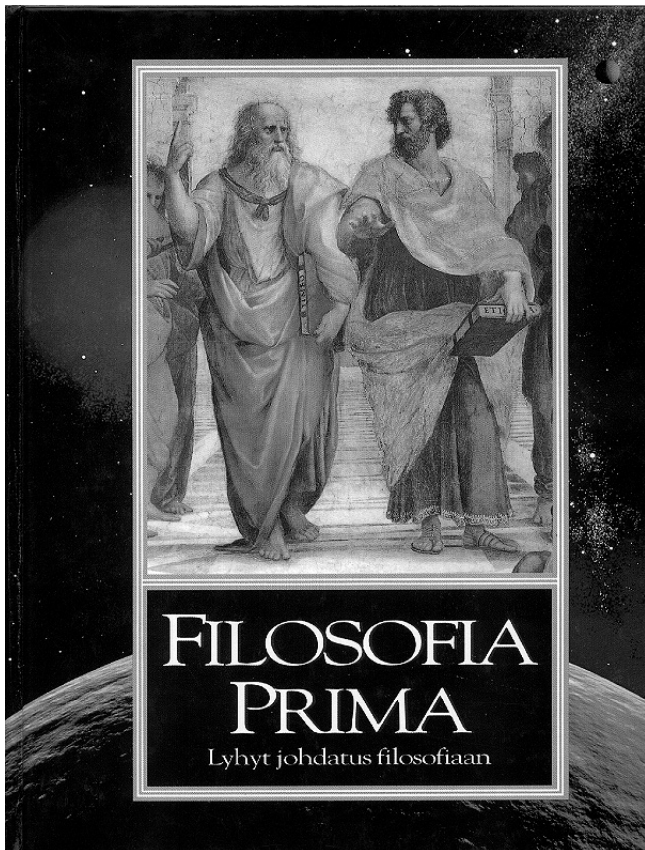
Kirjan sanasto on yksinkertaisen selkeä. Se myös selvittää filosofisen termistön kreikan- ja latinankielistä alkuperää. *Priman* muita lisävarusteita ovat mittava suomenkielisen filosofisen kirjallisuuden luettelo, lukion filosofian opetussuunnitelma sekä liite ”Virikkeitä filosofian syventäviin kursseihin”. Erikoisuutena mukana on filosofisten suuntausten historiallinen kaavio, jollaisen olisi mielellään löytänyt muistakin oppikirjoista. Kaaviossa on kuitenkin yksi kuuden pisteen virhe, joka käy ilmi myös sanastosta: Tekijät ovat sekoittaneet fenomenalismiin ja fenomenologiaan.

**Timo Airaksinen & Anssi Kuusela,
Lukion Filosofia**

Timo Airaksisen ja **Anssi Kuuselan** *Lukion filosofia* jakautuu neljään päälukuun: etiikka, yhteiskuntafilosofia, tieto-oppi sekä taiteen ja estetiikan maailma. Yksittäiset filosofit esitellään omilla sivuillaan muun tekstin ohessa. Filosofian historialliset ainekset sisältyvät vain näihin lyhyihin esittelyihin sekä viittauksiin varsinaisessa tekstissä. Nämä esittelyt ovat täysin irrallisia ja ikään kuin pakollista täytettä suhteessa kirjan muuhun antiin. Kirjoittajien lähestymistapa on täysin epähistoriallinen, eikä *Lukion filosofia* onnistu kovinkaan hyvin tarkastelemaan ”havainnollisesti ja ajanmukaisesti jokaisen yleissivistykseen kuuluvia filosofian peruskysymyksiä”, vaikka näin takakannessa luvataankin.

Kirjan lopussa on suppea ja valikoiva filosofihakemisto, käsitteihakemisto sekä erityisen suppea kirjallisuusesittely. Hauskaksi tarkoitettu filosofeja esittelevä kuvitus on kuin *Valituista Paloista*. Onneksi kuvitus muuttuu taidetta ja estetiikkaa koskevassa luvussa. Tämän luvun kuvateksteissä pohditaan kauneutta, rumuutta ja taidetta yleensä. Miksi vain tässä luvussa on tekstiä tukevaa kuvitusta? Ilmeisesti kuvat ja taide eivät tekijöiden mielestä kuulu etiikan ja tietoteorian maailmaan.

Tapa aloittaa oppikirja etiikasta on erinomainen, sillä etiikkahan on se filosofian alue, joka koskee lähimmin





ihmisten arkipäivää, ja josta ihmiset nykyään ovat erityisen kiinnostuneita. Toisaalta etiikka nähdään nykyään usein myös ns. ensimmäisenä filosofiana, kohtana, josta kaikki filosofia alkaa. Valitettavasti Airaksinen ja Kuusela eivät kuitenkaan tartu tähän monien nykyfilosofian asettamaan haasteeseen etiikan keskeisyydestä, vaan tyytyvät luettelemaan tärkeinä pitämiään etiikan ajatussuuntia ja jopa sortuvat täysin kritiikittömään moralismiin.

Lukion filosofia palaa 40-50 -luvun kasvatuskulttuuriin. Kirja antaa yhtäällä hyvän käytöksen ohjeita, joita on höystetty etiikan teorioiden käsitteillä: "Bussi- tai ruokajonossa minulla ei ole oikeutta etuilla, koska silloin katsoisin, että minulla on etuoikeus mennä bussiin tai saada ruokaa" (s. 29). Toisaalla mennään silkan moralismin puolelle ilman mitään etiikan käsitteitä: "Esimerkiksi naisen ahdistelun tekee kuitenkin moraalittomaksi se, että naiset eivät heikompana osapuolena kykene pidättelemään miestä" (s. 30).

Lukion filosofiaa leimaa yksilöliberalistinen näkemys todellisuudesta ja tämä tuodaan myös kiertelemättä esille. Liberalismi tarkoittaa tässä muun muassa sitä, että klassinen Jumalan laki, jonka edessä hyveellisen ihmisen oli aiemmin polvistuttava, on nyt korvattu markkinoiden lailla. Jumalan sana, jota kouluissa takavuosisikymmeninä pöntättiin, on nyt markkinoiden sanaa. Tämä näkyy mm. seuraavasta kirjan argumentista: "Jotkut ihmiset ovat yritteliäämpiä ja kyvykkäämpiä kuin muut, ja he ansaitsevat tämän takia enemmän" (s. 54). Tuloerot ovat siis oikeutetut kyvykkyyden mukaan, mutta tekijät eivät sanallakaan puutu siihen, kuka kyvykkyyden arvottaa, ja missä mielessä siivoojan kyvykkyys on erilaista kuin filosofian professorin?

Ilmeisesti markkinat itsestään selvästi määrittävät kyvykkyyden. Jotkut argumentit ovat tältä osin lähes käsittämättömiä: "Oikeudenmukaisuuden määritelmän mukaisessa tehokkaassa yhteiskunnassa kirjat ovat niin kalliita, että niitä on juuri ja juuri varaa ostaa tositarpeeseen" (s. 56).

Kirjan luvut muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden liberalistisesta ihanteesta, joka nykyään on kovin muodikasta. Myös tieto-oppi noudattaa samaa liberalistista linjaa lähentyen klassisen positivismin kantoja. Tekijöiden mielestä ihmisen ensisijainen suhde maailmaan on tietosuhde, jossa erityisesti tiede tuottaa tosia todellisuutta koskevia väitelauseita. Väitelauseet kootaan yhtenäiseksi maailmankuvaksi, joista yksinkertaisin on paras. Osaltaan tekijöiden käsitys kuvaa sitä, miten he näkevät etiikan täysin erillisenä alueena, joka ei liity mm. tietosuhteeseemme.

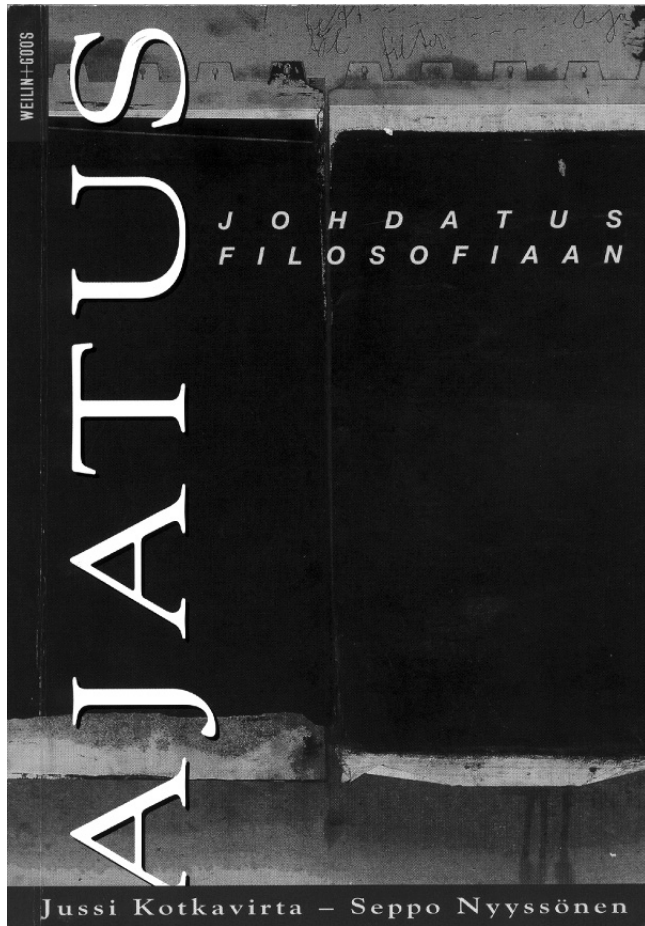
Kokonaisvaikutelmaksi jää, että *Lukion filosofia* on tehty suurella kiireellä sen enempää miettimättä lukiolaisen elämää ja koulun tarpeita. Kirja myös aliarvioi pahasti lukiolaisen eettisen pohdiskelun monivaihtaisuutta sortumalla hypoteettisiin ongelmiin, jotka koskevat vain etiikan teorioita. Samoin on hämmästyttävää, että vaikka tekijät suhtautuvat liberalistisella vapaamielisyydellä taiteen ja estetiikan muutoksiin, he käsittelevät vain ns. korkeakulttuuriin kuuluvaa taidetta installaatioista postmoderniin taiteeseen, mutta eivät sano mitään siitä, mikä monelle lukiolaiselle on läheisintä: mediat, rockmusiikki, viihde yms. Liberalistis-sävytteisestä kokonaisuudestaan huolimatta kirja jää hajanaiseksi, osin käsittämättömäksi ja epäkrittiseksi. On sääli, että professoritason oppikirjassa suhtaudutaan ylimielisesti lukiolaisten ajatteluun.

Jussi Kotkavirta & Seppo Nyyssönen, Ajatus: Johdatus filosofiaan

Ajatuksen tekijäkaksikosta **Jussi Kotkavirta** on vartannut lähinnä kirjan filosofisesta sisällöstä, kun taas **Seppo Nyyssönen** on muokannut tekstiä koulukäyttöön sopivaksi ja kirjoittanut filosofian suuria hahmoja käsittelevät tietoruudut. Kotkavirta ja Nyyssönen ovat valistuksen hengessä lähteneet tekemään perinteistä oppikirjaa ja onnistuneet tavoitteessaan hyvin. Kirjan ulkoasu henkii perinteisyyttä, mutta se onnistuu tuttuudessaan ja turvallisuudessaan herättämään mielenkiintoa ja innostusta. Taitto on selkeä, miellyttävä ja pääasiassa nykytaiteen piiristä valitut kuvat ovat vaikuttavia. Vaikka kuvat eivät aina selkeästi tekstiä tuekaan, niissä on filosofista latausta. Ainoana koko joukosta tässä kirjassa on harkittu ja samalla onnistunut kuvitus.

Aluksi kirjassa kartoitetaan kysymystä "mitä filosofia on" ja käsitellään valaisevasti filosofian suhdetta tieteisiin, kirjallisuuteen ja uskontoon. Seuraavaksi käsitellään "ongelmia" oleminen (metafysiikka), tietäminen (tietoteoriaa), hyvin eläminen (etiikkaa) ja ihminen. Kirjan loppuun Kotkavirta on suomentanut **Immanuel Kantin** artikkelin "Mitä on suunnistautuminen ajattelussa?".

Ensimmäisellä aukeamalla kirjoittajat määrittelevät Kantia seuraten, että filosofia on ajatuksellista orientoitumista eli suunnistautumista. Tämä lähtökohta on maanläheinen ja selkeä. Kotkavirta ja Nyyssönen eivät



lankea liialliseen saneluun, yksinkertaistuksiin tai loputtomaan käsitteiden pyörittelyyn. *Ajatus* on sujuvaa ja yksinkertaista, mutta filosofian erityislaadun ja ongelmat säilyttävää tekstiä. Tekijät eivät julista tai kiihkoile, mutta eivät toisaalta kadota innostustaan.

Toisin kuin monista muista uusista filosofian oppikirjoista *Ajatuksesta* ei juurikaan löydä latteita tulkintoja filosofian historiasta. Tekijät esittelevät myös nykyajan filosofiaa asiantuntevasti ja laajasti. Kiitettävien ominaisuuksien alta pilkistää kuitenkin kuivahko ja varovainen akateemisuus. Kotkavirta ja Nyysönen kasvattavat nuoria valistavassa hengessä, mutta kasvattavatko he kriittisiä muutoksen tekijöitä vai onko käsissämme virkamiesfilosofian piilo-opetus suunnitelma?

**Kari Koukkunen & Raimo Tuomela,
*Lukiolaisen filosofia: Yhteinen kurssi***

Kari Koukkunen ja **Raimo Tuomelan** *Lukiolaisen filosofia* on suomenkielisistä filosofian oppikirjoista ohuin: varsinaista tekstiä on alle neljäkymmentä sivua. Perusteksti on sijoitettu aukeaman oikealle sivulle ja vasemalle sivulle on koottu tarkennuksia, tehtäviä, siteerauksia, filosofien esittelyjä ja valokuvia. Kirjan lopussa on ehdettu seitsemälle sivulle filosofian sukupuu, aikataulukko, henkilöluettelo, käsitteiden selitykset, suomeksi ilmestynyttä filosofista kirjallisuutta sekä ylioppilastutkinnon reaalikokeen filosofian kysymykset vuosilta 1986 - 1994.

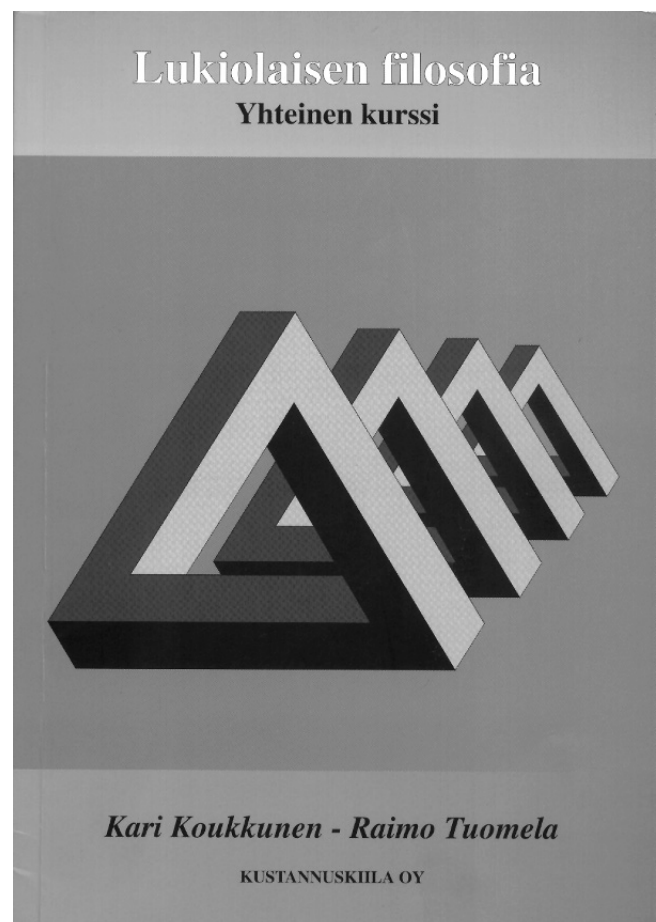
Lukiolaisen filosofia erottuu muista oppikirjoista

luotaantyöntävän ulkonäkönsä ansiosta. Kirjaan ei tee mieli tarttua. Sen kannet muistuttavat autokoulun oppikirjaa ja selaillessa mieleen palautuvat rippikouluajat. Kirjan valokuvien aiheita ovat esimerkiksi kivi-kirkko, jäkälä, vappumarssi, hautajaiset ja pääättyökentely. Tätä kuvitusta kirjan takakannessa luonnehditaan "mieltä rauhoittavaksi, mutta uusia ajatuksia herättäväksi". Ilmeisesti kirjan ilmiasu ainakin tässä tapauksessa kuvastaa sen sisältöä.

Lukiolaisen filosofian tarjoilema käsitys filosofiasta on vaarallisen yksioikoinen ja pelottavan yksisilmäinen. Filosofiasa on kyse suuresta kehityskertomuksesta, jossa filosofia ensin tuottaa tehokkaasti toimivia erityistieteitä. Sitten filosofia liittoutuu näiden erityistieteiden kanssa. Lopulta filosofia paljastaa reaalisten ja partikulaaristen objektien takana piilevän ikuisen totuuden, joka saa ilmauksensa kaiken selittävässä teoriassa, maailman tarkassa, täsmällisessä ja yksiselitteisessä kuvauksessa. Filosofia on objektiivista tiedettä: "Filosofia ei sinänsä pyri mihinkään käytännöllisiin tuloksiin, ei ihmisten onnellistamiseen, ei yhteiskunnan oikeudenmukaistamiseen, eikä mihinkään muuhunkaan maailman menoon vaikuttavaan seikkaan" (s. 11). Voi vain kysyä, mitä tällainen käsitys filosofiasta sulkee ulkopuolelleen? Ja toisaalta, miten huonosti filosofia samalla näkee oman paikkansa maailmassa?

Yhteiskuntafilosofia ja kaikki sosiaaliseen tai poliittiseen liittyvät filosofian kysymykset loistavat poissaololaan. Epähistoriallisuudessaan ja näkemyksensä ka/opeudessa *Lukiolaisen filosofia* tekee ennätyksen.

Etiikka olisi ollut parempi jättää kokonaan pois kuin sotkea se tämän kirjan moralistisiin näkemyksiin. Uskonnon oppikirjoista tuttuun tyyliin nykyajan eet-

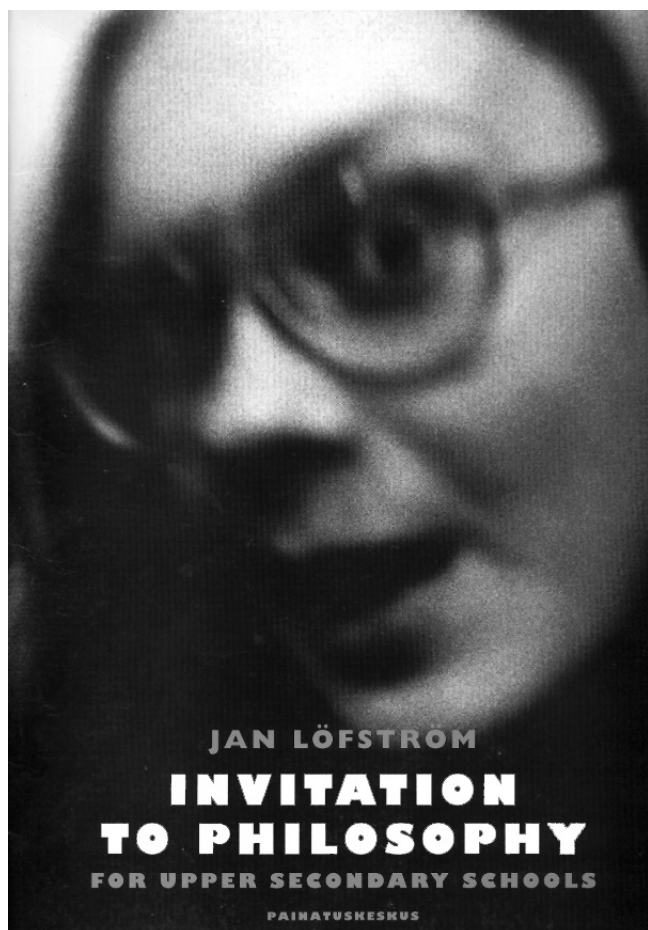


tisten ongelmien arkkiesimerkkeinä ovat aseistakieltäytyminen, seksuaalisuus ja armokuolema. Ja millä tavalla! "Vain nainen voi tulla raskaaksi, joten naisen uskottomuus voi johtaa kauaskantoisempiin seurauksiin" (s. 79). Kirjassa jopa yllytetään naisten ja lasten hyväksikäyttöön: "Naisten ja lasten hyväksikäytössä loukataan usein ihmisarvoa" (s.79). Näissä toimissa ihmisarvoa ei siis aina loukata. Onko tämä tosiaan lukiolaisen filosofiaa? Missä maassa ja minä vuonna?

Kirja opettaa lukiolaiselle: tieteiden kehitys ei johda minkäänlaiseen kehitykseen moraalien alueella. Kun "tiede etenee kohti entistä paremmin selittäviä ja lähempänä totuutta olevia teorioita" (s. 41), on ihmisen eettisen pohdinnan kyky kaventunut madon asteelle.

Jan Löfström, *Invitation to philosophy for upper secondary schools*

Invitation to philosophy on filosofian oppikirja niille, jotka suorittavat filosofian kurssinsa englannin kielellä. Kirjassa on kolmisenkymmentä sivua **Jan Löfströmin** omaa tekstiä ja saman verran otteita "englantilaisilta" filosofeilta.



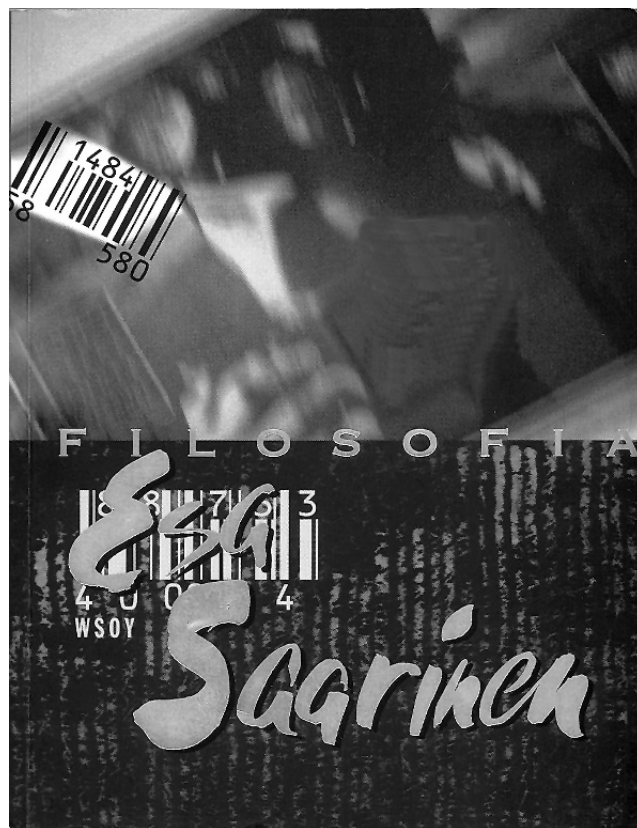
Kirjan ansioksi on luettava tekstikatkelmat kuudelta filosofilta. Kirjasta saa yhden kuvan brittiläisen filosofian lainatuimmista nimistä 1600-luvun puolivälin **Hobbesista** 1800-luvun puolivälin **Milliin**. Tälle välille mahtuvat **Locke**, **Berkeley**, **Hume** ja **Bentham**. Tekstivalintoja voi tietenkin kritisoida. Esimerkiksi Humel-

ta jokin sopivan mittainen essee kokonaisuudessaan olisi ollut parempi kuin osa pitkästä tutkielmasta. Kaikki katkotut filosofit eivät edes ole "englantilaisia" — Hume ja Mill ovat skotlantilaisia, Berkeley taas irlantilainen.

Kokonaisuutena kirja näyttäisi soveltuvan paremmin englannin kuin filosofian opiskeluun. Kutsuna filosofiaan tämä sillisalaatti ei toimi. Löfströmin johdanto on suppea, ylimalkainen ja sekava. Myös lukemistona kirjan käyttökelpoisuutta voi epäillä, sillä pätevä opettaja kykenee keräämään jo olemassa olevista kirjoituksista sopivan lukupaketin.

Esa Saarinen & taustaryhmä, *Filosofia*

Mediaruhtinas **Esa Saarinen** on saa(lista)nut oppikirjalleen julkisuutta enemmän kuin muut kirjantekijät yhteensä. Monissa mediatyhteyksistä on voinut saada jopa sellaisen käsityksen ettei muita oppikirjoja edes olisi olemassa ja vain Saarinen olisi ollut oppikirjantekopuuhissa.



Filosofian markkinointikin perustuu pitkälti Saarisen henkilöhaamoon, kaikille tuttuun tuotenimeen Esa Saarinen. Näin ollen ei ole yllättävää, että Saarinen rakentaa myös *Filosofiansa* filosofian historiassa vaikuttaneiden suurten henkilöhaamojen esittelyn varaan. Esipuheessaan Saarinen kirjoittaa: "Näkemykseni mukaan myös filosofiaa on hedelmällisintä lähestyä sähköistävien yksilöitten kautta." Hän yrittää tarjota lukiolaisille filosofian klassikkoja vielä nykyäänkin räjähdysvoimaisina ja sikaenergisinä aikalaisina.

Filosofien keskinäisiin vaikutussuhteisiin Saarinen ei juurikaan puutu. Saarinen yksilökeskeiseen filosofian

historiaan ei myöskään sisälly erittelyjä yhteiskunnallisten ja historiallisten tekijöiden vaikutuksesta kunkin filosofin filosofiaan. Saarisen tulkinnat jäävät kaikesta hehkutuksesta huolimatta ohuiksi ja varsin “perinteiseksi”, sillä ne toistavat mm. **Bertrand Russellin** ja **Frederick Coplestonin** auktorisoimia tulkintoja: Saarisenkin esittelyssä **Platon** on vapaan yhteiskunnan vihollinen ja **Hume** empiristinen tietoteoreetikko.

Saarisen esittelemä kuva filosofian historiasta on epähistoriallinen ja ylimalkainen. Karkeasti ottaen voisi väittää, että *Filosofia* on lyhennetty versio Saarisen aiemmasta myyntimenestyksestä *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle*. *Filosofiasta* joitakin filosofeja on tiputettu pois ja uusina on otettu mukaan **Rousseau**, **Sartre**, **de Beauvoir** ja **Wittgenstein**.

Suurten ajattelijoiden esittelyn lisäksi *Filosofian* lopussa on oppikirjajoukon mukkein ja perusteellisin hakusanasto, jossa eritellään filosofian käsitteitä ja suuntauksia. Pituutta koko *Filosofialle* kertyy 300 sivua.

Saarisen *Filosofiassa* myönteistä on sen avoimuus ja luovuuteen yllyttävä tyyli. Saarinen onnistuu ottamaan huomioon lukio-opiskelun realiteetit: liian syvälinen ja vaikea jää koulun informaatiotulvassa liian syvälliseksi ja vaikeaksi. Hän on myös oivaltanut, että filosofian opiskelu voi olla hauskaa.

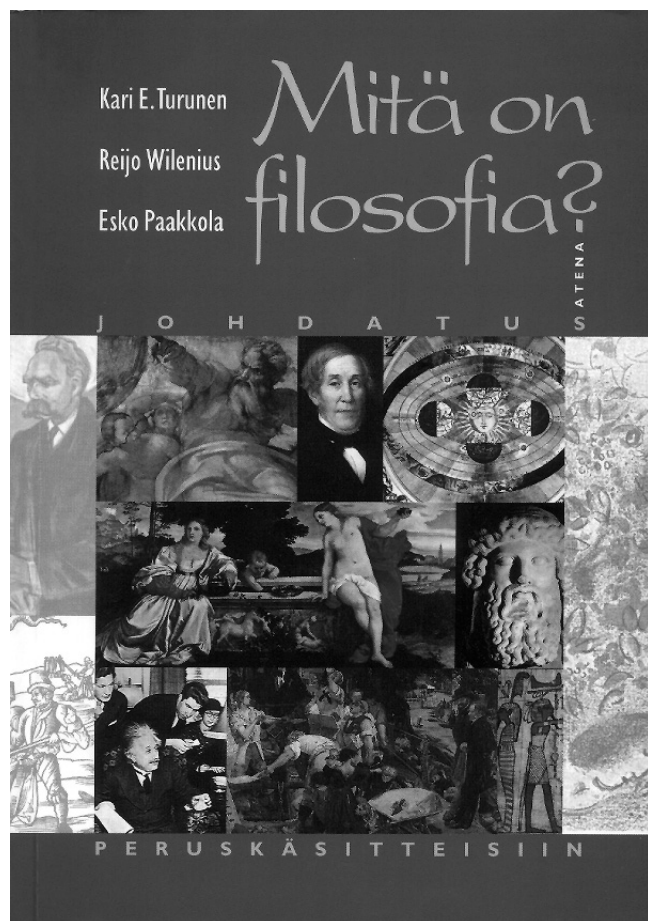
Saarisen tyyli kirjoittaa — ja hehkuttaa — joko ällötää tai tempaa mukaansa. Opettajan työtä voi vaikeuttaa se, että Saarisen teho perustuu nimenomaan *luotavuuteen*. *Filosofia* on tehty luettavaksi mutta on toinen asia kuinka hyvin se evästää keskusteluun ja muuhun kirjan ulkopuoliseen filosofian opiskeluun. Graafikko **Marjaana Virran** taitto jakaa myös mielipiteitä: joko sitä voi pitää sekavana ja lukemista häiritsevänä kikkailuna tai sen voi nähdä muodostavan Saarisen kirjoitustyyliä ja esitystapaa tukevan ja eheyttävän *Filosofian*.

Kari E. Turunen, Reijo Wilenius & Esko Paakkola, *Mitä on filosofia?* Johdatus peruskäsitteisiin

Kirjan *Mitä on filosofia* takakannessa luonnehditaan tekijäryhmää “luotettavaksi”. **Kari Turunen** on Jyväskylän yliopiston filosofian yliassistentti, **Esko Paakkola** on peruskoulunopettaja ja Kriittisen korkeakoulun pääsihteer., ja **Reijo Wilenius** on Jyväskylän yliopiston täysinpalvellut filosofian professori. Wilenius on ollut kirjoittamassa filosofian oppikirjaa aiemminkin. Wileniuksen, **Pellervo Oksalan**, **Lauri Mehtosen** ja **Matti Juntusen** *Filosofian kysymyksiä* (myöhemmät painokset on julkaistu nimellä *Johdatus filosofiseen ajatteluun*) on ollut opetuskäytössä jo 1970-luvun lopulta.

“*Luotettava tekijäryhmä*” on luottanut omiin aiempiin kirjoituksiinsa. Esimerkiksi luku “*Todellisuus ja maailmankatsomus*” (s. 57-74) on pienin muutoksin suoraan Wileniuksen teoksesta *Aatteiden maailma — johdatus aikamme aatevirtauksiin* (Gummerus 1982). Luku “*ihminen*” (s. 75-99) on taas kosmeettisin muutoksin peräisin suoraan mainitusta Wileniuksen ja kumppanien oppikirjasta.

Kirjaan on tungettu perustekstin lisäksi ennakkotekäviä, anekdootteja, filosofien pienoiselämäkertoja,



kysymyksiä ja kuvatekstejä. Tämä paljous tekee kirjan ulkoasusta sekavan ja levottoman. Tosin kirjaa mainostetaankin takakannessa “joustavakäyttöiseksi”.

Kirjoittajat toivovat “ohjeissaan käyttäjälle”, ettei filosofia “muodostu ulkoaopittavaksi lisäpainolastiksi jo raskaaseen reppuun” (s. 5). Tämän kirjan kohdalla pelko onkin todella aiheellinen. Kirjaan on angetty vähän kaikkea mahdollista filosofian alalta. *Mitä on filosofia* on luettelomainen filosofian pikkujättiläinen, jossa pyritään esittelemään lyhyesti kaikki mahdolliset filosofiset “ismit” ja aatteet. Ongelmakeskeisyyteen ja -lähtöisyyteen ei pyritä, vaan opiskelijan pää kaadetaan täyteen ensyklopedista silppua.

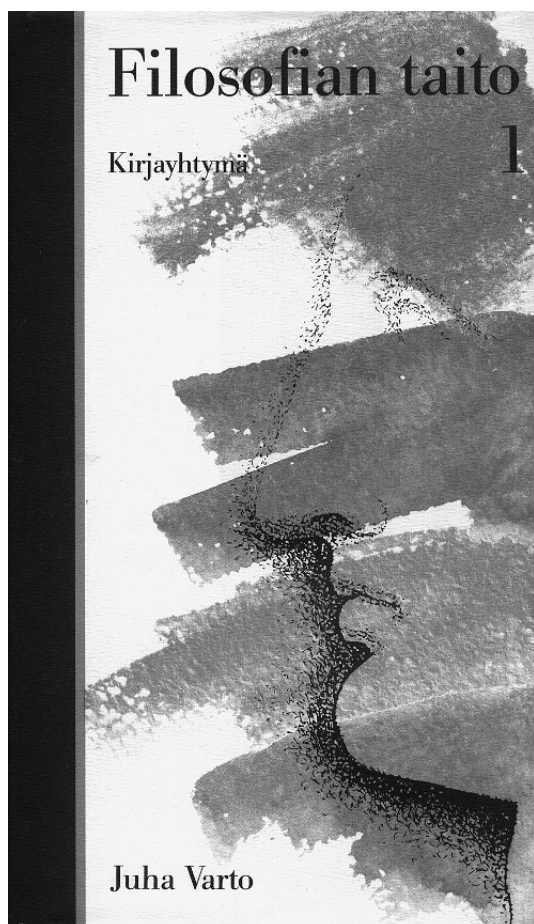
Mitä on filosofia on kirjoitettu raskaaseen ja puuduttavaan tyyliin ja sen loppuun lukeminen tuottaa tuskaa. Herää vahva epäily siitä, onko tämä oikea tapa opettaa filosofiaa ihmisille, joista suurin osa ei ole valmiiksi innostunut ja kiinnostunut filosofian opinnoista.

Myönteistä on joidenkin suomalaisten filosofien (**Erik Ahlman**, **Eino Kaila**, **Sven Krohn**, **Lauri Rauhala**, **J.V. Snellman**, **G.H. von Wright**) esittely tai edes mainitseminen. Samoin kirjan sanasto on varsin laaja, kuten myös kirjallisuusluettelo. Sanaston ja kirjallisuusluettelon lisäksi loppusivuilla on nimihakemisto sekä erikoisuutena lyhyt kirjan sisällön esittely.

Juha Varto,
Filosofian taito 1

Juha Varton *Filosofian taito 1* poikkeaa muista jo kirjamaisella ulkoasullaan. Varto on myös ainoa, joka on tehnyt kirjansa yksin ilman toista tekijää tai taustaryhmää. Kieli-asultaan ja tyyliltään kirja on joukon hiotuin ja luettavin. Sisällöllisesti Varton tapa johdattaa filosofiaan on varsin omalaatuinen, rohkea ja uskaliaskin. Varto on onnistunut rikkomaan oppikirjan tavanomaisen mallin, jonka muut kirjoittajat ovat lähes poikkeuksetta omaksuneet. Tekijä ei lähde tarkastelemaan filosofiaa 'perinteisistä' filosofian osajaloista lähtien (temaattisesti) tai historiallisesti. Sen sijaan näyttää siltä, että Varto pyrkii johdattamaan lukijansa filosofiaan siinä järjestyksessä kuin filosofiset kysymykset ihmiselossa nousevat. Tapa on varsin erilainen kuin esimerkiksi **Juha Teräväisen** oppikirjassa *Johdatus filosofiaan*, jossa esitystapa on temaattinen.

Varto aloittaa kirjansa itse suomentamallaan **Platonin** *Valtio*-dialogin kuuluisalla luolavertauksella. Maailmassa olemisen tarkastelusta Varto etenee etiikkaan ja tietämisen ongelmaan. Läpi koko kirjan Varton johdatusajatuksena on luonnollisen maailmasuhteen kyseenalaistaminen ja siitä vapautuminen filosofisen asenteen ja filosofian taidon avulla. Lopuksi käsitellään filosofian taitoa, joka on ajattelemisen taitoa. Ajattelemisen ei tuota mitään valmista vaan säilyy etsimisenä ja toimintana, joka pyrkii dialogisesti muuttumaan ja kehittymään sekä säilyttämään yhteyden omaan



elämäämme.

Vahvimmillaan Varto on kirjoittaessaan etiikasta. Etiikkaa ei eroteta omaksi osa-alueekseen, vaan se perustaa filosofisia pohdintoja kautta koko kirjan. Varto kannustaa lukijoitansa pohtimaan eettisten kysymysten omakohtaiseen pohdintaan sen sijaan että esittelisi moraaliteorioiden kirjon.

Platonin ja **Sokrateen** ohella Varto hyödyntää (eksplisiittisesti ja implisiittisesti) tämän vuosisadan filosofeista fenomenologisen filosofian edustajia **Edmund Husserlia**, **Martin Heideggeria**, **Emmanuel Levinasia** ja **Maurice Merleau-Ponty'ta** (vaikka jälkimmäistä ei mainitakaan). Myös **Friedrich Nietzsche**, **Martin Buber** ja **Simone Weil** nousevat esille, mutta näiden lisäksi muita filosofeja ei sitten juurikaan mainita.

Varto käyttää runsaasti epämääräisiä viittauksia "varhaisempaan filosofiaan", "aikamme filosofiaan", "uudempaan eurooppalaiseen filosofiaan", "Eurooppalaisiin ajattelijoihin" jne. Nämä jättävät lukijan ihmettelemään keihin ja mihin viittaukset kohdistuvat, kuinka kattavia ja osuvia nämä viittaukset ovat.

Varto on ottanut tehtäväkseen luoda yhtenäisen ja näkemyksellisen filosofian oppikirjan. Siinä mielessä kirja on "toisenlainen". Mutta toisaalta Varton käsittelyssä hyödynnettyjen ajattelijoiden lähtökohtien erilaisuus ja yhteensovittamattomuus häviää Varton omaan totaliteettiin. Kirjan tarkoitus on johdattaa "etsimään ja tunnistamaan lukijan oman ajattelemisen taidon", mutta kuinka paljon Varto jättää tälle mahdollisuuksia, kun hän itsekin tarjoaa vain yhden ajattelun ja ajattelutavan.

Varto vastustaa relativismia, koska se on hänen mukaansa hybrisen eli ylimielisyyden ohella vastakohtainen filosofiselle asenteelle. Relativismin ongelman hän kiertää sillä, ettei hän tarjoa vertailukohtia: hän ei aseta omaa filosofiakäsitystään suhteeseen muiden käsitysten kanssa. Mutta jos "ylimielisyys tarkoittaa sitä, että kuvittelee aiheettomasti ihmisen pystyvän ratkaisemaan koko todellisuutta koskevan ongelman" (s. 145), miksei todellisuuden ongelmaa oteta vakavasti ja valoteta sitä monista erilaisista näkökulmista. Luulisi filosofiaankin pätevän saman kuin maailmasuhteeseen, josta Varto toteaa: "moninaisuus ja erilaisuus ovat tällöin eettisesti kestäviä päälinjoja, joita olisi noudatettava: mitä enemmän erilaisuutta ja moninaisuutta elämismaailmassa säilyy, sitä enemmän myös itsellä on mahdollisuuksia kokonaiseen maailmasuhteeseen ja sitä vähemmän itse rajoittaa toisten ihmisten maailmasuhteita" (s. 92).

Opettajalta ja oppilaalta *Filosofian taito* vaatii runsaasti kriittisyyttä, myös siksi että se asettaa filosofiset tavoitteensa oppikirjatasoa korkeammalle. Opetuskäyttöä ajatellen kirjan puutteena on esittelyn ja erittelyn vähäisyys. Vaikka tämä "normitettava" tai "tietämisen pakon" puoli ei koulufilosofiassakaan ole ratkaisevinta, kuuluu se kuitenkin siihen elämismaailmaan, jossa opettajat ja oppilaat elävät — eikä sitä voida näin sivuuttaa.

Suosittelemme

Kotkavirta & Nyysönen
+ valistus ja sivistys

Saarinen & taustaryhmä
+ rokkaa ja rollaa

Varto
+ hyvän ja pahan tuolle puolen

Jälkisanat

Kahdeksan kirjakustantajaa reagoi kuin uuden Raamatun suomennoksen valmistuessa. Julkaistaan kultakantista taskuversiota matkalle mukaan, pahvilla päällystettyä perheversiota kotikäyttöön. Toisten hengennälkä tyydyttää kirjakauppiiaan ruumiin. Nyt kysymys ei ole kuitenkaan uudesta Raamatun suomennoksesta vaan lukiodien pakollisesta filosofiasta ja sen tarjoamasta markkinaraosta. Raamatun uutta käännöstä valmisteltiin vuosikymmeniä. Filosofian oppikirjat eivät varmasti tarvitse yhtä paljon aikaa valmistuakseen, mutta onko taloudellinen houkutus silti johtanut tässä tapauksessa hätiköintiin?

Opettaja on valinnan edessä. Aiemmin oli vain muutama varteenotettava opus harvojen lukiodien harvoille filosofian tunneille. Ja nyt yhtäkkiä kahdeksan kirjaa kaikkien lukiodien yhtä harvoille tunneille. Mutta mihin vanhat kirjat ovat kadonneet, onko filosofia todella muuttunut muutamassa vuodessa? Uusiutuvatko filosofian kirjat muiden oppikirjojen tapaan tästä lähin vuosittain?

Filosofian tieto on siksi mielenkiintoista, ettei sitä perinteisen opin mielessä ole. Toisin kuin kouluopetuksen rungon muodostavilla oppiaineilla (kielet, matematiikka, muut reaaliaineet) filosofialla ei ole ennalta määrättyä lähestymistapaa eikä sen piirissä vallitse yksimielisyyttä edes siitä, mikä on sen erityinen tutkimuskohde tai onko filosofialla lainkaan mitään erityistä tutkimuskohdetta. Oikeastaan jo filosofian sisällyttäminen reaaliaineisiin herättää kysymyksiä. Muut oppiaineet voivat tarjoutua filosofisen pohdinnan kohteeksi ja tarjota filosofialle lähestymistapoja. Kärjistäen voidaan jopa kysyä, olisiko tämä ainoa filosofialle mahdollinen olemassaolon muoto ja täten ainoa tapa, jolla se voisi tulla mukaan kouluopetukseen. Tähän viittaavaa keskustelua on kuitenkin käyty hyvin vähän eli lukion tuntijaon rikkova ajattelu on ilmeisesti vielä tänä päivänä liian radikaalia. Tehdäänkö filosofiasta tiedettä tieteiden joukkoon ja yhtä uutta informaatioisisältöistä oppiainetta entisten rinnalle?

Edelliseen liittyen voidaan myös ihmetellä opettajan oppaan asemaa. Tässä vertailussa on arvioitu vain oppikirjoja, mutta moni opettaja on sanonut valitsevansa oppikirjan juuri opettajan oppaan perusteella. Mitä mahdollisuuksia opas valmistaa opetukselle, miten se helpottaa opettajan työtä? Tässä tapahtuu kummia. Määrääkö oppikirjan valinnan siis opettajan työ, oppilaiden tarpeet vai opetus suunnitelman tavoitteet? Entä miten käy sisältötiedon ja didaktiikan suhteelle? Pahimmillaan didaktiikasta voi tulla vain väline jo olemassa olevan tiedon siirtämiseen. Suoraviivaisen kuvion ainoaksi ongelmaksi jää tällöin, miten elävää ja hauskaa filosofian opetus on. Miten olla väsyttämättä opiskelijoita hengiltä? Sirkus astuu filosofian tunneille.

Äidinkielen opetuksessa yhdistyy pyrkimys siirtää perinnettä kykyyn tuottaa omaa tekstiä ja kriittisesti arvioida toisten kirjoittamaa. Varsin samankaltaisia piirteitä on mahdollista löytää filosofian tehtävistä koulussa. Kysymys ei ole oppijärjestelmän omaksumisesta vaan oman näkemyksen etsimisestä. Kysymysten, niiden asettamisen tavan, sallittujen vastausten, sallittujen vastaamisen tapojen, kaiken on ponnistettava ensisijaisesti luokasta, ihmisten joukosta, joka on pakotettu yhteenkokoontumiseensa filosofian tunnille. Filosofia on tehtävä. Ja toisaalta: filosofia jo on lukiolaisilla, ennen filosofian opetuksen virallista aloittamista. Miten tätä hyödynnetään? Miten "lukiolaisten filosofia" hyväksytään filosofiaksi? Antavatko kirjakustantajien reaktiot siihen mahdollisuutta? Antaako "oppikirja" siihen koskaan mahdollisuutta?

Arvioimissamme oppikirjoissa on muutamia, joita kannattaa hyödyntää, eikä tyytyä vain yhden kirjan määrittämään filosofiaan. Haluammekin lopuksi antaa konkreettisen neuvon. Opettajan kannattaa hankkia itselleen useampi kirja. Oppilaat ostavat vanhanaikaisen ruutupaperivihkon. Tässä on opetuksen aineellinen perusta. Tästä alkaa opettajien ja oppilaiden yhteistyö.

OPETTAMISEN FILOSOFIA

Juha Suoranta

KASVATUKSEN KADONNUT LUPAUS JA TULEVAISUUDEN HAASTEET

“Non vitae sed scholae discimus”. Emme opi elämää vaan koulua varten kiteyttää alkuperäisessä järjestyksessään sen, mistä koulun ja kasvatuksen vuosia puhutuissa mutta varsinkin tänään ajankohtaisissa ongelmissa on kysymys. Yhtäältä koulu ja kasvattajat löytävät itsensä uudenlaisesta yhteiskunnallisesta tilanteesta. Puhutaan kulttuurisesta muutoksesta, siirtymästä modernista postmoderniin yhteiskuntaan, jossa perinne ja kollektiiviset uskomukset — esimerkiksi yhteiskuntaluokat — ovat menettäneet voimansa ihmisten sitojina. Kun tällaiset ylläilylliset voimat rapautuvat tai osoittautuvat arvaamattomiksi, astuu aivan uudessa mitassa esiin elämäänsä hallitsemaan pyrkivä ja omaan kokemukseensa luottava yksilö. Uusi yksilöllisyys on kasvattajien ja koulun ensimmäinen haaste.

Toisaalta näyttää siltä, että kasvatuksella sanana on merkityksiä, jotka tekevät siitä yhtäältä varottavan ja vältettävän mutta toisaalta niin hajeisen asian, että se menettää kokonaan merkityksensä. Nykyisin kasvatus nähdään ainakin julkisuudessa ammattilaisten hommana. Vanhemmilla taas näyttää olevan kasvatuksesta niin monia käsityksiä, että mitään yhtenäistä kasvatuskäsitystä on mahdotonta löytää.¹ Kasvatukselle annettujen merkitysten pirstoutuminen on koulun ja kasvattajien toinen haaste. Näiden kahden haasteen lisäksi kasvatukselle ja koululle löytyisi koko joukko kaiken maailman muita haasteita ja ongelmia. Kaksi esille ottamaani ovat kuitenkin sen verran yleisiä, että ne kokoavat yhteen monia erityisempiä ongelmia.

Vaikka silmämääränani ovatkin kasvatuksen varsinaiset muutostekijät, nykyiset ja tulevat opettajat ja näin ollen opettajankoulutus, älköön sanojen opettaja, pedagogi, kasvattaja, koulu ja kasvatus käsitettäkö tarkoitettavan vain kasvatuksen ammattilaisia vaan yhtä hyvin meitä jokaista. Semminkin, kun enin osa kasvatusvastuusta on kodilla ja

kadulla, siis vanhemmilla ja kasvavan viiteryhmillä. Jokainen voi löytää tekstistä kasvatuskäsityksiä ja kasvatuskokemuksia, jotka itse voi vahvistaa tai riitauttaa — kasvatuksen maailmassa ehdottomat näkemykset ovat näet harvassa.

Etenen esityksessäni seuraavasti. Ensin tähyän, mitä uusi kulttuurinen tilanne, kutsuttakoon sitä (kaikin varauksin) postmoderniksi, tarkoittaa yleisesti ja mitä se merkitsee erityisesti kasvatukselle. Toiseksi etsin uudelle yksilöllisyydelle positiivisia merkityksiä ja tulkintoja kasvatuksen ja kasvattajien kannalta. Lopuksi esitän muutamia avoimia haasteita kasvatuksen tulevaisuudelle ja kasvatuksesta käytävälle keskustelulle.

Kasvatus postmodernissa

Jean-Francois Lyotard² on luonnehtinut postmodernia tilannetta epäluottamukseksi suuriin kertomuksiin, suuriin maailmanselityksiin. Tällaisilla ihmiskuntaa elähdyttäneillä kertomuksilla Lyotard tarkoittaa yhtä hyvin uskonnollisia oppeja kuin tieteen ja rationaliteetin perustana toimineita uskomusjärjestelmiä. Vaakalaudalle on joutunut myös ajatus valistuksen vapautusopista, jonka oletuksena ja uskona oli valjastaa niin luonto kuin talous ja tekniikka ihmisten onneksi ja hyödyksi. Yhä enemmän ymmärretään, että samalla kun modernin järjellisuuden muodot ovat tuottaneet meille leivänpaahia ja laserlevysoittimia, olemme löytäneet yhä enemmän edistyksen sivutuotteita ydinjätteinä takapihoiltamme ja myrkkyyinä kehostamme. Länsimaisen hyvinvoinnin mahdollistanut teollinen kehitys perustui uskoon paremmasta huomisesta. Usko kiteytyi sanontaan “ei vielä täydellistä hyvinvointia, ei vielä yltäkylläisyyttä”.

Postmodernissa “ei vielä” tulee merkitsemään edellisen täydellistä vastakohtaa: ei vielä sienipilveä, ei vielä luonnon täydellistä saastumista. Vielä ei ole tullut aika maksaa takaisin. Tästä näkökulmasta postmoderni merkitsee ennen kaikkea uskon romahtamista siihen rationaliteetin tuotoon, jonka mukaan länsimainen sivilisaatio on tähän asti liikehtinyt.

Postmodernissa yksilöllisen subjektin asema on paradoksaalinen. Kun toiset

ovat valmiit julistamaan subjektin kuolemaa, ovat toiset seuraavassa hetkessä tuomassa sitä takaisin. Mutta millaisesta paluusta tässä oikeastaan on kysymys? **Roland Barthesin** ajatusta tekijän kuolemasta³ voidaan tässä yhteydessä tulkita niin, että siinä ovat samanaikaisesti läsnä subjektuuden kahdet kasvot. Samalla kun menetämme subjektin jonakin valmiiksi asetettuna tekijänä — tarkoitakoon se tässä muutakin kuin Kirjailijaa — löydämme sen uutta luovana lukijana. Subjekti lukijana ei enää ole yhtenäinen minuuus tai valmiina tunnustettava identiteetti vaan pikemminkin jatkuvassa muutoksen tilassa. Postmodernin kasvatuksen kannalta tällainen epävalmiuus ja olemattomuus on tietenkin tulkittava enemmän mahdollisuudeksi kuin uhkaksi.

Myös ajattelua ohjaavat aatteelliset muodostelmat höllentävät otettaan postmodernissa yhteiskunnassa. Modernissa yhteiskunnassa vallinneen totaliteetin ja yhteisen päämäärän kadottua, suurten kertomusten menetettyä lumovoimansa, perustan hävittyä, jää ihminen tyhjään päälle ihmettelemään. Merkitykset hajoavat, tiede ja tieteen muuttunut filosofia menettävät merkityksensä kulttuuria koossa pitävän voimana. Jäljellä ei jää muuta kuin pirstoutunutta informaatioainesta ja yleistä hämmennystä huomisesta. Tilanne tarjoaa mahdollisuuden kaikenlaisiin syviinkin uudelleenmäärittelyihin ja merkityksenantoihin, manipulaatioon, kansanjohtajuuteen, indoktrinaatioon, aivopesuun, yhtä hyvin vaihtoehtolääkitykseen kuin erilaisiin vaihtoehtopedagogiikkoihin.

Viipymättä pitempään yleisessä postmodernin ennusteessa, on katse suunnattava siihen, mitä ennustus postmodernista yhteiskunnasta tarkoittaa kasvatuksen kannalta, vaikka seuraukset ovatkin jo aavisteltavissa. Moderni aika, aika jolloin tehtaiden piippujen paksun musta savu merkitsi vapautta, vauhtia ja edistystä, edellytti myös koululta liukuhihnamaisia liikkeenjohdotalleja vastaavia käytäntöjä. Koulu varmisti osaltaan etteivät teollisuuden rattaat lakkaisi liikehtimästä. Koulun merkitys rajoittui pitkälti lasten ja nuorten sosiaalistamiseen markkinoille käyväksi työvoimaksi⁴. Tämänkaltaisen opetus- ja kasvatustyön rationalisoinnin tai “tieteellistymisen” taustalta voidaan löytää kolme toisiaan täydentä-

vää oppia⁵. Ensinnäkin, kasvatustyön säätelyyn omaksuttiin taylorilaisen tieteellisen liikkeenjohdon periaatteet. Toiseksi, tieteellisyyden leimaa tarjosi perustaltaan behavioristinen, ihmisen mekaanisena ja tahdottomana koneena ymmärtävä kasvatopsykologia. Kolmanneksi, kasvatustieteessäkin alettiin pyrkiä ihmisen toiminnan mittaamiseen positivistiseksi kutsutun tieteenihanteen mukaisesti.

Modernin ajan loppu ja postmodernin alku tarkoittaa myös koulukasvatuksen antaman ennusteen loppumista. Eivät ainoastaan edelliset kolme johtavaa periaatetta tosiasiallisesti osoittautu kasvatustoiminnan säätelyyn ja ennustettavuuteen luottavien tiedeuskosten toiveuniksi vaan myös näiden oppien mukainen koulu alkaa uudessa oppimisympäristössä kutistua sisältäpäin. **Thomas Ziehen**⁶ analyysin mukaan kysymys on koulun ja oppimistyön symbolisesta tyhjenemisestä osana kokonaiskulttuurin muutosta. Kysymys on nykyistä kasvatusta koskevasta asenteellisesta ulottuvuudesta. Koulun tehdasmaistuminen on väsyttänyt opettajat ja kyllästyttänyt oppilaat sekä samalla, paradoksaalisesti, tarjonnut opetusopeille didaktisen teorian leiman ja hallintovirkailijoille mahdollisuuden koulusäätöjen kontrollointiin.

Modernissa maailmassa lasten luontainen uhma ja vimmaisuus tukahdutettiin karttakepillä ja muilla pelotteilla. Opettaja ammensi auktoriteettinsa perinteisistä sukupolvisuhteista⁷. Häntä oli uskottava ja kuunneltava ilman ehtoja. Hieno esimerkki lapsuudessa piilevästä, kaikkia auktoriteetteja vastustavasta voimasta on **Jean Vigon** vuonna 1933 ohjaama elokuva *Zéro de Conduite*, jossa pienet koululaiset pitävät pilkkanaan aikuisia ja asettavat heidät naurettavaan valoon valtaamalla koulun. Elokuva loppuu kohtaukseen, jossa lapsijoukko nousee koulutalon harjalle muiden lasten hurrahuutojen saattelemana.

Tämänkaltaisen ylevän kokeminen näyttää tulleen kuitenkin päätepiteeseensä koulun piirissä. Postmodernissa tilanteessa eivät enää auta edes hyväntahtoisten radikaaliopettajien uhmakkaat yritykset nostattaa oppilaista lähtevää muutoshenkeä. Koulussa ei ole enää — onko koskaan ollutkaan? — kätkeytyä aarretta, joka sytyttäisi virvutelt. Vaikka kaikki näyttää päällisin puolin jatkuvan kuten aina ennenkin, tulee kulttuurinmuutos esiin kummallisina tyytymättömyyden tunteina, joita opettajat ja oppilaat eivät itsekään aina tunnista. Tässä tyytymättömyydessä on osaltaan kysymys opettajan auktoriteettiasemassa tapahtuneesta muutoksesta. Kuten asia on ytimekkäästi ilmaistu, opettajan auktoriteetin ilmaisjakelun aika on ohi⁸.

Koko ylhäältäpäin annettavan opetuksen henki on nimittäin kyseenalaistunut. Postmodernissa tilanteessa opettajan opetuksiin sisältänyt olettamukset ovat joutuneet vaakalaudalle. Tässä tilanteessa kyseenalaistuvat yhtä lailla opettajan kaikkivoipa asiantuntijuus kuin opetta-

jan jakamattoman vallan kunnioitus ja tähän valtaan ankkuroitunut yhden totuuden mukainen opetuskäytäntö⁹. Mutta miten opettajan auktoriteettiaseman mureneminen sitten näkyy koulun käytännöissä? Nuoremmilla oppilailla oireet näkyvät hämäämisinä ja kiusaamisena, pelleilynä ja leikinlaskuna. Vanhemmilla tämäkin toimeliaisuus on mennyt. Ziehe¹⁰ puhuu koulun auran katoamisesta, joka on merkinnyt sitä, että koulussakäyntiä siedetään enää vain erityisillä sisäisen poissaolon tekniikoilla. Erityisen totta tämä on lahjakkailla lapsilla, jotka ikävystyessään saattavat helposti vetäytyä unelmiin ja pilvilinnoihin¹¹. Edes opettajan kiusaaminen ei enää houkuttele. Hyväntahtoisesti oppilaidensa eteen raatavan, stressatun ja motivaationsa kanssa taistelevan opettajan opetukseen osallistutaan korkeintaan säälistä.

Sekä kasvatustyön kontrolli että didaktiset neroneihoodukset ovat aina olleet näennäisiä suhteessa siihen, mitä luokissa tapahtuu todella. Didaktisessa hybriksessä, suuruudenhullussa luolassa didaktisten temppujen kaikkivoipaisuudesta, ei huomata, että numerofetisismistä kärsivässä koulussa ns. oppimistilanteet ovat käyneet äärimmäisen harvinaisiksi. Ne eivät noudattele sen paremmin oppitunnin pituutta kuin oppimisen psykologian tosiasioitakaan vaan ovat tässä mielessä täysin sattumanvaraisia. Oppimisen monimuotoisuuden vuoksi opettajan on pakko kehittää itsestään eräänlainen arkipäivän behavioristi, jonka avulla selviytyä luokanhallinnasta. Arkipäivän behaviorismin silmiinpistävä piirre on luokan normaalin vuorovaikutuksen kieltäminen, miellejohdon, fantasioiden ja tulkintojen häyryttäminen¹². Postmodernin tilanteen oireisiin kuuluu, että opettajan auktoriteetin myötä myös koulun merkitys on haihtunut kuin tuhka tuuleen.

Ajattelkaamme asiaa oppilaan kannalta: mitä voi jäädä jäljelle, jos kodin lisäksi myös koulu tyhjentyy entisistä merkityksistään ja valtasuhteistaan? Toisaalta koulu saattaa edustaa jopa pysyvyyttä suhteessa niihin epävarmuustekijöihin, joita äkinäiset muutokset yhteiskunnallisissa ja maailmanlaajuisissa tilanteissa edustavat, ja jotka kasvava joutuu kohtaamaan. Kasvavalle ei tässä epävarmuuksien maailmassa jää muuta varmaa perustaa kuin oma kokemuksensa. Vaikka kokemus on aina subjektiivinen tapahtuma, kokijat käsittelevät sen todellisena. Näin ollen myös kaiken uuden oppimisen tulee lähteä oman kokemuksen varmuudesta.¹³

Tämänkaltaiset havainnot kasvatuksen merkityksen muutoksesta eivät ole uusia; niitä löytää myös suomalaisen kasvatusteoreetikon, **Juho Hollon** ajatuksista, jota voi pitää postmodernina ajattelijana ennen aikojaan. Hollo tunnistaa jo yli neljä vuosikymmentä sitten kulttuurin pirstaleisuuden, joka näkyy selvimmän juuri koulun hajanaisessa opetussuunnitelmassa: "Kulttuurin hajanaisuus, hoidottomuus, järjestymättömyys, sanalla sanoen sen eheyden

puute on nykyisin meillä samoin kuin muualla niin suuri, että pelastaviin toimenpiteisiin on ryhdyttävä heti, ellei tahdota joutua tuhon omiksi. (...) koulujen opetussuunnitelmat ovat havainnollisena todistuksena siitä hajanaisuudesta, joka nykyisin rasittaa kulttuuria yleensä. Opetussuunnitelmaan on aikojen kuluessa sullottu yhä enemmän aineita paljoakaan piittaamatta siitä, miten ne liittyvät toisiinsa ja liittyvätkö ensinkään."¹⁴

Kulttuurin pelastaviksi enkeleiksi eivät Hollon mukaan suinkaan tarjoudu ne, joilla on poliittinen valta tai valta "vaivaisen ja kalliin Telluksemme" kohdalla. Sivistyksen eheyden ja jatkuvuuden viimekätinen rakentaminen kuuluu ennen muita opettajille ja kasvattajille. Ennen kuin ihminen voi kutsua itseään kasvattajaksi sanan varsinaisessa ja vaativimmassa merkityksessä, on hänen kuitenkin tunnistettava itsensä, ei puolittain vaan ehyesti sivistyneeksi. Vastattavaksi jää voiko kokonaisesti sivistynyt kasvattaja sitten tuottaa oppilaalle merkittäviä kokemuksia, jotka tukevat tämän omaan kokemukseen perustuvaa itekasvatustieteen projektia.

Kasvatus itekasvatuksena

Sivistykselle voidaan antaa lukemattomia erilaisia määritelmiä ja eritellä sitä vielä lukuisemmin piirtein. Kaikissa sivistyksen idean käsitteellistyksissä toistuu kuitenkin kaksi toisiinsa kietoutuvaa teemaa. Ensinnäkin, sivistyksen ajatus koskee sitä, ettei ihmiseksi synnytä vaan kasvetaan, siis tavoitellaan tavalla tai toisella — toisen avustuksella tai ilman — ihmiseksi tuleminen. Tämä sivistyksen toinen puoli tarkoittaa ihmisen olemassaolon edeltävän olemusta. Mutta sivistykseen ei riitä kasvaminen pelkästään yksilönä, yksilöllistyminen, kokonaiseen sivistykseen tarvitaan myös muita. Toiseksi sivistyksessä onkin kysymys asettautumisesta sosiaaliseen maailmaan, yhteyteen toisten ihmisten kanssa. Sivistys vaatii todellistuaan välttämättä nämä molemmat puolet. Toisen puuttuminen ei voi korvata toista, mutta yhteydessään jossakin persoonallisuudessa, voivat ne muodostaa sivistyksen lajin, josta nykyään vaietaan, ja joka sivumennen sanoen on kokonaan kadonnut nykyisen kasvatustieteen sanavarastosta. Tarkoitin sydämensivistystä.

Kasvatuksen kannalta postmodernin merkit — uusi kulttuurin tilanne — viittaavat yksilöllisyyden uuteen tulemiseen. Kasvatukseen vanha maailma on tuottanut pahaa oloa, kyllästyttänyt ja vieraantumista koulusta. Koulutukseksi muuttuneen kasvatuksen kiistatta osuvin kritiikki koskee opetuksen tiedollista painotusta. Kehitys on selkeä heijastus siitä kasvatustieteestä, jota maassamme on viimeisten vuosikymmenten aikana harjoitettu. Tässä mielessä katse kohdistuu selkeästi tiedeyhteisöön päin. Kasvatus nähtiin tieteen perspektiivistä arvottomana ja objektiivisena tapahtumana. Kasvatus-

tapahtumalle etsittiin yleisiä mittapuita, joita sitten yritettiin sovittaa kaikkiin yksittäisiin tapauksiin. Tällaisista painotuksista ei nähdäkseni ole päästy vieläkään. Ikään kuin pehmenneenä versiona teknistyneestä opettamisesta, on katse nyt käännetty oppimisen kysymyksiin. Tällöin lapsi nähdäänkin yhtäkkiä jonkinlaisena tietokäsitysten varastona, skeemakoneena, pelkkänä päänä, ilman kehoa, tunteita ja aisteja. Oppimisen kysymyksiä onkin sitten ”helppo” ruveta mittaamaan kouluhallinnon iloksi.

Mutta jos kasvattamisen on tulevaisuudessa perustuttava yksilöllisen kokemuksen huomioimiseen postmodernin tilannekatsauksen vaatimalla tavalla, mitä kasvattamisella sitten tarkoitetaan, mitä siltä voidaan vaatia? Postmodernissa kasvatus voidaan nähdä siirtymätilana, joka sisältää mahdollisuuden jonkin kokonaan uuteen. Kasvattaminen, kuten mikä tahansa muutos ja liikunto, vaatii tapahtuakseen jonkin alkusysäyksen. **Juha Varton**¹⁵ tulkin mukaan **Platon** korostaa filosofiansa sitä, että muutokseen vaaditaan aina ensin pysähdys. Ihminen tarvitsee aina ensin jonkin, joka pysäyttää hänen tavallisen elämänsä kulun. Mitä jyrkempi pysähdys, sen parempi törmäysjälle. Vasta pysähdyksen jälkeen on mahdollista suuntautua johonkin uuteen, jota ei vielä ole. Tätä suuntautumista kutsutaan heräämiseksi. Herääminen on perustana kaikelle uuden näkemiselle ja kokemiselle.

Kaikkein parhaiten pysähtymisistä ja heräämisistä kertovat kertomukset, joissa nykyajan kiireinen ihminen yhtäkkiä sairastuu ja tämä sairastuminen toimii ihmisen konkreettisena pysäyttäjänä. Usein vasta silloin, kun on pakotettu istumaan aloilleen tai makaamaan vuoteessa, saattaa tapahtua myös muunlainen pysähtyminen. Tällöin ollaan lähellä siirtymätilaa. Mieleeni muistuu kunniallisessa ammatissa toimiva nuori saksalainen mies, joka sai kuulla sairastavansa syöpää. Siitä päivästä mies jätti työnsä, osti polkupyörän ja lähti koiransa kanssa kiertämään maailmaa. Viimeksi hän on polkenut Grönlannin halki ja vierailut Suomessa. Kilometrejä on tähän asti kertynyt muutaman maapallon ympäryksen verran.

Tässä maailmassa, jossa emme enää useinkaan erota todellista simulaatiosta — katsellemme uutisista meille täysin vieraita asioita välillä horroksestamme havahtuen¹⁶ — saattaa kaikki tämä kuulostaa kovin ihanteelliselta, suoraanaiselta asioiden turhalta romantisoimiselta. Mutta tarkemmin ajatellen juuri tällaisissa tilanteissa on mahdollisuus oivaltaa, että se mitä luulimme todeksi, omaksi kokemukseksemme, olikin jotain aivan muuta. Tuolle saksalaismiehelle, joka varmasti edustaa monia kaltaisiaan, vasta vakava sairaus herätti katsomaan maailmaa omin silmin.

Vastaavina kokemuksina voivat toimia rakkaus, luontokokemus tai jokin alkuun hyvinkin arkipäiväiseltä tuntuva sisäinen mielenliikutus tai ulkoinen tapahtuma. Usein erilaiset luontokoke-

mukset mahdollistavat asioiden sellaisen kohtaamisen, jolloin jokin vanha alkaa näyttää kokonaan uudelta. Pysähtymiseen ja heräämiseen ei aina tarvita ketään muita ihmisiä, mutta toinen voi tässä tapahtumassa kyllä auttaa. Eivät kaikki mutta useimmat meistä, tarvitsivat toisen ihmisen ei asioiden viimekätisten merkitysten paljastajana — puhumattakaan totuuden laukojana — siis kertomassa miten asiat ovat tai miten niiden pitäisi olla, vaan kasvuun saattajana ja herättäjänä.

Kasvatettavalle on kyllä tärkeätä näyttää tietä ja osoittaa osviittaa, mutta paremmintietäminen on lähes poikkeuksetta pahasta. Pahinta mitä kasvatuksessa saattaa tapahtua, on antaa toisen ymmärtää, että hän on huono ja kelpaamaton tähän, tuohon tai mihinkään. Yhtä vähällä kuin voi nujertaa, voi myös rohkaista kasvamaan. Kasvuun saattamiseen ei välttämättä tarvita paljon. Kasvattajan vähimmäisvaatimus sivistyksen polulle ohjaamisessa kun ei ole ymmärtämystä ja kannustusta kummempi¹⁷. Ajateltakoon kasvatuksen yksinkertaisena imperatiivina: Ihmisen pitäisi ainakin kerran elämässään kuulla: olet tärkeä! Parempi on siis suoraan sanoa välittäväänsä kuin antaa ainoastaan ymmärtää. Silti on ihmisiä, kuten **Pentti Saarikoski**, jotka ilman tällaisia-kin pystyvät toteuttamaan lahjakkuuttaan, oivaltamaan itsekasvatuksen periaatteen ja ymmärtämään sen seikan merkityksen, ettei sivistykseen voi ketään pakottaa eikä sivistyä kenenkään toisen puolesta: ”Koulussa minuun iskostui tämä inho, että joku kuvittelee olevansa kyllin viisas opettaakseen muita, minä haluan oppia kaiken itse, juche. Kyllä sen maailmasta löytää, mikä maailma on, että se on tämmöinen, ilman opettajaa, niin kuin ruokaakin oppii laittamaan, sillä kaikki tieto on sisässä siinä mistä jotakin haluaa tietää. Ei tarvitse lukea kirjasta miten kettu elää, jos on hiihdellyt ja nähnyt jäniksenjäljet, ja sitten nähnyt ketun joka hiipien tulee metsästä, niityn reunalta löytyy Puolan värit, valkoinen hanki ja verta, ja Puolan historian, jäniksen puhtaaksi kalutut luut, luun sirut, ruumiit ja rauniot.”¹⁸

Yllä olevan tarkastelun perusteella näyttäisi entistä vahvemmin siltä, että kasvatuksessa valmiiden ongelmien ja ratkaisujen aika on ohi. Kasvattajan merkitys tulee entistä enemmän olemaan innostajana, tukijana, kasvuun saattajana ja myös kuuntelijana. Kasvavan suhteen korostuu kokemuksellinen oppiminen: oman kokemuksen ottaminen sillä tavoin tosissaan, että sen kautta on mahdollisuus nähdä ja arvioida omaa oppimistaan sekä suuntautua tällaisen pohtivan tarkastelun eli reflektion kautta uuden oppimiseen.

Tässä korostamani kasvatettavan ja kasvavan vuorovaikutukseen perustuva kasvatusuhde on silloin tällöin nähty uhkaavan kasvattajan asemaa, ja johtavan niin sanottuun vapaaseen kasvatukseen. Tällaiseen ymmärryksen sisältäyty parikin tulkintavirhettä. Ensinnäkin, vapaalla kasvatuksella viitataan kasvat-

tamattomuuteen ja tästä ei suinkaan voi olla kysymys. Ihmiseksi kasvamisen vähimmäisvaatimus on toisten ihmisten muodostama sosiaalinen miljöö (vertaa susilapset). On muistettava, että sosiaalinen ympäristö itsessään sisältää lukemattomia kasvatusvaikutuksia, ja on jo sinällään erällä tavalla kasvattava. Mutta kasvavan kannalta tärkeätä on myös se, että on olemassa toinen ihminen, joka luonnollisen kasvun ohella pyrkii antamaan asioille merkityksiä ja ohjaamaan niiden omakohtaiseen etsintään. Toiseksi, kasvattajan asema on uhattuna tosiasiallisesti vain silloin, jos kasvatusuhde ymmärretään perustuvan käskyvaltaiseen auktoriteettiin eikä tekojen avulla ansaittuun molemminpuoliseen kunnioitukseen¹⁹. Ihmiseksi kasvamisessa on olennaista saada koetella ajatuksiaan ja pyrkiä selvittämään yhtä hyvin asioiden eettisiä puolia kuin syitä ja seurauksia peilaamalla niitä toiseen ihmiseen.

Haasteita kasvatuksen tulevaisuudelle

Kuten onni, myös kasvu ja sivistys ovat pieninä palasina maailmalla. Kasvaminen ja oppiminen ovat aina yksilöllisiä kokemuksia. On turhaa puhua oppivasta organisaatiosta tai kollektiivisesta sivistyksestä muuten kuin kenties kuvainnollisesti. Oppiminen, kasvu ja sivistys koskettavat aina vain yhden ihmisen omaa kokemusta. Tietysti tämän kokemuksen muuttuessa, ihmisen kasvaessa, viisastuessa tai sivistyessä koskettavat nuo kokemukset välillisesti myös muita.

Esitän lopuksi muutamia haasteita kasvatuksen tulevaisuudelle. En väitä, etteikö esittämiäni ajatuksia olisi aieminkin tunnustettu ja niihin pyritty vastaamaan. Nämä aatteet ovat esillä itseasiassa kaikkina aikoina kirjoituksissa kasvatusta koskevista teksteissä. En olisi kuitenkaan pedagogi ellen toisi niitä uudelleen esiin ja samalla toivoisi niiden virittävän ajatuksia ja herättävän keskustelua yleisesti kasvattajien ja kasvatettavien, siis kaikkien meidän keskuudessamme ja erityisesti tämän lehden sivuilla. Olen pyrkinyt kirjoittamaan ne mahdollisimman yleiseen muotoon, mutta silti toisissa niistä osoitetaan esimerkinomaisesti aivan tiettyä kasvatuskäytäntöä. Pyrkimyksenäni on koota vastauksia alussa esittämiini kasvatuksen haasteisiin yksilöllistävää kulttuurista ja kasvatuksen pirstoutumisesta. Haasteet eivät ole minkäänlaisessa tärkeysjärjestyksessä.

1. Argumentaation pakkovallasta vapautuminen. Kasvatuksessa tulisi lähteä periaatteesta, jossa vapaudutaan argumentaation pakkovallasta. Tämä tarkoittaa luopumista ajatuksesta, jossa kasvattaja tietää aina paremmin kuin kasvatettava. Argumentaatio, viitattaessaan väitelauseiden esittämiseen, ei kasvatusalalla saisi olla ehdotonta vaan laajassa mitassa ehdollista, koska ehdottomia kasvatuskäytäntöjä ei ole olemassa muualla kuin totalitaarisissa

olosuhteissa. Lisäksi olisi pyrittävä dialogiseen kasvatussuhteeseen keinoilla millä hyvänsä. Dialogisesta, keskustelusta kasvatussuhteesta voidaan kuitenkin puhua vain ideaalisena, kasvatussuhteessa on aina mukana valta vaikuttajana ja vaikutettavana. Toisen ääni on kuuluvampi ja kantaa paremmin kuin toisen. Kasvattajan vallankäytön näkökulmasta tämä tarkoittaisikin sellaisten vallan kasvojen löytämistä, joissa omat valtalihat tulevat tiedostetuiksi.

2. *Mahdollisuuksien avaruuden ymmärtäminen.* Kasvatuksen maailma on vallankasvoistaan huolimatta mahdollisuuksien laaja avaruus, jonka avulla kannetaan joskus raskastakin ihmiskunnan sivistyshistoriaa. Kasvatus mahdollistaa perehtymisen ja myös osallisuuden tähän sivistyshistoriaan. Opettajat ovat ammattinsa puolesta avainhahmoja tässä projektissa. Opettajankoulutuksesta puhuttaessa se tulisi juuri tässä mahdollisuuksien avaruuden mielessä yliopistollistaa. Tällöin ainedidaktisen osaamisen ohelle, tai jopa sijaan, olisi ehdottomasti nostettava yhteiskunnallista valvutuneisuutta ja filosofista näkemystä. On turha pelätä sitä, että laaja-alainen yliopistollistettu opettajankoulutus ajaisi jotenkin opettajanammatin ohi. Jos kaiken odotetaan palvelevan kapea-alaisesti vain opetustyötä oletetaan samalla opetustyönkin olevan kapea-alaista. Tällöin opettajankoulutus ei kuulu yliopistoihin.

3. *Omaehtoinen sivistysprojekti.* Postmodernissa tilanteessa kukaan muu ei voi — valtalaluistaan huolimatta — toimia toiselle auktoriteettina. Kasvatus onkin nähtävä oleellisesti itsekasvatuksena, jossa kasvattajan tehtävä on kasvamaan saattamista. Tätä tulosta ei ole pidettävä minään suurena ihmeenä tai uutena keksintönä. Ajatus on lennähdellyt tuon tuosta kasvatusajattelijoiden teksteissä ja huulilla. Omaehtoinen sivistysprojekti tarkoittaa luopumista valmiiksi tulemisen ajatuksesta. Ihminen ei milloinkaan ole ihmisenä valmis. Tällöin omaehtoinen sivistysprojekti sisältää itsekasvatuksen lisäksi aatteen kasvatuksen elämäniäisytydestä.

4. *Vastuullinen opiskelu ja opetus.* Vastuullisuus tarkoittaa vastuunottoa siitä mitä tekee. Kasvattajan pitäisi olla kiinnostunut kasvatettavasta ja opetuksesta ja kasvatettavan tulisi paneutua opiskeluun sen vaatimalla vakavuudella. Jos esimerkkinä ajatellaan yliopisto-opiskelua, voi opiskelijan motivoituminen olla vaikeaa, koska tulevaisuuteen on vaikea nähdä. Opettajalle motivoitumisongelmia saattaa tuottaa ajatus kaiken jatkumisesta kuten aina ennenkin. Akateemisen vapauden nurja puoli on tietynlainen heitteillejättömentaliteetti: kaikki-on-vain-sinusta-kiinni-ajattelu. Tällöin unohdetaan pedagogin tehtävä kasvuun saattajana.

5. *Ylevän kokeminen.* Kasvamaan saattamisen kautta kasvavalle on annettava mahdollisuus olla unohtamatta omaa kokemustaan. Oman kokemuksen ääni tuottaa kasvatustyössä sekä kasvattajalla että kasvatettavalle yleviä kokemuksia. Ylevän kokemus, subliimi, on

sanoinkuvaamaton, jonka tuntee nahoissaan: se on varmaa ja perustavaa. Se on sellaista onnistumisen iloa, jonka toivoisi olevan osa kaikkea kasvattamista ja kasvamaan saattamista. Ylevä on hyvin persoonallinen kokemus, joka voi tosin saada korkeampia muotoja yhteisesti muiden kanssa koetuissa (oppimis)elämyksissä tai vastaavissa onnistumiskokemuksissa.

6. *Kasvatusperinteiden uudet merkitykset.* Postmodernin sanoma kasvatusperinteelle on perin tympä. Kasvattajat ovat usein huolestuneita kaikista kauniista kasvatusperinteistä kysyessään eikö perinteillä ole enää mitään merkitystä tai onko meidän aina orjamaisesti seurattava aikaamme, emmekö voi säilyttää edes jotain vanhaa ja pysyvää. On selvää, ettei perinne sinällään katoa minnekään, mutta yhtä selvää on myös se, että eilisen perinne ei ole enää tänään sama kuin se oli eilen. Siis perinteet joutuvat aivan luonnollisista syistä — ajathan muuttuvat ja pojat sen myötä — uusien merkityksenantojen kohteeksi. Tässä mielessä mitään vanhaa, mihin voisi tukeutua, ei koskaan ole olemassa.

7. *Opettaja intellektuellina ja kansalaiskeskustelijana.* Viimeisen teesin sana *opettaja* on vasiten valittu, sillä haluan tarkoituksella korostaa opettajan asemaa intellektuellina ja yhteiskunnallisena vaikuttajana. Opettajan tulee saada koulutuksessaan tai muulla tavoin uudelleen itselleen "ääni" (*voice*), joka kantaa koulua ja kasvatusta koskevassa päätöksenteossa. Ääni tarkoittaa vastuunottoa oman koulun suurissa ja pienissä kysymyksissä. Keskeisimpänä äänen käytön tehtävänä on ensinnäkin kysyä koulun vanhojen käytänteiden perään: mihin ne perustuvat, harkintaan vai perinteeseen? Toiseksi, äänen käyttö tarkoittaa opettajaa kasvatustutkimuksen tuntijana ja resurssina. Opetussuunnitelmauudistus, "Suuri aalto", antaa äänen löytämiseen periaatteellisen mahdollisuuden. Tämä mahdollisuus olisi käytettävä. Myös kasvatustutkimuksen on ruvettava pohtimaan kasvattavan tutkimuksen mahdollisuutta: miten tästä äänen käytöstä saadaan sellaista tietoa, joka lisää ymmärrystä opettajasta, kasvatuksesta ja sivistyksestä.

Viitteet

1. Katso Hoikkala 1993, s. 49.
2. Lyotard 1985.
3. Barthes 1993, s. 117.
4. On syytä korostaa, ettei tarkasteluni pyri olemaan yksisilmäistä ja puisevaa peruskoulukritiikkiä vaan sen kohde on tätä huomattavasti yleisemmällä tasolla: kasvatuksen ja koulun oletetaan olevan kiinteä osa kulttuurissamme tapahtuvia historiallisia muutoksia, joita luonnehditaan esimerkiksi ilmaisulla moderni ja postmoderni.
5. Miettinen 1990, s. 62.
6. Ziehe 1991.
7. Aittola ym. 1991, s. 12.

8. Sama.
9. Jarvis 1993.
10. Ziehe 1991.
11. Uusikylä 1994, s. 27.
12. Ziehe 1991.
13. Jarvis 1993, s. 184.
14. Hollo 1952, s. 137-8.
15. Varto 1993.
16. Vertaa kuitenkin Vattimo (1989, s. 19-21), joka näkee *vapauttavan* sisällön, tosin varauksin, tässä osaltaan medioiden massoitumisesta johtavassa todellisuuden tajun kadottamisessa.
17. Katso myös Uusikylä 1994, s. 59.
18. Saarikoski 1990, s. 14.
19. Katso Uusikylä 1994, s. 194.
20. Esimerkiksi Hollo (1952, s. 22) kirjoittaa kasvamaan saattamisen merkitsevän "luonnollisen, selittämättömän, mutta ilmauksissaan täysin selvän kasvamisvoiman tielle sattuvien esteiden poistamista, suotuisien olosuhteiden luomista itseltään tapahtuvalle kasvamiselle."

Kirjallisuus

- Tapio Aittola, Kimmo Jokinen & Kaarlo Laine, "Koulun haihtunut lumous". *Nuorisotutkimus* 3, 1991, s. 9-17.
- Roland Barthes, *Tekijän kuolema, tekstin syntyminen*. Vastapaino, Tampere 1993.
- Tommi Hoikkala, *Katoaako kasvatus, himmeneekö aikuisuus?* Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Juho Hollo, *Kasvatuksen maailma*. WSOY, Helsinki 1952.
- Peter Jarvis, Oppimisen paradokseja myöhäismodernissa. *Aikuiskasvatus* 3, 1993, s. 181-187.
- Jean-Francois Lyotard, *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Suomentanut Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere 1985.
- Reijo Miettinen, *Koulun muuttamisen mahdollisuudesta*. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Pentti, Saarikoski, *Euroopan reuna*. Otava, Helsinki 1990.
- Kari Uusikylä, *Lahjakkaiden kasvatus*. WSOY, Porvoo 1994.
- Juha Varto, *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofista*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta Vol. 30, 1993.
- Gianni Vattimo, *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Suomentanut Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Thomas Ziehe, *Uusi nuoriso*. Suomentaneet Raija Sironen ja Jussi Tuormaa. Vastapaino, Tampere 1991.

Kreikkalaisten Dionysos ei ole vain viininjumala Baccuksen toinen nimitys. Tarinoissa Dionysos on myös 'tulemisen jumala', se oikeuttaa tapahtuman ennen sille tietoisesti annettua merkitystä. Tarkastelen seuraavassa muutamia tämän 'tulemisen jumalan' tarinoita, niiden versioita saksalaisessa varhaisromantiikassa, samalla **Nietzscheä** unohtamatta.

Kreikkalaisille Dionysos ilmestyi aina ennalta arvaamattomasti. Hän ilmestyi tuntemattomana kulkijana tai hurjistuneena ihmisryhmänä, aina ennen kuin hänelle ehditään antaa jumalainen merkitys. Tällainen satunnainen vierailu kääntyi aina väkivallaksi ja järjetömäksi tuhovimmaksi, kun Dionysoksen jumaluus kiellettiin.

Varhaisromantiikassa, myyttien intertekstuaalisen yhdistelyn tuloksena Dionysos ja Kristus nimettiin veljeksiksi. Dionysoksen tehtävänä silloinkin oli oikeuttaa tapahtuma ennen, ennen kuin Kristus antaa tapahtumalle merkityksen.

Ajan, sattuman ja tulemisen myytti Kreikassa

Antiikkia tutkineen antropologi **Marcel Detiennen** mukaan on kolmenlaisia 'tulemisen jumalan' tarinoita. Ensinnä Dionysos tulee ryhmänä, yksilöitymättä jumalahahmoksi. **Euripideen** tragediassa Bakkantit kerrotaan mainaadeista, riehuvasta naisryhmästä, joka oli Dionysoksen vallassa. Eleusis-mysterissä kerrotaan vastaavasti uskonnonilmaisesta etujoukosta, joka Dionysoksen hurmiossa tanssien vie vallankumouksen Ateenaan. Toisaalta Dionysoksen tuleminen on ilmaistu *epidemiana*, koko kansan villitsevänä henkenä (epi-demos). Siinä missä kreikkalaiset Jumalat ilmestyivät säännöllisesti juhlien kierron mukaan, Dionysos tulee ennen sääntöä (epi) eli sattumana. Kolmas tarinasto kertoo kuinka Dionysos on aina *palaamassa* kotikaupunkiinsa Thebaan. Jatkuvasti lähtökohtaansa palaamassa oleva Dionysos on jumala, joka on jatkuvasti tulossa omaksi itsekseen. Tällainen Dionysos ilmaisee viisauden saavuttamista, siksi esimerkiksi **Sofokleen** tragediaissa Dionysos on kuoron johtaja.

Dionysoksen hahmo on arvaamaton, kertomukset Dionysoksen retkistä kertovat tarinan muodossa, mitä on ainutkertaisuus. Dionysos on aina uusi, ennen näkemätön ja vieras. Kreikan vierasta tarkoittava sana *xenon* viittaa sekä oudon näköiseen hahmoon, että hetkeksi vastaanotettuun vierailijaan. Tällaista oudon vieraan roolia kreikkalaiset eivät antaneet millekään muulle jumalalle.

Dionysoksen outous tekee hänestä kuvaamattoman, hänellä ei ole kasvoja. Siksi Dionysosta ei voi palvota patsaana kuten muita jumalia. Hän käyttää naamioita, mutta hänen naamionsa ovat aina erilaisia tai januskasvoiksi jakautuneita. Toisin sanoen, Dionysos on jumala jolla ei ole pysyvää persoonaa. Dionysos ei

muodostu koskaan yhdeksi jumalaksi vaan purkaa itsensä pelkäksi tulemiseksi vaihtamalla jatkuvasti naamioitaan. Samaa hahmotonta tulemistä ilmaisevat transsissa liikkuvat ihmisryhmät kuten mainaadit. He ovat olemassa vain ekstaattisena ryhmänä hetken aikaa, sen ajan kun he vastaanottavat Dionysosta.

Dionysos ja Messias

Varhaisromantiikan filosofien ja kirjailijoiden keskuudessa mikään muu kreikkalainen jumala ei herättänyt vastaavaa rakkautta kuin Dionysos. **Friedrich Schelling** nimitti Dionysosta Kristuksen aistilliseksi veljeksi,

joka valmisteli uuden kristinuskon tulemistä. Dionysos tulkittiin tuona aikana yleisesti uutta aikakautta edeltäväksi hahmoksi, väliaikaisuuden jumalaksi. Dionysos synnyttää vallankumouksellisen muutos- ja ylimenovaiheen antaen sitten paikkansa Kristukselle. Dionysoksen kaoottinen ja villi tuleminen tapa, täydellinen hajaannus, mahdollistaa vanhan aikakauden kumoamisen. Varhaisromantiikan

sukupolvi oli varsin messianistinen. He uskoivat, että hajanaisuuden ajan sisäinen päämäärä on Messiaan tuominen läsnäolevaksi.

Nietzsche kääntää tämän veljellisen Dionysos/Kristus asetelman veljesvihaksi. Dionysos on vitaalinen ja julma, Kristus puolestaan on heikko uhri. Molemista kerrotaan jumalan tappamisen tarina, mutta täysin eri tavalla. Kristinuskon pyhittää uhrin, muistuttaen siitä kuinka jumala on kärsinyt ihmisten vuoksi. Mutta Dionysoksen hahmossa uhrin ja pyövelin roolit vaihtuvat sattumanvaraisesti. Näin ilmaistaan, kuinka elämä on sinänsä hallitsematonta. Ihmiset ovat tapaneet jumalan, ja jumala on tuhonnut ihmisiä: kärsimys on elämisen toinen puoli, eikä siinä ole katkeruudelle sijaa.

Luonnon tapahtuminen

Dionysosin tuleminen tulkitaan sekä Schellingin että Nietzschen teksteissä saman myytin avulla. Molemmat viittaavat kuvaan, jossa tiikeri ja pantteri vetävät kukkakaiteita Dionysoksen vaunuja. Kyseessä on versio **Platonin** esittämästä tarinasta, jossa hän kertoo hevosvaljakosta. Toinen hevonen (järki) pyrkii totuuteen, toinen (halut) nautintoon ja tahdon on ohjattava niitä. Mutta Dionysoksen vaunuja esittävässä kuvassa hevosten tilalla on kaksi petoa, jotka kuitenkin astelevat rauhassa. Schellingin mukaan tästä rauhallisuudesta huolimatta kissapetojen hahmossa välähtää itse luonto. Samalla tavalla hänen mukaansa luonto ohjaa tapahtumia myös silloin, kun juhliitaan onnistuneella tavalla seksuaalisuuden ja viinin voimilla. Mielettö-

DIONYSOS TAPAHTUMISEN JUMALANA

Risto Niemi-Pynttäri

mästi itsestään pursuava, kontrolloimaton elämänvoima tiikerin ja panterin hahmossa ei ole tuhoava vaan taitavasti tasapainossa.

Mutta kontrolloimattoman ja villin Dionysoksen rinnalla vaikutti myös päinvastainen myytti Dionysoksesta. Siinä hän edustaa pysyvyyttä ja jatkuvuutta. Tällaisissa tarinoissa Dionysos on vegetaarisen hidas luonnonvoima, joka kätkeytyy ikivihreisiin kasveihin, erityisesti kuuseen ja murattiin. Dionysoksesta kerrotaan luonnon kautta aivan vastakkaisilla tavoilla: sekä hitaana ja kestäväenä että äärimmäisen nopeana ja villinä luontona. Mutta sekä hidasta että nopeaa Dionysosta yhdistää se, että molemmat kertovat vaikean välivaiheen ylittämistä. Villi Dionysos mahdollistaa tämän ylittämisen hävittämällä pysyvät hierarkiat tulevaisuuden tieltä. Ikivihreä Dionysos puolestaan talvehtii sellaisen aikakauden yli, joka tappaa muut jumalat, voimistuen aikanaan ja mahdollistaen muiden jumalten paluun.

Dionysos ja rationaalisuus

Väkivaltainen Dionysos nousee suosioon Saksassa 1900-luvulla fasistisessa merkityksessä. Fasistien Dionysos on osa varhaisromantiikan 'uuden mytologian' vaikutushistoriaa Saksassa. Fasistinen kiinnostus Dionysosmyyttiin ilmensi kuitenkin väsymystä järkeen. Intellektuaalisuuden vastaisuus vuosisadan alun Saksassa on päinvastaista kuin idealistien entusianistinen innostus spekulatiivisen järjen mahdollisuuksiin. Tällä tavalla esimerkiksi **Ernst Bloch** on erottanut regressiivisen Dionysoksen uudistavasta Dionysoksesta.

"Dionysos pelasti järjen nihilismiltä", kuten Nietzsche asian ilmaisi, Dionysos oli horjuvan järjen viimeinen pelastus. Nietzschen mukaan Dionysos on pelastanut järjen tällä tavalla kaksi kertaa: ensin kreikkalaiset nihilismiin johtavalta sofismilta, sitten eurooppalaiset nihilismiin johtavalta rationalismilta.

Ajatus operoi paradoksilla, koska se väittää että mieltömyyden jumala voi pelastaa järjen juuri järkeen itseensä sisältyvältä nihilismiltä. Sekä sofismiin että valistusrationalismiin sisältyvä väistämätön prosessi vie nihilismiin. Jatkuvan epäilyn jälkeen ei jää mitään mihin ajattelu voisi tukeutua. Nihilistinen *nichts* on kohta, johon loputon rationalisoiva epäily johtaa.

Mutta mitä kaikkea Nietzsche tarkoittaa? Ensinnäkin hän rinnastaa sofismin ja valistuksen. Samoin kuin sofismi sai kreikkalaiset epäilemään jumaliaan, valistus herätti epäilyn kristillistä uskontoa kohtaan. Kun uskonnollisuus ei ollut kestänyt valistuksen krittistä käsittelyä, Dionysos legitimoit uudenlaisen pyrkimyksen löytää jotain valistuksellisen järjen hallitsematonta.

Dionysoksesta löytyi tulevaisuuden ja uudesta syntävän myytin jumala. Myyttisen maailman kuollessa vain Dionysos jää syntymään uudestaan, säilyttämään jotain tulevia aikoja varten. Dionysoksen sosiaalisena funktiona oli pelastaa kreikkalaisille myyttisen ajattelutavan rippeet. Saman tehtävän Dionysos sai valistuksen jäljiltä. Romantiikalle Dionysos merkitsi toivetta merkityskriisin ylittämistä, toivetta pelastaa järki uuden mytologian avulla.

Toiseksi Nietzsche ajattelee tämän käänteisen sisäistä logiikkaa: järki tukeutuu myyttiin välttääkseen nihilismin. Mutta miksi juuri Dionysos pelastaa järjen nihilismiltä? Dionysos ei ole tässä nihilismin vastakohta,

vaan nihilismin myyttinen muoto, nihilismin metamorfoosi. Samoin kuin sofismi, myös valistuksen rationalismi oli joutunut kestävämmään tilanteeseen, tilanteeseen jolloin "epämielilyttävien kaikista vieraista, nihilismi tulee ovesta sisään" kuten Nietzsche sanoi. Tässä tilanteessa epämielilyttävä nihilismi muuttuu myytiksi. Tämä Nietzschen huomio viittaa siis äärimmäiseen kohtaan, jossa järjen on lopulta turvauduttava myyttiin, koska muuten totuus on sietämätön. Siksi juuri Dionysos häilyy tässä järjen sisäisen perustattomuuden hetkessä, kääntäen epämielilyttävän nihilismin miellyttäväksi järjen tavaksi nauttia omasta vapaudestaan.

Hajoamisen jumala

Kreikkalaisessa mytologiassa Dionysos ei kuulunut olympolaisten jumalten hierarkiaan. Dionysos oli idästä tullut vieras jumala, barbaari ja siirtolainen jota oli palvottava kaupungin ulkopuolella. Laajemmassa mielessä Dionysos oli kaiken sen ulkopuolella, mikä kuului 'poliksen' piiriin. Siten Dionysoksen funktioksi tuli hajottaa hierarkiaa ja oikeuttaa sitä ylimääräistä, mikä ei ollut järkevää, määritettyä eikä arvokasta. Esimerkiksi Dionysos legitimoit kodin piiriin suljettujen naisten julkisen ja aggressiivisen riehumisen mainaadeina.

Toinen Dionysokseen asetettu toive kohdistui tulevaisuuteen. Varhaisromantiikassa modernin ajan pirstoutunutta elämäntapaa peilattiin myyttiin, jossa kerrotaan tästä palasiksi revitystä jumalasta, joka eheytyy jälleen. Myytin mukaan Titaanit repivät elävän Dionysoksen palasiksi, mutta esiäiti Rhea keitti ruumiin taas yhteen ja Dionysos syntyi uudestaan. Siitä nimi Dionysos, kahdesti ovesta tullut.

Tämän Dionysos myytin funktio oli kertoa, että uutta eheyttä ei voi syntyä ilman pirstoutumista ja hajoamista. Mutta toisissa tarinoissa Dionysos ei lainkaan kärsi hajanaisuudesta. Tarinat kiertelevästä, aina matkalla olevasta Dionysoksesta kertovat jumalasta, joka ei tarvitse eheää elämänpäiriä. Jumala, jolle pirstoutuminen tekee hyvää, on sopiva modernille ihmiselle. Kuten **Manfred Frank** kirjoittaa, esimodernin yhtenäiskulttuurin hajoaminen, työ- ja arvomaailmojen eriytyminen voitiin Dionysos myytin myötä tulkita pirstoutumiseksi, joka avasi uusia mahdollisuuksia. Differentioitumiselle itselleen annetaan myyttinen hahmo eli Dionysos.

Kirjallisuutta tutustuttavaksi:

- Böschstein, 'Frucht des Gewitters', *Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution* (1989)
- Marcel Detienne, *Dionysos at Large* (1989)
- Manfred Frank, *Der Kommende Gott* (1990)
- Rene Girard, *Dionysos versus the Crucified* (Katso *Modern Language News* 4/1984)
- Martin Heidegger, 'Nietzsches Wort "Gott ist Tot"' (Kokoelmassa *Holzwege*, 1963)
- Friedrich Nietzsche, *Der Geburt der Tragödie*

Johdanto Nietzschen traagiseen ajatteluun

Elämänfilosofin syntymästä on jo 150 vuotta, juhlikaamme! Mitä juhlamista tämän elämänfilosofin kuolemassa olisi? Viereiseltä sivulta alkava suomennos onkin pienimuotoinen paluu **Friedrich Nietzsche** (1844-1900) nuoruuden lähteille, kymmenvuotisen yliopistouran alkuun. Nietzsche oli saanut keväällä 1869 antiikin filologian professuurin Baselin yliopistoon. Suomennettu teksti, *Die Geburt des tragischen Gedankens*, on vuoden 1870 loppupuolelta ja se on alkuversio Nietzschen esikoisteoksesta *Die Geburt der Tragödie* (1872). On harvinaisen selvää, että kyseessä oleva suomennos ei ole kuitenkaan mikään mestariteos, vaan hajanainen, omaa tyyliä tavoitteleva raapustus.

15. heinäkuuta 1870 alkoi Ranskan ja Saksan välinen sota. Nietzsche piti velvollisuutenaan osallistua sotaan, vaikka pakollinen varusmiespalvelus oli muutama vuosi aikaisemmin päättynyt surkeasti. Hän oli epäonnistunut hypyssä hevosen selkään, jolloin rintalasta oli murtunut ja katkaissut ikävästi hänelle tärkeän asepalveluksen. Nietzsche kuitenkin anoi sodan alkaessa tilapäistä vapautusta yliopistotehtävistään päästäkseen rintamalle. Sotaan hän kyllä pääsikin, mutta pysyi kaukana rintamalta sairaanhoitajana. Ennen pitkää inhottava punatauti iski innokkaaseen Nietzscheen ja palautti hänet takaisin Baseliin.

Traagisen ajattelun synty valmistui vuoden 1870 jouluksi. Sitä Nietzsche vietti Wagnereitten luona, juhliittiin **Richard Wagnerin** vaimon, **Cosima Wagnerin**, syntymäpäiviä. Nietzsche antoi tekstin lahjaksi Cosimalle, joka sen luettuaan totesi päiväkirjassaan: “[O]len erityisen tyytyväinen sen vuoksi, että Richardin ideoita voi laajentaa tällä alueella.”. Aiemmin Nietzsche oli antanut muutkin *Tragedian syntyä* edeltäneet työnsä Wagnereitten luettavaksi.

Ennen sokean Wagnerin ihailun vaihtumista sokeaksi Wagner-vihailuksi Nietzsche eli mukavaa elämää sairauksistaan huolimatta suursäveltäjän loiston alla. Epäonnistumiset todellisuuden sotänäyttämöllä nostattivat Nietzscheä taisteluun siinä, missä hän oli mielestään hyvä: filosofiassa. Vatsavaivat ja univaikeudet lisäävät Nietzschen halua luopua jo muutaman vuoden jälkeen filologian professuuristaan. Hän ehdot-

tikin eräässä kirjeessään, että hän mieluummin vaihtaisi sen filosofian professuurin, jonka hän koki tehtäväkseen. Tämä ei kuitenkaan onnistunut. Vasta 1879 Nietzsche erosi lopullisesti sairauksien vuoksi virastaan Baselissa. Mutta Nietzschen ambitiot olivat esikoistyötään ajatellen jo ilmeisesti täysin filosofiset.

Kyse on ajattelun ja tragedian yhdistämisestä. Filosofisesti merkittävin esitys tragediasta on epäilemättä **Aristoteleen** runousoppi, joka kummittelee Nietzschenkin tekstin takana. Keskeisenä motiivina Aristoteleella on tragedian ja epiikan vertailu, jolla hän halusi antaa teoreettisia välineitä niiden arvostelulle. Tragedia ja epiikka jäljittelevät (*mimesis*) vakavaa ja arvostettua toimintaa, komedia taas naurettavaa. Toisin kuin tragediassa niin epiikassa käytetään kerrontaa, useita tapahtumia ja yhtä runomitä. Tragedia on taas selvä kokonaisuus ja yhden toiminnan jäljittely.

Nietzsche ajattelee, että ihmisellä on kaksi mahdollisuutta “olemassaolon riemukkaaseen tunteeseen”, joko unen tai ekstaasin kautta. Apolloninen maailman lume (*Schein*), on kuvataiteen ja runouden perusta. Se perustuu rajojen ja mitallisuuden tunnistamiseen, merkityksellisyteen. Apolloninen silmän maailma, unen todellisuus, on Nietzschen mukaan eepistä taidetta.

Mitallisuus ja silmän maailma on kuitenkin vain kuvittelua, sillä mitään “todellista” kosketuspintaa ei ole todellisuuteen. Esimerkiksi taiteet ja filosofienkin pohdinta ovat apollonista kuvittelua, ellei niillä ole suhdetta maailmaan. Nietzschen mukaan seksuaalisen halun tai päihteiden kautta saavutettava hurmio tarjoaa esimerkin tavasta, jolla ihminen voi olla kosketuksissa “todelliseen” todellisuuteen.

Nietzschen “historiallisessa” analyysissä dionysinen taide merkitsee kreikkalaisten esimerkkiä tilanteesta, jossa on kyetty yhdistämään ajattelu ja todellisuus. Siinä on saavutettu apollonisen unimaailman ja hurmion rinnakkaisuus, niiden synteesi eli traaginen ajattelu.

Koska Nietzschen tutkimuksen kohteena on kahden kreikkalaisen “jumalhahmon” yhteensulautuminen, on selvää, että hänen tutkimuksensa tragediasta ei yllä historialliselle tasolle vaan runolliselle ja filosofiselle. Tuttuun tyyliinsä Friedrich marssittaa kirjalliselle taistelutantereelleen suuren joukon historiallisia ja myyttillisiä nimiä, kuten **Euripides**, **Seilonos**, **Aristoteles**, **Midas**, **Praksiteles**, **Apollon**, **Dionysos**, **Zeus** jne. Tarkoituksena on tutkia sitä, mikä saattaisi tapahtua, mikä on todennäköistä ja välttämätöntä. Tässä aristotelisessä mielessä se yrittää tavoitella yleisiä totuuksia, kokonaista koskevia totuuksia. Ja juuri siksi Aristotelen mukaan “[T]ragediassa ollaan riippuvaisia historiallisista nimistä, koska mahdollinen on uskottavaa: sitä mikä ei ole tapahtunut, emme hevin usko mahdolliseksi, mutta tapahtunut on tietysti mahdollista, koska se ei olisi muutoin tapahtunutkaan.” (*Poetiikka*, s. 27). Tästä samasta on kyse myös Nietzschen

traagisessa ajattelussa.

Aristoteleella komedian analyysi jää puolittiehen, mutta Nietzsche antaa sille tragedian kannalta hyvin olennaisen tehtävän, sillä näyttää siltä, että Nietzsche ei erota komediaa tragediasta, vaan paremminkin saattaa yhteen ylevän ja naurettavan.

Aristoteles katsoi, että tragedialla on aina alku, keskikohta ja loppu — se on siis eräänlainen kokonaisuus (*ολου*). Nietzsche viittaa taas traagisen ajattelun yhtenäiseen (*einheitlich*) tahdonluonteeseen, joka kerää vastakohtat yhteen, pitää ne yhdessä. Tietoteoreettisessa mielessä tällöin ylitetään välipitämättömyyden nihilismi, mutta samalla nihiloidaan universaalien totuuden mahdollisuus, apolloninen tieto an sich. Totuus ei tarkoita enää apollonisen maailman mitallisuuden vastaavuutta vaan traagista ajattelua, näytelmää, juhlaa, prosessia. Apollonisen tietämisen (*Erkenntnis*) ohella täytyy olla myös dionyysista, lihallista tuntemista.

Aikamme muotifilosofi ja itsekin nietzscheläiseksi lukeutuva **Gilles Deleuze** kysyy, miksi ylipäätään Nietzscheä vielä luetaan ja erityisesti miksi nuoret ihmiset lukevat Nietzscheä. Hän vastaa, että syynä on Nietzschen aforistiseen kirjoitustyyliin sisältyvät tietyt väärinymmärtämistä tukevat piirteet ja itse Nietzscheltä väärinymmärtämiseen saatu suoranainen kehoitus. Ensimmäisenä piirteenä Deleuze mainitsee suhteen ulkoiseen. Tällä Deleuze tarkoittaa tekstin ulkoisia voimia, jotka täytyy masinoida, löytää se mikä on ulkoista, toista ja vierasta, yhteismitatonta — dionyysista. Toisena piirteenä hän nostaa esiin intensiteetit, jotkin raivokkaan yleismitattomat, koodaamattomat kohdat, joiksi hän mainitsee kaikki Nietzschen käyttämät historialliset erisnimet. Kolmantena piirteenä hän mainitsee aforismin suhteen huumoriin, nauruun ja ironiaan — komediaan, ja kysyy voiko Nietzscheä lukea nauramatta.

Mutta mitä ihmeessä Deleuze tekee, eikö hän määrittelle Nietzschen tragediaa, traagista ajattelua...?

Kimmo Jylhämä

Kirjallisuus

- Aristoteles (n. 330 eKr.), *Runousoppi*. Suomentanut Pentti Saarikoski. Helsinki, Otava 1967.
- Deleuze Gileuze (1973), “Nomadinen ajattelu” teoksessa *Automaa*. Gaudemus, Helsinki 1992.
- Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Band 3. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. Nördlingen, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter 1986.
- Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Band 1 & 15. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. Nördlingen, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter 1980.
- Watson Derek, *Richard Wagner*. Suomentanut Seppo Heikinheimo. Rajamäki, Hellasedition 1983.

Kreikkalaiset ilmaisevat ja samalla salaavat maailmankatsomuksensa salaopin jumalissaan. He asettavat *taiteensa* kaksoislähteeksi kaksi jumaluutta, Apollonin ja Dionysoksen¹. Taiteessa nämä nimet edustavat vastakkaisia tyylejä, jotka alituisesti kamppailevat keskenään. Ainoastaan kerran, helleenisen ”tahton” korkeimpana hetkenä, ne sulautuvat yhteen attikalaisen tragedian taideteoksessa.

Nimittäin kahdessa tilassa ihminen saavuttaa olemasaolonsa riemukkaan tunteen, *unessa* ja *hurmiossa*. Kaiken kuvataiteen ja myös runouden erään tärkeän osan isä on unimaailman kaunis lume², jossa jokainen

ihminen on täysi taiteilija. *Hahmon* välittömässä ymmärtämisessä me nautimme, kaikki muodot puhuvat meille, mikään ei ole tarpeetonta ja yhden tekevää. Unitodellisuuden korkeimmassa olo-tilassa meillä on vielä läpikuultava tuntemus sen *lumeesta*. Vasta kun se lakkaa, alkaa patologinen vaikutus, jossa uni ei enää virkistä ja unitilojen parantava luonnonvoima vaimenee. Mutta tämän rajan sisäpuolella ei ole ainoastaan miellyttäviä ja ystäväl-

lisiä kuvia, jotka asettuvat tuolla yleistajuisuudella nähtäväksemme. Myös vakava, surullinen, ikävä ja synkkä näkyvät lumeessa samalla ilolla, kuitenkin niin, että myös tässä lumeen hunnun on liehuenliikkuttava, eikä se saa kokonaan kätkeä todellisen perusmuotoja.

Missä mielessä Apollonista sitten voitiin tehdä taiteen jumala? Tämä onnistui vain siinä määrin kuin Apollon on unikuivitelmiin jumala. Hänellä, läpeensä ”loistavalla”, syvimmillä juuriltaan auringon- ja valonjumalalla, on elementtinä kauneus ja sen vuoksi hänellä on valta Kauniin Unimaailman valtakunnassa. Korkeampi viisaus, näiden tilojen täydellisyys puutteellisesti ymmärrettävään päivätodellisuuteen verrattuna, kohottaa Apollonin taiteelliseksi ja ennustavaksi jumalaksi. Mutta Apolloninkaan olemuksesta ei voi puuttua tämä hieno raja, jota unikuva ei saa ylittää, ettei vaikuttaisi patologisesti siellä, missä lume ei vain erehdytä vaan pettää — nuo kohtuulliset rajat, tuo villin kiihtymyksen puute, tuo kuvaamataiteiden jumalan viisaus ja rauha. Hänen silmiensä on oltava aurinkoiset myös silloin, kun ne ovat vihaiset ja välkkyvät pahantuulisesti. Silloinkin hänen päällään on kauniin lumeen pyhä vihkimys.

Sitä vastoin dionyysinen taide perustuu leikkiin hurmion, ekstaasin, kanssa. Etenkin kaksi mahtia nostavat yksinkertaisen luonnonihmisen hurmion itseunohdukseen: kevävietti, koko luonnon ”Pane Alulle!”, ja narkoottinen juoma. Niiden vaikutukset symbolisoivat Dionysoksen hahmossa. Principium individuationis³ murretaan kummassakin tilassa. Esiin tunkeutuvan yleisinhimillisen, suorastaan yleisluonnollisen vallan edessä subjektiivinen katoaa kokonaan. Dionysosjuhlat eivät solmi liittoa ainoastaan ihmisten välillä, ne

yhdistävät myös ihmisen ja luonnon. Maa tuo lahjansa vapaaehtoisesti, viltimmätkin eläimet lähestyvät toisiaan rauhantahtoisesti. Pantterit ja tiikerit vetävät Dionysoksen kukilla koristeltua vaunua. Kaikki yhteiskuntaluokkiin jakavat rajat, jotka puute ja mielivalta on asettanut ihmisten välille, katoavat: orja on vapaa mies, ylhäinen ja alhainen yhdistyvät yhdeksi bakkiseksi⁴ kuoroksi. ”Maailmanharmonian” evankeliumi vyöryy yhä kasvavissa joukoissa seudulta toiselle, ihminen ilmaisee itseään laulaen ja tanssien korkeamman ideaalin yhteisön jäsenenä, hän on unohtanut kävelyn ja puhumisen. Ja vielä enemmän: ihminen

tuntee olevansa lumottu, hänestä on todella tullut jotakin toista. Kuten eläimet puhuvat hänelle ja maa antaa maitoa ja hunajaa, niin myös hänestä soi jotakin yliluonnollista. Hän tuntee olevansa jumala; mikä muutoin eli vain hänen mielikuvituksessaan, sen hän havaitsee itsessään. Mitä hänelle ovat nyt kuvat ja veistokset? Ihminen ei ole enää taiteilija: hänestä on tullut taideteos, niin hurmiossa ja ylevänä hän vaeltaa, kuten hän unessa näki jumalien

vaeltavan. Ilmestyy luonnon luova voima, ei enää ihmisen: tässä vaivataan jalompi savi ja työstetään kallisarvoisempi marmori: ihminen.

Jos hurmio siis on luonnon leikkiä ihmisen kanssa, niin dionyysisen taiteilijan luova työ on leikkiä hurmion kanssa. Tätä tilaa voi kuvailla vain vertauksin: on jotakin samankaltaista, kun uneksiessä uni samalla tajutaan uneksi. Näin Dionysoksen palvelijan täytyy olla hurmiossa ja olla samalla itsensä takana tarkkailijana, ikään kuin väijyksissä. Dionyysisen taiteilijan olemus ei näyttäyty maltillisuuden ja hurmion vaihteluna vaan niiden rinnakkaisuutena.

Tämä rinnakkaisuus on tunnusomaista kreikkalaisen taiteen huippukohdalle. Alunperin Apollon oli yksin hallitseva taiteen jumala ja juuri hänen valtansa hillitsi Aasiasta rynnänneen Dionysoksen siinä määrin, että molempien välille saattoi syntyä mitä kaunein veljesliitto, juuri tuo rinnakkaisuus. Tässä ihailemme helleenisen olemuksen uskomatonta idealismia korkeimmillaan: aasialaisille luonnonkultti merkitsi kaikkien raakojen ja alhaisten viettien viltintä vapauttamista, paneteeristä⁵ eläimen elämää ja se ylitti tietynä aikana kaikki inhimillisyyden rajat. Kreikkalaisille tästä kultista tuli maailman vapahdusjuhla.

Siten apolloninen kreikkalainen kulttuuri ei kertaakaan ollut suuremmassa vaarassa kuin uuden jumalan myrskyisessä hyökkäyksessä. Eikä puolestaan delfisen⁶ jumalan viisaus ole näyttänyt koskaan kauniimmassa valossa. Aluksi vastaanhangoitellen hän kutoi mahtavan vastustajansa ympärille mitä hienoimman kudelman, niin että tämä tuskin huomasi vaeltavansa pian puolittaisessa vankeudessa. Nimittäin delfinen papisto huomasi uuden kultin vaikuttavan

TRAAGISEN AJATTELUN SYNTY

Friedrich Nietzsche

syvästi yhteiskunnalliseen uudistumiseen ja edisti sitä poliittis-uskonnollisen näkemyksensä mukaan: apolloninen taiteilija otti oppia Bakkhuksen palveluksen vallankumouksellisesta taiteesta harkitsevalla kohtuudellaan. Lopulta itse delfisen kulttijärjestyksen vuosien herruus jaettiin Apollonin ja Dionysoksen kesken, molemmat jumalat lähtivät kilpailustaan sekä voittajina että samalla voitettuihin ja tekivät taistelupaikalla sovinnon. Jos halutaan hyvin selkeästi nähdä, kuinka mahtavasti apolloninen elementti sittemmin esti Dionysoksen irrationaalis-yliluonnollista kehittymistä, niin muistettakoon, että vanhemmalla musiikkikaudella yksi pääläji, *rauhallinen*, oli lempinimeltään myös "dityrambinen". Tämä on osoitus siitä, että dionysyinen dityrambi oli *ensimmäisinä* taiteen sääntöjen mukaisilla jäljittelyillään samassa suhteessa originaaliinsa, dionysyisen mitan rauhanhymniin, kuin vanhemman kreikkalaisen taiteen jäykät egyptisoivat jumalien kuvat homeerisessa eepoksessa *nähtyyn* olympiseen jumalmaailmaan. Mitä voimakkaammaksi apolloninen taiteen henki kuitenkin kasvoi, sitä vapaammin sai myös velijumala Dionysos jäsenensä vapauttaa. Siinä, missä Apollon päätyi Feidiaksen⁸ aikana täyteen lähes järkähtämättömään kauneuden ilmaisuun, viittasi Dionysos tragediassa maailman arvoitukseen ja kauhuihin, ja lausui traagisessa musiikissa sisimmän luonnonajatuksen: tahdon toiminnan kaikissa olennoissa ja kaikkien olentojen yläpuolella.

Vaikka musiikki oli apollonista taidetta, niin tarkasti ottaen juuri rytmin kuvaavaa voimaa kehitettiin apollonisten tilojen esittämiseen. Apollonin musiikki on sävelten arkkitehtuuria kitharalle ominaisin vihjailevin sävelin. Tässä pidetään huolellisesti erillään juuri se elementti, joka määrää dionysyisen musiikin ja jopa ylipäänsä musiikin luonteen: sävelten järjestyttävä mahti ja täysin verraton harmonian maailma. Kreikkalaisilla oli tälle maailmalle mitä hienoin aistimus, kuten meidän täytyy *sävellajien* ankarasta luonteesta huomata: heille *suoritettun*, todella sopusointuisen harmonian tarve on vähäisempi kuin uudemmassa maailmassa. Harmonian vaikutuksessa, ja jo sen lyhennyksessä muodossa, nk. melodiassa, "tahto" ilmenee täysin välittömästi, liittymättä aiemmin johonkin ilmiöön. Jokainen yksilö voi toimia vertauskuvana, yksittäisenä tapauksena yleisessä säännössä, itse tarkastelun tahtona. Mutta sitävastoin dionysyinen taiteilija esittää ilmenevän olemuksen välittömästi ymmärrettävänä, jolloin hän hallitsee ei-vielä-hahmoksi-tulleen tahdon kaaosta ja voi luoda siitä jokaisena luomisvoimaisena hetkenä uuden maailman, *mutta myös vanhan*, ilmiönä tunnetun maailman. Jälkimmäisessä merkityksessä hän on *traaginen muusikko*.

Luonto näyttäytyy korkeimmalla voimallaan dionysyisessä hurmiossa, sielun kaikkien sävelasteikkojen hurjassa raivossa, jonka on saanut aikaan narkootinen kiihtymys tai kevätviettien irtautuminen kahleistaan. Luonto sitoo yksilöt jälleen toisiinsa ja antaa heidän tuntea olevansa yhtä siten, että principium individuationis on tavallaan vain jatkuvaa tahdon heikkoutta. Mitä rappeutuneempi tahto on, sitä enemmän se murentuu yksittäiseksi. Mitä itsekkäämmäksi ja mielivaltaisemmaksi yksilö on kehittynyt, sitä heikompi on organismi, jota se palvelee. Sen vuoksi näissä tiloissa tunkeutuu esiin tahdon sentimentaalinen piirre: se tulee tietoiseksi eripuraisuudesta ja huokailee kadonneen perään. Korkeimmasta halusta

kajahtaa kauhistuksen huuto, kaipaava valitus korvaamattoman menetyksen johdosta. Rungas luonto juhlii samanaikaisesti saturnaalejaan⁹ ja peijaisiaan. Sen pappien tunnekuohut ovat sekoittuneet ihmeellisesti: tuskat herättävät halun, riemu kirvoittaa rinnasta tuskallisia säveliä. Jumala, "vapauttajaksi" kutsuttu, on vapauttanut itsestään kaiken, muuttanut kaiken. Tällä tavoin kiihtyneiden joukkojen laulu ja käytös, joissa *luonto* sai äänen ja ilmeet, oli homeeris-kreikkalaiselle maailmalle jotakin uutta ja ennenkuulumatonta. Kauhulla he tunnustivat tässä sen itämaisen, joka heidän täytyi ensin suunnattomalla rytmisyydellään kukistaa; sen he myös voittivat samoin kuin egyptiläisen temppelityylin. Apolloninen kansa kahlitsi ylivoimaisen vaiston kauneuteen, se taltutti luonnon vaarallisimmat petoeläimet ikeen alle. Kaikki kansat ovat todistettavasti viettäneet dionysyisiä juhlia. Näistä kuuluisimmat olivat babyloniassa sakanieksi kutsutut. Viisipäiväiset juhlat repivät röyhkeästi kaikki valtiolliset ja sosiaaliset siteet, mutta keskuksena oli sukupuolinen kurittomuus, kaiken perhe-elämän tuhoutuminen rajattoman hetairian¹⁰ vuoksi. Vastineen tälle tarjoaa kreikkalaisen dionysosjuhlan kuvaus, jonka Euripides luonnostelee Bakkhanteissa¹¹. Siinä virtaa itse sulous, sama musikaalinen kirkastumisen hurmio, jonka Scopas ja Praksiteles¹² tiivistivät veistokseksi. Sanantuoja kertoo, että keskipäivän paisteessa hän vetäytyy laumansa kanssa vuoren huipulle. On oikea hetki ja paikka nähdä näkemätöntä; nyt nukkuu Pan¹³, nyt taivas on ihanuuden tyynenä taustana, nyt päivät *kukkii*.

Sanantuoja huomaa alppiniityllä kolme naiskuoroa makaamassa säädyllyisessä asennossa hajallaan maassa, kaikki uinuu. Äkkiä Pentheuksen äiti, hyvien tapojen esikuva, alkaa riemuuta: uni on pois pyyhkäisty ja kaikki hypähtävät ylös,

silmäluomesta syvän unen nopeasti karistavat vapaat neitokset, myös naiset nuoret sekä vanhat, ensin sallivat kutrit harteille valahtaa, ja sitovat metsäkauriin nahkan jos vain nauhojen ruusukkeet ovat auenneet, vyöttävät kesyksi poskea lipovat käärmeet täplikkään taljan ympärille. Ja niin he ottivat syliinsä kauriita ja villien susien pentuja, tarjosivat valkeaa maitoa paisuvista rinnoista, jotka vasta olivat imeväisensä jättäneet. Murattiseppeleen asettavat päähän ja tammenleivät ja kukkaisan köynnöksen. Ja yksi otti Thyrsoksen, iski kalliokiveen, josta helmeillen veden lähteet kuohuivat, ja toinen sysää narteksruo'on maahan, ja jumala suo hänelle makean viinilähteen. Mutta joka tahtoi lumenvalkeaa juomaa, se vain hipaisi sormenpäillä vähän maata ja sai maidon kuohuamaan; imelää impihunajaa Thyrsoksen murattisauvasta tihkui niin että taatusti sinäkin, jos tätä olisit ollut todistamassa, olisit hurskaasti jumalaa kunnioittanut¹⁴.

Tämä on täysin lumottu maailma. Luonto juhlii sovintojuhuhaansa ihmisen kanssa. Myytti kertoo, että Apollon on liittänyt revityn Dionysoksen taas kokonaiseksi. Tämä on Apollonin uudelleen luoman, aasialaisesta eripuraisuudesta pelastetun Dionysoksen kuva.



Kreikkalaisia jumalia ei varmaankaan ole käsitettävä puutteen ja tarpeen synnyttämiksi siinä täyteen tilassa, jossa ne kohtaavat meidät jo Homeroksella. Tämänkaltaisia jumalia ei ole keksinyt ahdistuksen horjuttama mieli. Helleenin silmä katseli luottavaisesti ylös jumalia kohti, mutta ei kääntyäkseen pois elämästä. Heistä puhuu elämän, ei velvollisuuden, askeesin tai henkisyyden uskonto. Nämä kaikki hahmot hengittävät olemassaolon voittokulkua; runsas elämäntunne säestää heidän kulttiaan. He eivät *vaadi*; heissä käsillä oleva on jumalallistunut, olipa se hyvää tai paha. Toisten uskontojen vakavuuteen, arvokkuuteen ja pyhyteen verrattuna kreikkalainen uskonto on vaarassa tulla halveksituksi fantastisena leikittelynä — ellei käsitä henkäystä mitä syvimmästä viisaudesta, jonka myötä epikurolainen jumalolento äkkiä ilmestyy verrattoman *taiteilijakansan* luomistyönä ja lähes korkeimpana luomuksena.

Kansan parissa kulki tarina, että Midas¹⁵ yritti kauan saada kiinni *Seilenosta*, Dionysoksen tiennäyttäjää. Lopulta hänet vangittuaan Midas kaipasi häneltä tietoa siitä, mikä olisi parasta ja oivallisinta ihmiselle. Ensin Seilenos, näin kertoo Aristoteles, ei halunnut sanoa mitään. Vasta kaikin tavoin kiusattuna hän avasi suunsa nauraen pilkallisesti tällaiselle puheelle: ”Surkeat vaivan ja puutteen päivien jälkeläiset, mitä teette minulle väkivaltaa, kun kerron teille: teille on hyödyllisempää, se, mitä ei voi saada tietää, sillä teidän elämänne kuluu kivuttomimmin omaa kurjuutta tuntematta. Joka kerran on ihminen, ei ylipäänsä voi tulla oivallisimmaksi, eikä hänellä voi olla mitään osaa parhaan olemukseen. Mainiota olisi teille, niin miehet kuin vaimotkin kaikki tyynni, ettette syntyisi laisinkaan. Seuraavaksi parasta olisi sitten kuolla pois mahdollisimman pian, kun kerran olette jo syntyneet”.

Kahlittu metsänjumala paljastaa kansan filosofian

kuolevaisille. Sama filosofia muodostaa olympisen jumalmaailman taustan. Kreikkalainen tunsikin olemassaolon kauheudet ja hirvittävyudet, mutta voidakseen elää hän verhosi ne, kuten Goethen symbolissa risti on ruusun alla. Tämä loistava olympolaisuus on päässyt valtaan vain, koska Zeuksen, Apollonin, Athenen jne. säteilevien hahmojen avulla oli määrä kätkeä *vanhan* jumaljärjestyksen pelottavan synkkä valta, joka määrää Akhilleuksen liian aikaisen kuoleman ja Oidipuksen kauhuavioliiton. Se että joku olisi poistanut tuon *välimaailman* taiteellisen *lumeen*, niin olisi pitänyt seurata metsänjumalan, dionysisen tiennäyttäjän viisautta. Tästä *välttämättömyydestä* kansan taiteellinen genius on luonut tällaiset jumalat. Siksi teodikea¹⁶ ei koskaan ollut helleeninen ongelma: ei vaadittu, että maailman eksistenssi ja siten vastuu sen laadusta kuuluisi jumalille. ”Myös jumalat ovat Ananken¹⁷ alaisia” on hyvin syvän viisauden tunnustamista. Olemassaolonsa näkeminen sellaisena kuin se on kirkastavassa peilissä ja suojautuminen tällä peilillä medusoja¹⁸ vastaan — tämä oli helleenisen tahdon strategia, sen *elämisen* edellytys. Kuinka muuten olisi tämä loputtoman herkkätunteinen, *kärsimiseen* erinomaisesti kykenevä kansa pystynyt kestäämään olemassaolon, ellei sille olisi ilmaistu samaa sen korkean sädekehän ympäröimissä jumalissa! Taiteen herättää elämään sama vietti, joka — taide ymmärrettynä elämän jatkamiseen viettelevänä olemassaolon täydennyksenä ja täydellistymisenä — synnytti olympisen jumalmaailman: kauneuden, rauhan ja nautinnon maailman.

Tällaisen uskonnon vaikutuksesta elämä käsitetään homeerisessa maailmassa sinänsä tavoittelemisen arvoiseksi — nimittäin elämä sellaisten jumalien kirkkaan auringonpaisteen alla. Homeerisen ihmisen *tuska* tarkoittaa eroamista sellaisesta olemassaolosta, ennen kaikkea pikaisista eroamista. Jos menetyksen valitusta ylipäänsä alkaa kuulua, niin se kuuluu ”nuorena nukkuneesta Akhilleuksesta”, nopeasta ihmisuvun muutoksesta, sankariajan tuhosta. Suurimalle sankarille ei ole arvotonta haikailua elämän jatkamisesta edes päivätyöläisenä. Kytymätön tahdon halu olla olemassa mihin hintaan hyvänsä ei ole kertaakaan ilmennyt yhtä avoimesti kuin hellenismissä, jossa itse valitus on vielä sen kiitoslaulu. Sen vuoksi moderni ihminen kaipaa tuota aikaa, jossa hän luulee kuulevansa täyden sopusoinnun ihmisen ja luonnon välillä. Siten hellenismi on tunnussana kaikille, joiden on etsittävä kimaltelevia esikuvia tahdon tietoiselle myöntämiselle.

Hellenismi on ymmärretty liian raa’asti ja yksinkertaisesti näissä jaloimmasta alhaisimpaan harhautuneissa käsityksissä. Käsitys on muodostettu tavallaan karkeiden, tiettyssä mielessä yksipuolisten kansojen (esim. roomalaiset) antaman kuvan mukaan. Pitäisi toki olettaa taiteellisen *lumeen* tarve myös sellaisen kansan *maailmankatsomuksessa*, joka tapaa muuttaa taide-tekseksi sen, mihin koskee. Kuten jo osoitettiin, kohtamme tässäkin maailmankatsomuksessa suunnattoman *illuusion*, saman illuusion, jota luonto niin säännöllisesti käyttää hyväkseen tarkoituseriensä saavuttamiseksi. Todellinen päämäärä peitetään harhakuvalla; kurotamme kohti tätä harhakuvaa ja harhautamalla luonto saavuttaa todellisen päämäärän. Kreikkalaisissa tahto halusi nähdä itsensä taideteokseksi kirkastettuna. Voidakseen ihannoida itseään täytyi sen luomusten tuntea itsensä ihannonnoin arvoiseksi:

niiden täytyi nähdä itsensä uudelleen ikään kuin korkeammassa sfäärissä, ideaaliin kohotettuina ilman, että tämä katsomuksen täydellinen maailma vaikuttaisi imperatiivina tai moitteena. Tämä on kauneuden sfääri, jossa kreikkalaiset näkivät peilikuvansa: olympolaiset. Tällä aseella helleeninen tahto taisteli taiteellisen kyvyn veroista vastaan, *kärsimisen* ja *kärsimisen* viisauden kykyä vastaan. *Tragedia* on syntynyt tästä taistelusta ja on sen *voiton* muistomerkki.

Kärsimyksen hurmiolla ja kauniilla unella on omat, erilaiset jumalmaailmansa. Kärsimyksen hurmio tunkeutuu olemuksensa kaikkivaltiudessa luonnon syvimpään ajatteluun, se tunnistaa hirvittävän olemassaolon vietin ja samalla alituisen kuoleman kaikessa, mikä on astunut olevaan. Sen luomat jumalat ovat hyviä ja pahoja, muistuttavat sattumaa, pelästyttävät yhtä kiskesti esiin sukeltavalla suunnitelmallisuudella, ovat säälimättömiä ja vailla kauneuden himoa. Ne ovat totuuden sukua ja lähenevät käsitettä, harvoin ja vaikeasti ne tihentyvät hahmoiksi. Katse¹⁹ niihin muuttaa kiveksi. Miten niiden kanssa sitten pitäisi elää? *Niiden kanssa ei pidäkään elää*. Tämä on niiden opetus.

Tästä jumalmaailmasta — jos sitä ei voi kokonaan peittää kuten rangaistavaa salaisuutta — katse täytyy vetää pois oheen asetetulla olympisen maailman kimaltelevalla unisyntymällä. Siksi kasvaa sen hahmojen aistillisuus, sen värinen palo sitä korkeammalle, mitä vahvemmin totuus tai totuuden symboli pitää itseään esillä. Taistelu totuuden ja kauneuden välillä ei ollut koskaan suurempi kuin Dionysospalvonnan hyökkäyksen aikana. Siinä luonto paljastui ja puhui salaisuudesta kammottavan selvästi sävyllä, jonka suhteen viettelevä *lume* menettää mahtinsa. Tämä lähde tuli Aasiasta, mutta sen täytyi Kreikassa muuttua virraksi, koska sieltä se löysi ensimmäistä kertaa sen, mitä Aasia sille ei ollut tarjonnut: mitä kiihottavimman herkkyyden ja *kärsimiskyvyn* kytkettynä mitä valoisimpaan maltillisuuteen ja selvänäköisyyteen. Miten pelastikaan Apollon hellenisminsä?

Uusi tulokas nostettiin kauniin lumeen maailmaan, olympiamailmaan. Hänelle uhrattiin suuri osa arvostetuimpien jumalten kunnian, esimerkiksi Zeuksen ja Apollonin. Muukalaisen vuoksi ei ole koskaan karsaittu enemmän. Siksi hän oli myös kauhea muukalainen — joka mielessä hostis²⁰ — tarpeeksi mahtava tuhotakseen vieraanvaraisen talon. Kaikissa elämänmuodoissa alkoi nyt suuri vallankumous. Dionysos levisi kaikkialle, myös taiteeseen.

Lume on apollonisen taiteen alue. Se on silmän ihanoitu maailma, alue joka luodaan taiteellisesti unessa, suljetuin silmäluomin. Tähän unitilaan epos haluaa siirtää meidät. Silmät auki meidän tulee nähdä eimittäin ja nauttia sisäisten kuvien katselemisesta, joiden tuottamiseen rapsodi meitä yrittää käsitteiden avulla kiihottaa. Kuvaamataiteiden vaikutus tavoitetaan tässä kiertoteitse: kuvataiteilija johtaa meidät veistetyin marmorin kautta unenomaisesti näkemänsä *eloisan* jumalan luokse. Näin varsinainen *päämääränä* hämmöittävä hahmo selkiää sekä kuvataiteilijalle että katsojalle, ja kuvataiteilija saa katsojan tarkastelemaan sitä veistoksen *väliahmon*²¹ avulla. Näin myös *eepinen* runoilija näkee saman *eloisan* hahmon ja tahtoo tuoda sen muidenkin nähtäväksi. Mutta hän ei aseta mitään veistosta itsensä ja ihmisten väliin. Hän paremminkin kertoo, miten tuo hahmo todistaa todellisuutensa, liik-

keessä, sävelessä, sanassa, toiminnassa. Hän pakottaa meidät palauttamaan monet seuraukset syiksi, hän saa meidät itsemme taiteelliseksi kompositioksi. Hän on saavuttanut päämääränsä, kun näemme selvästi edesämme hahmon tai ryhmän tai kuvan, kun hän ilmoittaa meille tuon unenomaisen tilan, jossa hän itse ensin tuotti nuo kuvitelmat. Eepoksen kehoitus *plastiseen* luomiseen osoittaa, miten absoluuttisen erilaisia lyriikka ja epos ovat, koska lyriikassa ei koskaan ole päämääränään kuvien muoto. Yhteistä kummallekin on jotakin aineellista: sana; vielä yleisemmin: käsite. Kun puhumme runoudesta, niin sen myötä meillä ei ole mitään kategorialta, joka olisi yhdistetty kuvaamataiteen tai musiikin kanssa, vaan itsessään kahden totaalisesti erilaisen *taidevälineen* liimautuminen yhteen. Näistä toinen merkitsee tietä kuvaamataiteisiin ja toinen tietä musiikkiin. Mutta molemmat ovat yksinomaan teitä taiteen luomiseen, eivät itse taiteita. Tässä mielessä luonnollisesti myös maalaaminen ja veistäminen ovat vain taidevälineitä. Varsinainen taide on kuvien luomisen osaamista, on yhdentekevää, onko se esiluomista tai jälkiluomista. Tästä ominaisuudesta — *yleisinhimillisyydestä* — riippuu *taiteen kulttuurimerkitys*. Taiteilija, joka pakottaa taidevälineellä uskomaan taiteeseen, ei voi samalla olla kaiken taiteenilmaisun sisäänimevä välikappale.

Apollonisen kulttuurin kuvainpalvonnalla, ilmenipä se temppeleissä, veistoksessa tai homeerisessa eepoksessa, oli ylevä päämääränsä *kohtuuden*²² eettisessä vaatimuksessa, joka on samansuuntainen kauneuden esteettisen vaatimuksen kanssa. Kohtuullisuus on mahdollinen vaatimus vain silloin, kun mitta, raja, on *tunnistettavissa*. Voidakseen pysyä rajojensa sisäpuolella, täytyy tuntea rajat. Tästä apolloninen perikehoitus: "tunne itsesi". Olympinen jumalmaailma kuitenkin oli se peili, jossa apolloninen kreikkalainen yksin saattoi nähdä ts. tunnistaa itsensä; mutta siinä se näki omimman olemuksensa unen kauniin lumeen rajajana. Kohtuullisuus, jonka ikeen alla Zeuksen uusi jumalmaailma nöyrtyi — vastakohtana kaatuneelle titaanimailmalle — oli kauneuden mitta: *kaunis lume* oli *raja*, jonka kreikkalainen oli pitänyt sisällään. Lumeeseen ja kohtuullisuuteen suuntautuneen kulttuurin sisäisin tarkoitusperä voi olla vain *totuuden verhoaminen*: niin ylivoimaiselle titaanille kuin väsymättömälle totuutta palvelevalle tutkijallekin huudettiin varoittava *Μηδὲν ἀγῶν*²³. Prometheus-myytissä näytetään kreikkalaiselle, kuinka inhimillisen kulttuurin ylenmääräinen edistäminen on sekä edistäjälle että edistetyille yhtä turmiollista. Kuten Hesiodoksen, niin myös sen, joka haluaa osoittaa viisautensa jumalan edessä, tulee omata "*viisauden mitallisuus*" (μετρον εχειν σοφης).

Tällä tavalla rakentuneeseen ja taiteellisesti suojattuun maailmaan tunkeutui nyt dionysosjuhlien ekstaattinen sävel, jossa koko luonnon *kohtuuttomuus*²⁴ ilmeni halussa ja kärsimyksessä ja tuntemisessa²⁵ yhtä aikaa. Kaikki tähän asti rajana pidetty kohtuudenmääritys, osoittautui taiteelliseksi lumeksi, "kohtuuttomuus" paljastui totuudeksi. Demonisesti mukaansatempaava *kansanlaulu* humisi ensimmäistä kertaa ylivoimaisen tunteen päihtymyksessä: mitä sen sijaan tarkoitti Apollonin psalmodija²⁶ laulava taiteilija kitaransa vain arasti vihjaavilla sävelillä? Poettis-musikaalisessa ammattikunnassa oli aikaisemmin levitetty tätä musikaalista elementtiä kastinjärjestyksen mukaan ja pidetty sitä samalla erillään kaikesta epäpyhästä

harrastuksesta. Musikaalinen elementti oli jähmetetty yksinkertaisen arkkitehtonisen asteelle apollonisen geniuksen vallalla, mutta nyt se irtautui kaikista rajoituksistaan. Aikaisemmin vain yksinkertaisesti polveileva rytmikka päästi jäsenensä bakkhanttiseen tanssiin: *sävel* soi, ei enää aavemaisesti ohentuen kuten aikaisemmin, vaan tuhatkertaisen mitan kiihtyessä täysiaänisten puhallinsoittimien säestyksellä. Ja salaperäisin tapahtui: maailmaan tuli harmonia, joka liikkeessään tekee luonnon tahdon välittömästi ymmärrettäväksi. Oliot, jotka apollonisessa maailmassa olivat piiloutuneet taiteellisesti, muuttuivat Dionysoksen ympärillä äänekkäiksi, koko olympisten jumalten hohde himmeni Seileniuksen viisauden edessä. Ekstaatisessa hurmiossaan taide lausui totuuden ja pelästytti kuvataiteiden muusat. Dionysisten tilojen itseunohduksessa individi tuhoutui rajoineen ja mittoineen. Jumalten tuho koitti.

Mikä oli näiden tahtojen tarkoitusperä, joka, ollen toki viime kädessä *tahto*, päästää dionyysiset elementit sisään vastoin omia apollonisia luomistöitään?

Se merkitsi *uutta ja korkeampaa olemassaolon välinettä* — *traagisen ajattelun syntyä*.

Dionysisten tilojen hurmio tuhoaa olemisen tavalliset rajoitukset ja rajat. Kestonsa aikana se sisältää *kuolettavan* elementin, johon kaikki aiemmin eletty hukkuu. Niinpä tämä unohduksen kuilu erottaa toisistaan jokapäiväisen ja dionyysisen todellisuuden maailman. Kun tuo jokapäiväinen todellisuus kuitenkin astuu uudelleen tietoisuuteen, niin se tunnetaan sellaiseksi *inhoten*; askeettinen, tahdonkieltävä mieliala on tuon tunteen satoa. Korkeampana järjestyksenä dionyysinen asetetaan ajattelussa suhteessa tavalliseen ja huonoon. Kreikkalainen halusi absoluuttisesti pakoa synnin ja kohtalon maailmasta. Hän tuskin janoi mitään maailmaa kuoleman jälkeen, hänen kaipauksensa suuntautui korkeammalle *ylä* jumalten. Hän kielsi olemassaolon viekottelevine jumalheijastuksineen. Päihtymyksestä heräämisen tietoisuudessa hän näkee kaikkialla ihmisolemisen hirvittävyuden tai absurdiuden. Se inhottaa häntä. Nyt hän ymmärtää metsänjumalan viisauden.

Tässä on saavutettu vaarallinen raja, jonka helleeninen tahto apollonis-optimistisella peruseriaatteellaan voi sallia. Tässä tahto vaikutti oitis luonnonparanuskyyllään kääntääkseen tuon kieltävän mielialan uudelleen takaisin. Sen väline on *traaginen taideteos ja traaginen ajattelu*.

Olemassaolon absurdiuden ja kauheuden inho oli ennen kaikkea muutettava mielikuviksi, joiden kanssa pystyy elämään. Niitä ovat *ylevä* kauhistuttavan taiteellisenä kesyttämisenä ja *naurettava* absurdin inhon taiteellisenä purkamisena. Nyt nämä toisiinsa kietoutuneet elementit ilmenevät taideteoksessa, joka *murtaa* dionyysisen tilan jäljittelemällä sitä taiteellisesti.

Ylevä ja naurettava ovat askel yli kauniin lumeen maailman, sillä kummassakin tuntemuksessa on sisällä ristiriitaisuuden tunne. Toisaalta ne eivät mitenkään vastaa totuutta: ne ovat *totuuden ympärille kietoutunut verho*, joka tosin on läpikuultavampi kuin *kauneuden* punoma verkko, mutta kuitenkin vielä peittävä huntun. Siinä meillä on totuuden ja kauneuden *välimaailma*,

jossa Dionysoksen ja Apollonin yhdistyminen on mahdollista.

Tämä maailma ilmenee leikissä hurmion kanssa, ei siinä, että se olisi täysin nielaistu hurmioon. Näyttelijässä tunnistamme jälleen dionyysisen ihmisen, vaittomaisen runoilija-laulaja-tanssijan, mutta *näyteltynä* dionyysisenä ihmisenä. Hän yrittää saavuttaa tämän esikuvan joko ylevyyden kauhussa tai naurun mielenliikutuksessa. Hän ylittää kauneuden eikä kuitenkaan etsi totuutta. Niiden välissä hän riippuu häilyen. — Näyttelijä ei ollut alussa yksittäinen ihminen, pitihän kuvata dionyysista joukkoa, kansaa: siksi dityrambinen kuoro. Hurmiossa tapahtuvalla leikillä hänet itse, kuten myös häntä ympäröivä katsojien kuoro, piti ikään kuin irtautua hurmiosta. Apollonisen maailman näkökulmasta helleeninen kulttuuri oli *parannettava ja sovittava*. Apollon, oikea *parannus-* ja *sovitusjumala*, pelasti traagis-koomisen ajattelun taideteoksella kreikkalaiset selvännäkevistä ekstaasista ja olemassaolon inhosta.

Uusi taide, ylevän ja naurettavan taide, perustui toiseen jumal- ja maailmannäkemykseen kuin vanha kauniin lumeen taide. Tieto kauhuista ja olemassaolon absurdiudesta, häiritystä järjestyksestä ja järjettömästä suunnitelmallisuudesta, ylipäättään mitä kauheimmasta kärsimyksestä koko luonnossa, oli paljastanut taiteellisesti naamioituneet erinyksien, medusojen ja moirien²⁷ hahmot: olympolaiset jumalat olivat erittäin suurena vaarassa. Ne pelastettiin traagis-koomisessa taideteoksessa upottamalla myös ne ylevän ja naurettavan mereen, ne lakkasivat olemasta vain "kauniita", ne tavallaan imaisivat sisäänsä tuon vanhemman kauhean jumaljärjestyksen ja sen ylevyyden. Nyt ne erottautuivat kahteen ryhmään, vain muutamat häilyivät välissä milloin ylevinä, milloin naurettavina jumalina. Ennen kaikkea itse Dionysos otti vastaan tuon eripuraisen olemuksen.

Kaksi tyyppiä, *Aiskhylloninen* ja *Sofoklinen*, osoittavat parhaiten, kuinka kreikkalaisen kulttuurin traagisella ajanjaksolla pystyttiin jatkamaan *elämää*. Ylevä ilmenee edelliselle ajattelijana ennen kaikkea suuremoisessa *oikeudenmukaisuudessa*. Ihminen ja jumala ovat hänellä mitä läheisimmässä yhteisyydessä: jumalallisuus, oikeudenmukaisuus, siveellisyys ja *ornellisuus* ovat toisiinsa kietoutuneet. Tällä vaa'alla mitataan yksilö, ihminen ja titaani. Jumalat rakennetaan uudelleen tämän oikeudenmukaisuusnormin mukaan. Näin korjataan esimerkiksi kansan usko sokaisevaan, syntiin viettelevään demoniin — tuo ikivanha jääne jumaljärjestyksestä, jonka olympolaiset syöksivät valtaistuimelta — tekemällä tästä demonista työväline oikeudenmukaisesti tuomitsevan Zeun kädessä. Niin ikään olympolaisille vieras ikivanha ajatus sukukirouksesta riisutaan Aiskhyloksella kaikesta kitykerydestään, koska hänellä yksittäinen ihminen säästyy kärsimyksen välttämättömyydeltä, ja jokainen voi paeta lumouksesta. Niin esimerkiksi Orestes teki.

Kun Aiskhylos löytää ylevän olympisen oikeudenkäytön ylevyydestä, Sofokles näkee sen ihmeellisellä tavalla olympisen oikeudenkäytön *läpituokemattomuuden* ylevyydessä. Hän tuo takaisin kansanuskomuksen kokonaisuudessaan. Sofokleesta ylevältä näyttää se, että hirvittävää kohtaloa ei ansaita. Olemassaolon sfinksin todella ratkaisemattomat arvoitukset olivat hänen traaginen muusansa. Sofokleella kärsiminen voittaa kirjastumisensa, sitä pidetään jonakin pyhittävä. Ero jumalallisen ja inhimillisen välillä on hänelle

mittaamaton, sen vuoksi hän vaatii mitä syvintä alistumista ja antautumista. Hänen varsinainen hyve on sofrosyne²⁸, joka on oikeastaan negatiivinen hyve. Sofokleella näyttämölle astuu sankarillinen inhimillisyys, se on jaloin inhimillisyys, joka on kuitenkin tuota hyvettä vailla. Sen kohtalo havainnollistaa tuota loputonta kuilua: *syntiä* tuskin on olemassa, vain tiedon puutetta inhimillisen arvosta ja rajoista.

Tämä näkökanta on joka tapauksessa aiskhylonista syvempi ja perusteellisempi. Se lähenee olennaisesti dionysistä totuutta ja ilmaisee sen ilman monia symboleja. Siitä huolimatta tunnistamme tässä *Apollonin* eettisen prinssiin, joka on punottu dionyysiseen maailmankatsomukseen. Aiskhyloksella ylevän kauhun inho purkautuu maailmanjärjestyksen viisauden edessä niin, että se on vain *vaikeasti* tunnistettavissa ihmisen heikkoudessa. Sofokleella tämä kauhu on vielä suurempi, koska tämä viisaus on *täysin* tutkimaton. Se on pelkkää *hurskauden* tuntemista ilman mitään taistelua, kun taas aiskhylonisen viisauden tehtävä on alituisesti todistaa jumalallinen oikeudenkäyttö oikeaksi ja sen vuoksi se jää aina tyydyttymättömäksi uusien ongelmien edessä. Sofokleella on tunnettavissa ”Ihmisen raja”, jota Apollon käskee tutkia, mutta se on ahtaampi ja rajoituneempi kuin mitä se tarkoitti Apollonin esidionyyisellä ajalla. Ihmisen *itseä* koskevan tiedon puute on sofoklinen (ongelma), ihmisen *jumalia koskevan* tiedon puute aiskhyloninen.

Hurskaus, luomisvietin ihmeellisin naamio! Antautuminen täydelliseen unimaailmaan, jolle suodaan korkein siveellinen viisaus! Paeta *totuutta*, jotta voisi matkan päästä palvoa sitä, pilviin peittyneitä! Todellisuuden kanssa sovittaminen, koska se on arvoituksellinen! Vastenmielisyyden arvoituksen ratkaisuun, koska me emme ole jumalia! Halukas vajoaminen pölyyn, onnen lepo epäonnissa! Ihmisen korkein luopuminen itsestään korkeimmassa ilmaisussaan! Olemassaolon kauheuksien ja hirveyksien ihannoiti ja kirkastuminen olemassaolon pelastusvälineinä! Ilontäyteinen elämä elämää halveksien! Tahdon triumfi sen kieltämisestä!

Tällä tiedon tasolla on vain kaksi tietä, *pyhän ja traagisen taiteilijan* tiet. Niille on yhteistä se, että ne voivat kuitenkin jatkaa elämää ilman säröä maailman tarkastelussaan, vaikka tietävätkin mitä terävimmän olemassaolon turhuuden. Elämän jatkamisen inho tajutaan luomisen välineeksi, olipa luominen pyhittävä tai taiteellista. Kauhea tai absurdi on ylevöittävä, koska se vapauttaa kauhusta ja inhosta, koska se siis on vain näennäisesti kauheata ja absurdia. *Lumoamisen* dionyysinen voima osoittautuu hyväksi vielä maailmankatsomuksen korkeimmalla huipulla, kaikki todellinen purkautuu lumeeseen, ja sen takaa ilmestyy *yhtenäisen* tahdonluonne, joka kätkeytyy nyt kokonaan totuuden häikäisevään mantteliin, viisauden sädekehään. *Illuusio, harha, on huipussaan.*

Nyt ei enää tunnu käsittämättömältä, että helleenistä maailmaa ohjasi apollonisena sama tahto, joka imaisi itseensä toisen ilmenemismuotonsa, dionysisen tahdon. Tahdon molempien ilmenemismuotojen taistelulla oli verraton päämäärä, *olemassaolon korkean mahdollisuuden* luominen ja yltää myös siinä — taiteen kautta — vielä *korkeampaan ylistämiseen.*

Suomentanut Kimmo Jylhä

Suomentajan viitteet:

1. Apollon on valon, sopusoinnun, ennustamisen ja parannustaidon jumala, niinikään musiikin ja kulttuurin suojelija. Apollonille kuuluu järjenkäytön puolustus. Dionysos on taas viinin ja kasvillisuuden jumala. Dionysoksen palveluksessa ja siihen liittyvässä viinijumalan hurmoksessa, ekstaasissa ihminen vapauttaa itsensä irrationaaliseksi ja eläimelliseksi.

2. Saksankielen *Schein* tavataan suomentaa myös mm. illuusioksi, pinnaksi, ilmeneväksi, näöksi, harhaksi.
3. *Principium individuationis* eli yksilöitymisperiaate.
4. Bakkhinen on peräisin latinasta, Bakkhos (lat. *Bacchus*), on eräs rakkaan Dionysos-jumalan monista nimistä (muuta mm. Euios, Lysios, Zagreus).
5. Panheterinen koostuu sanoista *pan* (kaikki) + *hetairia* (ystävyyks). Se on siis kaiken rakastamista, perheellisten siteiden unohtamista.
6. Delfoin kaupunki oli kuuluisa ennustuspaikka, siellä oli Apollonille pyhitetty temppeli, Delfoin oraakkeli. Papit ennustivat tulkitsemalla hurmostilassa olevan papittaren, Pythian, houereita.
7. Aluperin dityrambi oli Dionysoksen palvontaan liittyvä hurmioitunut runo. Se kuuluu lyriikan, laulurunouden lajiin, jota kuoro lauloi tavallisesti huilun säestyksellä. Myöhemmin 400-luvulla eKr. Ateenalaiset kehittivät sitä raskaammaksi, karsivat toistoa ja toivat tilalle tuli monimutkaisemman rakenteen.
8. Feidias oli 400-luvulla eKr. elänyt kuvanveistäjä.
9. Saturnaalit olivat muinaisessa Roomassa hiltittömät juhlat 17.-23. joulukuuta, jolloin joulun tapaan annettiin lahjoja. Vangit ja orjat aterioivat isäntiensä kanssa ja antoivat heidän palvelulla itseään.
10. *Hetairia* (kreik.): ystävyys.
11. Euripides oli 480-406 eKr. elänyt tragediankirjoittaja, joka kirjoitti mm. tässä mainitun tragedian *Bakkhantit* (suom. M. Manninen, WSOY 1967).
12. Scopas ja Praksiteles olivat 300-luvulla eKr. eläneitä kuvanveistäjiä.
13. Pan on paimenten jumala. Taiteessa häntä kuvataan ihmishahmona, jolla on pukin sorkat ja sarvet.
14. Euripides, Bakkhantit: tässä oleva suomennos on Nietzsche käyttämästä versiosta. Olennaista Bakkhanteissa on hurmiollisuuden ohella mitallisuus, jota Nietzsche käyttää Apollonisen ja Dionysisen rinnakkaisuuden esimerkkinä. Käännöksessä saksan kielestä on kuitenkin tingitty mitallisuudesta. Ks. myös *Bakkhantit*, s. 33.
15. Midas oli kuuluisa puolimyytillinen fryygialaisten kuningas. Seilenos, Dionysoksen opettaja, oli taas pieni lihava viisas mies, joka oli yleensä kännissä. Seilenos vietti aikaansa satyrien seurassa; vanhoja satyreja kutsuttiin hänen nimensä mukaan seileeneiksi.
16. Theodikea eli jumalten oikeus.
17. Ananke (kreik. *ανάγκη*) merkitsee kohtalon välttämättömyyttä.
18. Medusa on yksi kolmesta varsinaisesta gorgonista, pelottavasta kummituksesta. Myytin mukaan Gorgon muuttaa kiveksi sen, joka siihen katsoo.
19. Saksaksi *anschauen*.
20. *Hostis* (lat.): muukalainen, vieras, vihollinen, vastustaja.
21. *Mittelgestalt*: Saksan kielen *Mittel* merkitsee sekä väliettä että väliä, välissä olevaa tilaa. *Mittel* ja sen johdannaiset on suomennettu toisinaan väliksi ja toisinaan välineeksi.
22. Saksan kielen *Mass* ja sen johdannaiset sisältävät sekä kohtuullisuuden että mitallisuuden, kummatkin siis Apollonin ominaisuuksia. Väliillä *Mass* on suomennettu kohtuudeksi ja väliillä mitaksi.
23. *Meeden agan* (kreik): "ei kellekään liikaa" tai "kaikille kohtuullisesti".
24. *Übermass*
25. *Erkenntniss*
26. *Psalmodia* (kreik.) on psalmilaulu, myös liturgin ja kuoron välinen laulu.
27. Erinykset ovat kostottaria, jotka vainoavat niitä jotka surmaaavat omia sukulaisiaan. Moirat taas ovat kohtalottaria, jotka kutovat, mittaaavat ja leikkaavat poikki elämänlankamme punniten samalla hyvän ja pahan (Medusat selitetty viitteessä 18).
29. *Sofrosyne* (kreik.) merkitsee tervejärkisyttä, siveellistä malttia, itsehillintää ja kohtuullisuutta. Nietzsche asettaa *sofrosynen*, terveen järjen, apollonista mitallisuutta (*Mass*), teorian tietämistä vastaan.

Suomentajan johdanto Sokrateen ongelmaan

Friedrich Nietzsche teos *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* eli *Epäjumalten tuho, tai miten moukarilla filosofoidaan*, julkaistiin tammikuussa 1889, muutama viikko Nietzsche romahduksen jälkeen. Teoksen otsikko antaa kaikki tarvittavat vihjeet seuraaville sivuille käännettyjen fragmenttien lukemiseksi.

Götzen-Dämmerung, Epäjumalten tuho kääntää, viittaa parodianomaisesti Nietzsche hylkäämään **Wagneriin** ja hänen säveltämänsä oopperaan *Götterdämmerung, Jumalten tuho*. Enää ei lauleta jumalista, vaan epäjumalista, joita vastaan Nietzsche julistaa sodan teoksensa esipuheessa.



"Arvojen uudelleen arviointi, tämä niin musta kysymysmerkki, niin valtava, että se langettaa varjon sen asettavan ylle — tästä tehtävästä kumpuava kohtalo pakottaa joka hetki juoksemaan aurinkoon ravistamaan raskas, aivan liian raskaaksi tullut vakavuus harteilta. [...] Ennen kaikkea sota. Sota on aina ollut suuri viisaus liian sisäisille, liian syvällisille hengille; jopa haavoissa on parantavaa voimaa. [...] Toinen toipuminen, tietoisissa olosuhteissa minulle toki toivottavampi, on paljastaa epäjumalia."

Arvot, historian hahmot näiden arvojen kantajina, ylevinä ylläpitäjinä, kaikki nämä Nietzsche haluaa romuttaa. Hän näkee maailmassa enemmän epäjumalia kuin realiteetteja.

"...oder Wie man mit dem Hammer philosophirt", "tai miten moukarilla filosofoidaan". Pienessä kirjassaan Nietzsche aloittaa taas kerran hajotustyön, purkamisen. Hän iskee lekillä kiiltäviä pintoja, rikkoo ne ja paljastaa kauniin kuoren alta vallan projekteja. Ne

ylevät hahmot, joita länsimainen sivistys on ylläpitänyt, ovat Nietzschele liekoja. Ikuiset epäjumalat, joita ei enää ole, mutta joihin kaikkein eniten uskotaan. Yhdeksi näistä paljastuu **Sokrates**, filosofian takapiru, peruste vanhaan malliin filosofoimiselle.

Miten Nietzsche onnistuu ylevyyden pudottamisen projektissaan, genealogiassaan, raadolliseen toimintaan palauttamisessaan — sitä voimme tutkia muutamista Sokrateen tapauksista koskevista fragmenteista.

Mika Saranpää

I

Viisaimmat ovat kaikkina aikoina arvostelleet elämää samoin: siitä ei ole mihinkään... Heidän kidoistaan on kuultu aina ja kaikkialla sama kaiku — kaiku täynnä epäilyä, ankeutta, elämän väsymystä, elämän vastustusta. Itse **Sokrates** sanoi kuollessaan: "elämä — krooninen sairaus: olen pyhälle Asklepiokselle velkaa kukon". Itse Sokrates sai siitä tarpeekseen. — Mitä tämä todistaa? Mihin osoittaa? — Aikoinaan sanottiin (— oiii, toki on sanottu ja tarpeeksi kovaa ja pessimistimme etunässää!): "Tässä lymyää totuus! *Consensus sapientium*, viisaimpien yksimielisyys sen todistaa." — Puhummeko näin vielä tänäänkin? Onko tarvetta? "Tässä lymyää sairaus" — vastaamme: kaikkien aikojen viisaimmat, heidät pitäisi päästä näkemään läheltä! Ovatko he kaikki tyynni rampoja? Ikäloppuja? Tutisevia? Rappioituneita? Ilmestyykö viisaus maan päälle korppina, jota vähäinenkin haaskan lemu innoittaa?...

II

Suurimmille viisaille on tyypillistä halveksittava taantuma. Itselleni tämä paljastui tapauksessa, jota niin oppineiden kuin maallikoidenkin ennakkoluulot vahvimmin vastustavat: Sokrates ja **Platon** rappion oireina, kreikkalaisuuden hajoittamisen työkaluina, pseudo-kreikkalaisina, anti-kreikkalaisina (*Tragedian syntä* 1872). *Consensus sapientium* — ymmärsin, että se ei todista yksimielisten olevan oikeassa: pikemminkin se osoittaa itse viisaimpien, ainakin fysiologisessa yhdenmukaisuudessaan, pakonomaisen kielteistä suhtautumista elämään. Elämää koskevat arvostelmat, arvoarvostelmat, puolesta tai vastaan, eivät koskaan voi olla tosia: ainoastaan oireina niillä on arvo, ja vain oireina niitä tulee tarkastella — itsessään tällaiset arvostelmat ovat typeriä. On ojennettava koko käsi, on kourastava ihmeellistä korulausetta: elämän arvoa ei voi arvioida. Ei elävä, koska hän on asianosainen, jopa riitaantunut, hän ei ole tuomari; eikä kuollut, koska... — Kun filosofi näkee ongelman elämän arvossa, hän asettuu itseään vastaan, hän asettaa kyseenalaiseksi viisautensa, kysyy tietämättömyyttään. — Mitä? Kaikki suuret viisaat — eivät olleet vain dekadentteja vaan eivät viisaitakaan? — Palaan Sokrateen ongelmaan.

III

Sokrates oli syntyperältään alhaisimpia: roisto, roska- väkeä. Tiedetään — ja toki nähtiin — miten ruma hän oli. Rumuus, itsessään vastaväite, oli lähes kumoaminen kreikkalaisille. Oliko Sokrates ylipäänsä kreikkalainen? Rumuus on kyllin usein ilmaus risteymästä, risteytyksellä estetyistä kehityksestä. Se paljastaa taantuman. Antropologit ja kriminologit sanovat, että tyypillinen

rikollinen on ruma: *monstrum in fronte, monstrum in animo* — hirviön kasvot, hirviön sielu. Rikollinen on dekadentti. Oliko Sokrates tyypillinen rikollinen? — Ainakaan tätä ei kiellä tunnettu fysionominen arvio, jota Sokrateen ystävät pitivät loukkaavana. Ateenassa poikennut matkalainen, kasvojen tuntija, sanoi Sokrateen nähdessään: *monstrum* — kätkee kaikki raskaimmat taakat ja ilkeimmät halut itseensä. Sokrates vastasi suoraan: "Tehän tunnette minut, hyvä herra!"

IV

Sokrateen rappioon ei vihjaa ainoastaan tunnustettu vaistojen irstaus ja anarkia: siihen vihjaavat myös häneen leimautuvat loogisen superfetaatio ja väkäsmäinen pahansuopuus. Älkäämme unohtako myöskään kuuloharhaa, joka tulkittiin uskonnollisesti Sokrateen daimonina. Hänessä kaikki on liioiteltua, *buffo*, karikatyyri, samalla kaikki on kätkeytyä, kyräilevää, maanalaista. — Yritän ymmärtää, mistä yliherkkyydestä sikiää sokraattinen yhtälö järki = hyve = onni: mitä omituisin yhtälö, jota kaikki vanhempien helteenien vaistot vastustavat.

V

Sokrateessa kreikkalainen maku käänsi suosionsoitukseksi dialektiikalle: mitä tapahtui todella? Ennen kaikkea peitettiin ylhäinen maku; dialektiikan myötä roskaväki pääsi voitolle. Ennen Sokratesta kunnan seurassa torjuttiin dialektiikan maneerit: sitä pidettiin kelvottomana, siihen suhtauduttiin vihamielisesti, nuorisoa varoitettiin siitä, jokaisesta sitä hyödyntävää esiintymistä epäiltiin perustattomaksi. Kunnialliset asiat ja ihmiset eivät roikota perustaansa käsissään. On rivoa näyttää kaikki viisi sormeaa. Mikä täytyy ensimmäisenä todistaa, on vähäarvoisinta. Siellä missä arvovalta kuuluu hyviin tapoihin, siellä missä ei perustella vaan käsketään, siellä on dialektikko taidokas narri: hänelle nauretaan, häntä ei oteta vakavasti. — Sokrates oli narri, joka otti itsensä vakavasti: mitä tapahtui todella?

VI

Dialektiikka valitaan vain, kun ei ole mitään muuta keinoa. Sillä yllyttävää epäillä, se vakuuttaa harvoin. Mitään ei ole niin helppo pyyhkiä pois kuin dialektikon vaikutusta: tämän todistaa kokemus kokouksista, joissa puhutaan. Dialektiikka voi olla vain hätävarjelua, kun ei ole enää muita aseita. Oikeutensa on pakotettava: muuten niistä ei tule käytäntöä. Siksi juutalaiset olivat dialektikkoja; *Reinecke Fuchs* oli myös: mitä? Ja myös Sokrates?

VII

— Onko Sokrateen ironia ilmaus kapinoinnista? Roskaväen kaunasta? Nauttiiko hän sortajana omasta villeydestään syllogismipuukkonsa iskuissa? Kostaako hän ylhäisölle, jonka lumoa? — Dialektikolla on käsissään armoton työkalu; sillä voi leikkiä tyrannia; voitokas riisuu toisen, nolaa. Dialektikko luovuttaa vastustajalleen oman pätevyytensä todisteet: hän saattaa raivohinsa, mutta samalla lamaannuttaa. Dialektikko kuolettaa vastustajansa älyn. — Mitä? Onko Sokrateen dialektiikka vain koston muoto?

VIII

Olen tuonut esiin Sokrateen vastenmielisyyttä: on paljon vaikeampi selittää se, että hän hurmasi. — Sokrates keksi uuden kamppailutaidon, hän oli ensimmäinen miekkailunopettaja Ateenan ylhäisön piirille. Hän hurmasi koskettaessaan Helleenien agonaalista viettä — hän esitteli painin variaation. Sokrates oli suuri erootikko.

IX

Mutta Sokrates perusti vieläkin enemmän. Hän näki läksyttämiensä ateenalaisten läpi; hän käsitti, ettei oma tapauksensa ollut poikkeus. Rappio nousi ympäriinsä kaikessa hiljaisuudessa: vanha Ateena kulki kohden loppuaan. — Sokrates ymmärsi, että maailma tarvitsi häntä — hänen välineitään, hänen hoitoaan, itsensäilytyksen yksilöosaamista... Kaikkiällä vallitsi vaistojen anarkia; kaikkiällä roikuttiin kuilun partaalla: *monstrum in animo* oli yleinen uhka. "Vietit tahtovat tyrannisoita; on löydettävä vastatyranni, joka on vahvempi"... Kasvojen paljastettua Sokrateen todellisen luonteen, inhottavimpien mielitekojen luolan, salli tämä suuri ironikko vuotaa julkisuuteen vielä muutaman sanan, jotka antoivat avaimet häneen. "Tämä on totta", sanoi hän, "mutta minä olen niiden kaikkien herra". Miten Sokrateesta tuli itsensä herra? — Pohjimmiltaan hänen tapauksensa oli äärimmäinen, silmiinpistävin esimerkki siitä, mikä oli tulossa yleiseksi välttämättömyydeksi: kukaan ei ollut enää itsensä herra, vaistot kääntyivät toinen toistaan vastaan. Hän hurmasi ääritapauksena — kauhistuttava rumuutensa paljasti tämän jokaiselle: hän hurmasi vieläkin voimakkaammin vastauksena, ratkaisuna, tämän tapauksen hoidon ilmentymänä.

X

Kun oli välttämätöntä tehdä Sokrateen tavalla järjestä tyranni, täytyi jonkin toisen tyrannin uhan olla suuri. Järkevyydestä tuli tuolloin vapahtaja. Sen enempiä Sokrates kuin hänen "potilaansakaan" eivät olleet vapaasti järkeviä — se oli *de rigueur*, heidän viimeinen keinonsa. Fanaattisuus, jolla kreikkalainen harkinta

heittäytyi järkevyyteen, paljastaa hädän: vaara, yksi valinta: tuhoudu tai — järkeenny absurdisti... Kreikkalaisten filosofien moralismi on patologista Platonista lähtien; samoin dialektiikan kunnioitus. Järki = hyve = onni: on jäljiteltävä Sokratesta ja asetettava hämäriä himoja vastaan pysyvä päivänvalo — järjen valo. On oltava älykäs, selkeä, kirkas millä tahansa hinnalla: vaistoille, tiedostamattomalle antautuminen vie alas päin...

XI

Olen tuonut esiin sen, miten Sokrates hurmasi: hän näyttäytyi lääkärinä, vapahtajana. Onkohan edes välttämätöntä paljastaa virhettä, joka kätkeytyy hänen uskoonsa "järkevyyteen millä tahansa hinnalla"? — Filosofien ja moralistien itsepetosta on kuvitella pääsevänsä irti rappiosta, kun he käyvät sotaan sitä vastaan. Irti pääseminen on liikaa heidän voimilleen: valitseman- sa väline, vapahdus, on vain uusi rappion ilmaus — he muuttavat ilmausta, eivät raivaa sitä itseä tieltään. Sokrates oli erehdys; koko parannusmoraali, myös kristillinen, oli erehdys... Häikäisevin päivänvalo, järkevyyden millä tahansa hinnalla, kirkas elämä, kylmä, varovainen, tietoinen, vaistoton, vaistojen vastustaminen oli itsessään sairaus, vain toinen tauti — ei suinkaan kotimatka hyveeseen, terveyteen, onneen... Vaistot on voitettava — rappion kaava. Niin kauan kuin on elämää, onni on vaisto.

XII

— Onko itsensäpettäjistä älykkäin tämän käsittänyt? Sanoiko hän tämän lopulta itselleen, kuolemanpelottomuutensa viisaudessa?... Sokrates halusi kuolla: — ei Ateena ojentanut myrkkymaljaa, vaan hän itse ojensi sen itselleen, hän pusersi Ateenan pikariin... "Sokrates ei ole lääkäri, hän kuiskasi itselleen: kuolema on täällä ainut lääkäri... Sokrates itse oli vain pitkään sairas..."

Suomentanut Mika Saranpää

KIRJAT

MISTÄ ON KILTIT LAPSET TEHTY?

Timo Airaksinen, Pekka Elo, Klaus Helkama & Bertel Wahlström, *Hyvän opetus: Arvot, arvokeskustelu ja eettinen kasvatus koulussa*. Painatuskeskus, Helsinki 1993.

Immanuel Kant kertoi aikanaan ystävältään professori **J. G. Sulzerilta** saastaan kirjeestä, jossa tämä ihmetteli, miksi etiikka on saanut niin vähän aikaan, vaikka moni etiikka on hänestä todella vakuuttavaa. Nykyään voimme ihmetellä samaa asiaa. Etiikan teoriat tulevat ja menevät, mutta mitään ei jää käteen. Arvokeskustelua käydään, varsinkin nykyään, joka niemessä ja notkossa, mutta "arvotunnin" päätyessä palataan entisiin taisteluasemiin. Painatuskeskuksen Opetus ja kasvatus -sarjassa julkaisema *Hyvän opetus* pyrkii osaltaan lisäämään tätä eettistä keskustelua ja erityisesti koulun osalta, mutta on auttamattoman avuton antamaan mitään todellista etiikan tai hyvän elämän piiriin ja opetukseen. Voisi jopa sanoa, että kirja kääntää katseet pois eettisestä toiminnasta.

Kirjan aloittaa itseoikeutetusti professori **Timo Airaksinen**, joka selvittelee arvokeskustelun välineitä, retoriikkaa ja sisältöä. Airaksisen positio on modernin etiikan klassisen paradigman mukainen: yhtäällä on intuitiivinen arvokeskustelu, jossa keskustellaan oikeasta ja väärästä teosta ja näitä tekoja ohjaavista arvoista ja normeista. Toisaalla taas on kriittinen etiikka, joka perustelee nämä arvot ja niiden noudattamisen velvollisuuden. Olennaista on, että hallitaan etiikan käsitteet ja teoriat, jotka toimivat ikään kuin objektiivisina työkaluina, joilla korjataan intuitiivisuuden aiheuttamia puutteita ja ongelmia. Näin kriittinen etiikka koskee aina tarkkailijan asemaa, joka tarvittaessa hälytetään vääntämään jostakin mutterista.

Kyse on kaiken kaikkiaan jo pitkään ongelmalliseksi havaitusta järjen jakautuneisuudesta. Yhtäällä on toiminta, teko ja keskustelu jonkinlaisessa intuitiivisen järjen lain alla ja toisaalla teoreettinen järki. Arvot koskevat edellistä jälkimmäistä ei. Teoreettinen järki on neutraali ja objektiivinen. Tällaiselle neutraalille ja objektiiviselle teoreettisen järjen edustajalle **Nietzsche** huomaut-

ti, että "ettekö tekin ole myös kaikkein hunnuttomimmassa tilassanne vielä ylen intohimoisia ja hämäriä olentoja, kaloihin verrattuina, ja vielä liian paljon rakastuneen taiteilijan kaltaisia?"

Tällainen järjen kahtiajakautuneisuus tuottaa loppujen lopuksi hyvin merkittävää etiikkaa, jossa suorastaan käännytään pois eettistä tajua ja arvostelukykystä vaativista jokapäiväisistä tilanteista kohti kulloisenkin etiikan määrittämiä lähes hypoteettisia "eettisiä ongelmatilanteita". Niinpä Airaksinenkin voi kirjoittaa: "Meillä on omat eettiset ongelmamme, kuten vähemmistöt, pakolaiset, ympäristö, abortti, eutanasia ja huumeet, mutta kaikista näistä voidaan käydä avointa keskustelua" (s. 15). Nämäkö ovat eettiset ongelmamme? Ettäkö saamme niistä oikein keskustella? Ensinnäkin tämä näkemys on itsestään selvä juuri teoreettisen järjen positiosta, jossa todellisuus on nähty ongelmana, joka pitää korjata ja selittää. Huomionarvoista on sekin, että pakolaiset ja vähemmistöt määrittävät ongelmiksi meille, valkoisille eurooppalaisille, ikään kuin me emme olisi suurempi ongelma muille ihmisille jo vuosisatojen takaa.

Toiseksi näyttää siltä, että eettiset ongelmat ovat jossakin tuolla, tässä tapauksessa koulun ulkopuolella. Ikään kuin jokainen arkipäiväinen teko, ajatus ja toisen ihmisen kohtaaminen ei jo sinänsä koske siveellisyyttämme. Airaksiselle tämä on ongelmatonta: "Sen <perheen> sisällä ei tarvitse puhua velvollisuuksista ja oikeuksista, sillä siellä vallitsee hyveiden etiikka. Jokainen tuntee paikkansa pienessä yhteisössä ja kokee elävänsä hyvää elämää toistensa kanssa. Perhe yhteisönä muodostaa etiikan piirin, jossa jokainen rakastaa toisiaan ja tuntee ja toimii toistensa puolesta" (s. 27). Kuinka naivi saa olla? Airaksiselle eettiset ongelmat näyttävät todellakin olevan jossakin tuolla puolen, *spekulaatiota ja speaktaakkelia*, kuten ranskalaiset etikot **Emmanuel Levinas** ja **Jean-François Lyotard** sanoisivat. Jokapäiväinen elämä on sitä vastoin järjestäytyneitä rakastavien pienyhteisöjen luonnollisen onnen ympärille kuin amerikkalaisen musikaalin pikkukaupunki. Kuinkahan moni perhe tai vielä laajemmin koulu tunnistaa tästä kuvasta itsensä?

Kulkiessani eräänä aamuna peruskoulun ala-asteen ohi, näin näitä onnel-

lisia pieniä lapsukaisia kiiruhtamassa kouluun; yksikään ei hymyillyt, lähes kaikki olivat painaneet kasvonsa maahan ja he laahustivat pitkästyneen ja vastentahtoisen näköisesti kohti harmaata koulurakennusta. Tämä lähes apokalyptinen näky kiinnitti huomioni. Tuskin moni opettaja voi tätä nykyä oppilaita paremmin. Itse näen taustalla sosiaali- ja koulutuspolitiikan päätösten vaikutukset, jotka ovat ajaneet koulut tosi ahtaalle ja heijastuvat näin myös koululaisten ja opettajien mielentilaan ja elämään. Yksikään *Hyvän opetuksen* kirjoittajista ei puhu tästä mitään. Tämä ei kuulu etiikkaan, sanotaan. Mutta miten opettaa "keskitysleirissä" hyvää, ja miten puhua arvoista, jos ne eivät liity kyseiseen tilanteeseen, vaan ovat omassa sfäärissään?

Professori **Klaus Helkama** kirjoittaa omassa artikkelissaan moraaliajattelun kypsymisestä. Lähtökohtanaan hänellä on **Lawrence Kohlbergin** psykologinen tutkimus moraalikäsitysten kehitystasosta. Lapsille esitetään hypoteettinen "moraalinen dilemma", ja sen jälkeen tutkija kyselee tyhmiä kuin poliisikuulusteluissa, ja odottaa lasten näitesti vastaavan. Kohlbergin tutkimus sinänsä osoittaa jo lähes täydellistä moraalityön puutetta ja edellyttää valmiin ja suljetun moraalin. Vahvemman oikeus on tässä moraalista oikeutta. Lopputuloksena opettaja saa taulukon, johon voi vertailla, ovatko oppilaat jo edellytetyllä tasolla ja kuka on "jälkeenjäänyt". Voiko eettinen arvostelukyky enää vajota alemmas.

Ainoa valopilkun *Hyvän opetuksen* materiaaliin tuo ylitarkastaja **Pekka Elo**. Hän on ainoa, joka osoittaa, että keisarilla ei ole vaatteita: "Peruskoulu määrittää omalla toiminnallaan, siis tavoillaan käyttä kieltä, syödä ja jonottaa, normaaliuden ja poikkeavuuden rajat. Opettaja on mallikansalainen" (s. 72). Koulun pitäisi opettaa hyvää, mutta pääasiassa kyse on niin sanotusta sosiaalisesta, jossa oppilaille välitetään tietoja ja taitoja, joilla selvytyä kunniallisesti yhteiskunnassa. Tämä koskee täysin jo ennalta määrätyn moraalin tasoa, jolla ei ole juurikaan tekemistä itse etiikan kanssa. Todellinen etiikan paikka olisi siinä, että koulussa jonotetaan säästötoimien myötä väheneviä ruokannoksia laitospöydässä, jonka seinillä roikkuu yksi presidentin muotokuva, pari nelivärijulistetta jossa

kehotetaan syömään leipää ja ostamaan Valiolta, muutama käyttäytymisohje, ja syödään ruokaa muovisilta lautasilta, jonka huppupäiset tädit ovat täyttäneet. Kysymys kuuluu, eikö tämä ympäristö alista koululaisten viimeisetkin voimariipheet omaan eettiseen moninaisuuteen ja kaada tilalle aikuisuuden harmaan ja realistisen moraalin? Mitä ihmettä hyvän opetus voisi tämän jälkeen olla?

Elo ottaa toki esiin myös toisen puolen koulun arvokasvatuksesta: "Toisaalta kasvatukseen on sisällytynyt tavanomaisen selviytymisen ylittäviä ihanteita" (s. 75). Todellinen etiikka on jossakin taustalla ihanteena, mutta ilmeisesti vain yksilöliberalistisessa mielessä. Elo huomauttaa terävästi, että "koulussa hyvin harvoin esimerkiksi arvovalinnat perustellaan yhteiskunnallisessa suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan. Arvoille keksitään kaavamaisia selityksiä tai niitä markkinoidaan itsestään selvyyksinä" (s. 83). Tässä on juuri koulun eettisen kasvatuksen ongelma. Se koskettaa hyvää, joka on jossakin muualla, mutta ei tässä ja nyt paitsi vallitsevina käytöstapoina.

Elo pyrkii antamaan joitakin malleja, joilla tämä dilemma pystyttäisiin murttamaan. Hän ehdottaa, että oppilaiden moraalista ajattelutaitoa kehitettäisiin oppilaan oman maailmankatsomuksen suuntaisesti, ei aikuisten tapanormien suuntaisesti, ja että oppilaiden itsetuntoa tulisi tässä tukea. Samoin oppilaille tulisi antaa välineitä eettiseen tarkasteluun ja olisi pidettävä yllä ihmisoikeusetiikkaan kuuluvia arvoja ja hyveitä. Näkökohdat ovat kannatettavia, mutta ongelmana on kuitenkin se, miten tiedon kasaamiseen orientoitunut koulu voi yhä vaikeammassa yhteiskunnallisessa tilanteessa toteuttaa tätä mallia? Nostan hattua sille, joka kykenee muuttamaan sanat teoksi.

Hyvän opetuksen viimeisenä artikkelina on rehtori **Bertel Wahlströmin** "Koulu hyvän tekijänä". Wahlström hakee takaisin uskonnon ja etiikan pyhään liittoon. Wahlström osuu yhteen nykyetiikan keskeisistä ongelmista, näkemättä itse tätä ongelmaa. Kysymys on nimittäin etiikan perustuksesta. Mikä on se perusta, jolle etiikka rakennetaan ja tarvitseeko se ollenkaan perustaa? Wahlström näkee perustan uskonnossa. Tosin Wahlström on hieman ajastaan jäljessä, sillä tämä perusta kadotettiin jo 1700-luvulla. Hänen kaunis ja liikuttava ajatuksensa tiivistyy kirjan viimeisissä sanoissa, jotka kuvaavat laajemmaltikin eettisen keskustelun sanahelinää ja itsepetosta: "Nykyisen koulussa kuten yhteiskunnassa laajemminkin kannattaa panostaa eettisyyteen. Jotta ihmiset voisivat oikealla tavalla kehottaa toisiaan hyvyyteen, on oltava uskoa siihen, että ihmisen korkein tavoite on hyvyytensä" (s. 125).

Reijo Kupiainen

n & n

USKON ASIOIDEN ANALYYSIA

Timo Koistinen & Juha Seppänen (toim.). *Usko ja filosofia*. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII, Helsinki 1993. 150 s.

Uskonnonfilosofiaa ei ole kovinkaan paljon suomen kielellä. Poikkeuksia ovat **John Hickin** oppikirja *Uskonnonfilosofia* (suom. Taisto Nieminen ja Heikki Kirjavainen, Kirjapaja, Helsinki 1969) ja **Reijo Työrinon** tutkimus **Ludwig Wittgensteinin** uskonnolliseen kieleen liittyvistä käsitteistä (*Uskon kieliooppi*, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki 1984). Onneksi Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen nuoret tutkijat ovat työstäneet opinnäytetöidensä pohjalta artikkelikokoelman, joka valottaa monipuolisesti viime vuosikymmenten aikana analyttisen filosofian piirissä käytyä uskonnonfilosofista keskustelua.

Kirja sisältää kymmenen artikkelia, joista seitsemässä tarkastellaan jonkun tietyn henkilön ajattelua. Lähinnä teologeille suunnattuja ovat kolme ensimmäistä kirjoitusta — **Ari Savuon** ihmeitä koskeva tarkastelu, **Kalle Kuumimäen** teodikeaongelman modernia käsittelyä luotaava kirjoitus ja **Tommi Lehtosen** sovituspohdiskelu — jotka esittelevät varsin kattavasti kolmesta teologisesta erityisongelmasta virinnyttä filosofista keskustelua. Kokoelman kaksi viimeistä artikkelia puolestaan tarjoavat oppineet esitykset kahden filosofisen teologian klassikon ajattelusta: **Suvelise Nurmi** kirjoittaa **A.N. Whiteheadista** ja **Timo Saarinen Paul Tillichistä**. Näiden kahden vaikeasti avautuvan filosofin näkemysten suomenkielistä auki kerimistä voidaan pitää ansiokkaana.

Uskonnonfilosofian yleisiin ongelmiin suuntautunutta lukijaa kiinnostanevat kuitenkin eniten viisi muuta artikkelia, joissa pohdiskellaan toisaalta uskon ja järjen suhdetta, toisaalta uskonnollisen kielen luonteeseen liittyviä ongelmia. Nämä kaksi aihepiiriä ovat nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian polttopisteessä.

Jouko Ala-Prinkkilä arvioi **Richard Swinburnen** "kumulatiivista", aposteriorista Jumala-argumentaatiota "kiistanalaiseksi" mutta myös "kiinnostavaksi" yritykseksi soveltaa modernia induktiologiikkaa uskonnonfilosofiaan (s. 64). Paljon ankaramminkin sitä kyllä voitaisiin arvioida. Tieteellisesti asennoituvan, mutta uskontoja ja ihmisten uskonnollista elämää vakavasti ymmärtämään pyrkivän filosofin näkökulmasta on lähinnä outoa, jos Swinburnen tapaan Jumalan intentionaalista toimintaa pidetään *selityksenä* maailman olemassaololle (s. 52 ja 60). Jos "monimutkaisen fyysikaalisen universumin olemassaolo" tarvitsee selityksen (s. 64), miksi ihmeessä tuon selityksen pitäisi olla yksinkertainen, kuten Swinburne Ala-

Prinkkilän mukaan esittää? Käsitys Jumalasta "yksinkertaisimpana mahdollisena persoonana" (s. 61) on lähinnä *ad hoc* -ratkaisu, mutta vielä epäilyttävämpi on Swinburnen *simplex sigillum veri* -periaate, jonka nojalla yksinkertaisuutta pidetään totuuden tunnusmerkkinä. Hypoteesin yksinkertaisuudella ei välttämättä ole sen totuuden kanssa mitään tekemistä.

Lupaavampaan analyysiin uskon ja järjen suhteesta yltävät mielestäni "reformoidut epistemologit" (**Alvin Plantinga**, **Nicholas Wolterstorff** ja **William P. Alston**), joiden ajatuksia **Timo Koistinen** tarkastelee selkeästi ja asiallisen kriittisesti. He eivät hyväksy fideismia, jossa usko ja järki erotetaan jyrkästi toisistaan, mutta eivät myöskään tälle vastakkaisista (esimerkiksi Swinburnen edustamaa) rationalistista tai evidentialistista kantaa, jossa uskonnolliselle uskolle etsitään rationaalisia perusteluja ja todistusaineistoa. He korostavat, että uskonnollisen uskon rationaalisuutta voidaan arvioida muutenkin kuin vain argumenttien ja evidenssin perusteella (s. 70). Esimerkiksi Plantinga katsoo Koistisen mukaan, että "uskovalla on intellektuaalinen oikeus ottaa teistinen usko ajattelunsa ei-argumentatiiviseksi presuppositioksi" (s. 75). Tämä edustaa olennaisesti toisenlaista käsitystä uskon ja järjen suhteesta kuin Swinburnen induktiologiikkaan pohjautuva todistelu. Koistinen huomauttaa kuitenkin aivan oikein, että Plantingan ajattelu näyttää johtavan relativismiin (s. 76) ja että on naiivia ajatella "kristillisen filosofian" voivan nojautua "puhtaasti kristillisen esiympäryksen" kritiikittömään hyväksymiseen (s. 78).

Siinä missä uskon ja järjen suhteesta käytävät kiistat koskevat rationalismin ja fideismin rajankäyntiä (sekä eräitä välittäviä ratkaisuyrityksiä), uskonnollisen kielen problematiikka tiivistyy vastakkainasetteluun teologisen realismin ja antirealismen (tai instrumentalismin) välillä. **Janet Soskice**, jota **Marja Oilinki** artikkelissaan kommentoi, puolustaa realismia katsoessaan, että uskonnollinen kieli voi viitata kielen ulkopuoliseen maailmaan (s. 85 ja 88). Hän liittää tämän ajattelutavan tieteelliseen realismiin, jossa tieteellisten teorioiden katsotaan kuvaavan todellisuutta ja sisältävän ontologisia oletuksia (s. 87). Teologinen realisti siis ajattelee, että olipa Jumala olemassa tai ei, tämä seikka on ihmisestä ja hänen kielenkäytöstään riippumaton. Jos teismi on tosi, sana 'Jumala' viittaa Jumalaan, maailmassa eksistoiwaan reaaliolioon.

Don Cupittin "postmoderni kristinuskon tulkinta", johon **Juha Seppänen** omassa artikkelissaan paneutuu, on täysin vastakkainen näkemys. Cupittin teologinen "non-realismi" perustuu radikaaliin relativismiin ja kielelliseen idealismiin ajautuvaan postmoderniin kielikäsitykseen, jonka mukaan "emme voi vapautua kielen vankilasta" ja "on olemassa vain fiktioista ja tulkinnoista syntynyt jatkuvasti muuttuva kontingentti kielen maailma" (s. 107). Tällä

tulkinnalla voi olla myönteisiä seurauksia: se ohjaa ymmärtämään, että uskonnon alkuperä on "puhtaasti inhimillinen" (s. 109). Se sisältää kuitenkin myös suuria ongelmia, kuten näkemyksen kielestä "vankilana", jonka suhteita maailmaan emme koskaan pääse tarkastelemaan. Seppänen kiinnittää myös huomiota siihen, ettei Cupittin uskontulkinta vastaa keskeisiä kristillisiä ajattelumalleja (s. 116) — vaikka Cupitt itse pitää juuri realistista käsitystä uskonnollisesta kielestä epäkristillisenä (s. 111). On joka tapauksessa vaikea ymmärtää, mitä uskonnollinen usko voisi merkitä ilman ontologista sitoutumista Jumalaan ja käsitystä uskonnollisen kielen viittaamisesta todellisuuteen.

D.Z. Phillipsin wittgensteinilainen käsitys elämästä tai "elämänmuodosta" uskonnollisen uskon lähtökohtana on nähdäkseen hedelmällisin antirealistinen yritys järjestää uskon, järjen ja kielen suhteita. **Jukka Salomäki** analysoi Phillipsin teoriaa lyhyessä mutta selkeässä kirjoituksessaan. Antirealistisen uskonfilosofian perusvaikeudesta — siitä, että uskonnolliset ilmaisut jäävät ilman viittauskohdetta (s. 98) — Phillips ei kuitenkaan pääse mihinkään. Soskien metaforateorioihin yhdistyvä teologinen realismi ja Phillipsin wittgensteinilaisuus voisivat kuitenkin ehkä käydä rikasta dialogia keskenään. Kokonaan toinen kysymys on, mitä Ludwig Wittgenstein itse "todella" uskonnollisesta kielestä ja sen viittaamisesta ajatteli.

Kirjaan *Usko ja filosofia* kootut kymmenen artikkelia toimivat siistinä, tasapainoisena kokonaisuutena. Eräät niistä tosin ovat pikemminkin esittelevän katsauksen kuin filosofisen argumentaation tapaisia — mutta ehkäpä suomeksi kaivataankin kaikkein eniten juuri uskonfilosofian perusongelmien ja -käsitteiden esittelyä ja artoittamista. Pieniä kielellisiä huomautuksia voidaan tiettenkin aina tehdä. Esimerkiksi Koistisen käyttämä sanan "foundationalismi" (s. 72-73) sijasta käyttäisin sanaa "fundamentalismi".

Huolimatta kokoelmassa käsiteltävien aiheiden laajasta kirjosta yksi keskeinen uskonfilosofian traditio, *pragmatismi*, loistaa poissaoloillaan. Jo **Kierkegaard** (josta toki suomeksi on kirjoitettu melko paljon) piti uskonnollista sitoutumista yksilön ainutkertaiseen eksistenssiin liittyvänä käytännön ratkaisuna, mutta varsinaisen pragmaattisen teismien perusfilosofian loi amerikkalainen **William James**, jonka pääteos *Pragmatism* ilmestyi 1907. Varsinkin Plantingan reformoidulla epistemologialla on ilmeisiä yhteyksiä jamesilaiseen pragmatismiin: uskon rationaalisuutta koskevan teorian lähtökohtana tulee olla "aktuaalinen episteeminen praxis" (s. 75), jokainen (uskonnollinen) yhteisö on vastuussa hyväksymistään perususkomuksista (s. 76), filosofialla ei ole "maailmankatsumuksellisesti neutraalia perustaa" (s. 77) ja teismiin voidaan asennoitua fallibelistisesti ja epädogmaattisesti (s. 78). Myös Cupittin "non-realistinen" määritelmä, jonka mukaan ihminen uskoo Jumalaan

siinä tapauksessa, että "Jumalan idea toimii jossakin tosi tehtävässä ja näyttelee konstitutiivista osaa hänen ajattelussaan ja muotoilee hänen elämäntapaansa" (s. 110) muistuttaa Jamesin pragmatistista totuusteoriaa, jossa totuuden käsite on lähellä toimivuuden ja tyydyttävyyden käsitteitä — ja jota James oli valmis soveltamaan uskonnollisen uskon alueelle. Seppänen toteaa Cupittin saaneen vaikutteita muun muassa **Richard Rortyn** uuspragmatistista (s. 108), joka kytkeytyy jamesilaiseen perinteeseen.

Toinen puutteeksi katsottava seikka on, ettei teoksessa juurikaan käsitellä ateismia tai ateistien uskontokriittisiä argumentteja. Kaikki tarkasteltavat filosofit suhtautuvat tavalla tai toisella myönteisesti uskontoon. Ongelmat sijoituvat pikemminkin teistisen perusnäemyksen sisälle kuin sen ulkopuolelle. Varsinaista teismien ja ateismien vastakkainasettelua ei suoriteta yhdessäkään kirjan artikkelissa, vaikka Suomessa käyty filosofinen keskustelu olisi ehkä antanut tähän aiheeseen onhan esimerkiksi **Ilkka Niiniluoto** toistuvasti puolustanut tieteelliseen realismiin ja yleisemmin tieteelliseen ajattelutapaan hänen mukaansa hyvin soveltuvaa filosofista ateismia (ks. esim. *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*), ja **Raimo Tuomela** on astunut askeleen radikaalimman ateismien suuntaan esittäessään deduktiivisen argumentin Jumalan ei-eksistenssin puolesta (mm. teoksessa *Tiede, toiminta ja todellisuus*). Niiniluodon mukaan uskonnollinen maailmankuva voi kyllä olla yhteensopiva tieteellisen maailmankuvan kanssa siinä mielessä, että uskonto puhuu tieteen tutkimusalueen ulkopuolelle jäävistä asioista, kuten Jumalasta, mutta maailmankatsumuksellisella tasolla uskonto ja tiede ovat ristiriidassa keskenään, sillä tieteessä ei voida hyväksyä uskonnoissa oletettuja tiedollisia auktoriteetteja (kuten pyhiä kirjoituksia). Yleisemmin nykyisin yhä suosittumaksi käyvän filosofisen *naturalismin* haaste teistiselle ajattelulle jää kirjassa *Usko ja filosofia* syrjään.

Joka tapauksessa teos on syytä toivottaa tervetulleeksi suomenkielisen filosofisen kirjallisuuden areenalle. On toki ymmärrettävää, että teologit tutkivat mieluummin teistisiä kuin ateistisiä filosofeja. Cupittin postmodernia uskontokäsitystä kuvaillaan kyllä Seppäsen artikkelissa "ateistiseksi" (s. 105), mutta Cupitt on kumouksellisista ajatuksistaan huolimatta kirkollinen filosofi (s. 115). Uskontokriitikot voivatkin löytää *Usko ja filosofia* -kokoelmasta kiintoisia ja haastavia hyökkäyskohteita. Uskonto on niin keskeinen osa monien ihmisten ja koko yhteiskunnan elämää, ettei siitä koskaan voida käydä liikaa kriittistä, filosofista keskustelua. Jotta filosofit eivät vetäytyisi syrjään näistä "ihmisten ongelmista", heidän on syytä paneutua myös uskonfilosofiaan. Tässä systemaattisen teologian laitoksen tutkijat ovat oikealla tiellä. He osoittavat, että myös analyttisen filosofian perinne voi

tarkastella vakavia, aktuaalisesta inhimillisestä elämästä kumpuavia filosofisia kysymyksiä — kuten Jumalan olemassaolon ongelmaa.

Sami Pihlström

n & n

VIILEÄ PUHETTA TOISESTA

Julia Kristeva, *Puhuva subjekti, Tekstejä 1967-1993*. Suom. Pia Sivenius, Tiina Arppe, Kirsi Saarikangas, Helena Sinervo ja Riikka Stewen. Gaudeamus, 1993.

Julia Kristeva, *Muukalaisia itsellemme. (Etrangers à nous-mêmes, 1988)* Suom. Päivi Malinen. Gaudeamus, 1992.

Julia Kristeva (s. 1941) suomennotset, artikkelikokoelma *Puhuva subjekti, Tekstejä 1967-1993* ja monografia *Muukalaisia itsellemme (Etrangers à nous-mêmes, alk. 1988)* vahvistavat jo aiemmin esitetyn ajatuksen, jonka mukaan Kristeva ei ollut Ranskassa 1960-luvun lopussa syntyneen uuden intellektuaalisen ilmapiirin syy tai aiheuttaja — mikä ei tee hänestä jotenkin vähemmän tärkeää ajattelijaa. Päin vastoin: Kristevan tutkimusmatkat ruumiin, unen ja poetin kielen logiikan maailmoihin ja "ranskalaisten" jälkistrukturalististen ajattelijoiden aristotelisen logiikan kyseenalaistaminen 1960-luvulta lähtien ovat samanaikaisia ja ajattelemisen arvoisia tapauksia eurooppalaisessa kulttuurihistoriassa.

Gaudeamuksen julkaisemat Kristevan suomennotset ovat nyt vahvistamassa meillä tämän ranskalaisen ajattelun -nimellä tunnetun ilmiön leviämistä. Länsimaisen subjektin kriisin analysoimiselle sekä "toisen logiikan" etsimiselle ja kuvaamiselle on meilläkin ollut jo jonkin aikaa tilausta.

Kristeva on kuitenkin aina luku sinänsä. Hän on itsenäinen ajattelija, jota ei voi suoraan liittää mihinkään koulukuntaan. Hänen ympärilleen on kerääntynyt kokonainen eksegeetikkojen joukko selittämään, mitä hän teksteillään oikein tarkoittaa. Tutkijat psykoanalyttisen teorian, kirjallisuuden ja kielitieteen sarjoilla tuntevat velvollisuudekseen viitata Kristevaan. Feministitutkijat käyvät kiivasta keskustelua hänen naisasiaa koskevista kannanotoistaan. Yhtä mieltä ollaan siitä, että hän on sanonut jotakin merkittävää kriisissä olevasta subjektista.

Kristevan kohdalla oli epäilemättä viisasta aloittaa suomennotstyö *Muukalaisia itsellemme* -kirjasta. Toisin kuin kokoelma *Puhuva subjekti* se on helpposti lähestyttävä, ajankohtainen ja

puhutteleva pamfletti teemoista, jotka ovat koko ajan olleet Kristevan sydäntä lähellä: toiseus, marginaalisuus ja muukalaisuus.

Minä ja muukalainen

Muukalaisia itsellemme on kiinni ranskalaisen tutkijoiden esseistisessä perinteessä, jossa liikutaan monilla oppialoilla ja jossa oma elämä rinnastetaan rohkeasti teoreettiseen pohdiskeluun. Pahimmillaan tämä on tuottanut vaikeasti ymmärrettäviä ja välinpitämättömiä tekstejä, jotka sulkevat lukijan pois. Tällä kertaa Kristeva ei lankea tähän ylimielisyyteen, vaan on kirjoittanut luettavan, käsitettävän ja koskettavan kirjan, jossa tekijän oma muukalaisuus — bulgariaalaissyntyisenä naisälmyystön edustajana Ranskassa — punoutuu jännittäväksi muukalaisen historian pohdiskeluksi. Positiivista on sekin, että kirja kytkeytyy historian lisäksi myös toisiin ajattelijoihin ja toisten kirjoituksiin — toisiin maailmoihin.

Psykoanalyttiseen teoriaan tukeutuen Kristeva toteaa, että muukalainen asuu minussa. Hän kysyy, onko minän ja toisen suhdetta mahdollista määritellä uudelleen? Voinko hyväksyä toisen radikaalisti erilaisena pelkäämättä oman identiteettini menetystä? Minää ei ole ilman muukalaista, muukalaista ei ole ilman minää.

Tämä keskinäisyyden ja vuorovaikutuksen, minän ja muukalaisen jatkuva prosessi, antaa Kristevälle mahdollisuuden pohtia uuden yhteisöllisyyden ja kansalaisuuden ymmärtämistä. Muukalaisuus on toisaalta rakennettu — mm. kansallisvaltioiden kehityksen myötä — ja toisaalta se on meissä itsessämme: tiedostamattomassa. *Muukalaisia itsellemme* pyrkii valaisemaan näitä molempia alueita ja etsimään uusia vaihtoehtoja ranskalaisen nyky-yhteiskunnan analyysin kautta.

Kirjassaan Kristeva asettaa elintärkeän kysymyksen: “Jos muukalaisille tiedostetusti suodaankin kaikki ihmisen oikeudet, mitä niistä todellisuudessa jää jäljelle, kun heiltä viedään kansalaisen oikeudet?” Näin hän nostaa esiin länsimaisen järjestelmän sisänrakennetun väkivallan ja syrjinnän. Yksi ei voi olla ilman toista. Tämän kysymyksen tiivistä jo **Montesquieu** todettaessaan, että “kansalaisen velvollisuus on rikos, jos se saa unohtamaan ihmisen velvollisuuden”.

Kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta kiinnostavaa on Kristevan verratonta tapa lukea länsimaisen kirjallisuushistorian kaanonin muukalaisuuden näkökulmasta. Hän nostaa **Dantesta** esiin tämän aseman karkotettuna monarkistina, ja *Jumalainen näytelmä* (1316-1320) edustaa näin Dantelle keinoa etsiä pelastusta paratiisista. **Rabelais** oli taas ihmisten omituisuuk-sien tarkastelija parhaimmillaan.

Bahtin ja Kristeva

Esitellessään vuonna 1967 Rabelais-tutkija **Mihail Bahtin**in ajatuksia ranskalaisille kollegoilleen Kristeva totesi, että “Dialogismi, pikemminkin kuin binarismi, saattaa olla tämän aikakauden intellektuaalisen rakenteen perusta”. Kristevan mukaan Bahtin löysi tekstuaalista dialogismia ensin oman aikansa kirjailijoista (**Belyi, Majakovski**) ja kohdisti vasta sen jälkeen katseensa historiaan ja mallin (vaikkakin kurittoman!) etsimiseen. Samalla tavalla nähdäkseni Kristeva löysi ensin aikansa lukuelvottomista romaaneitaiteilijoista (miehestään **Sollersista** ja uuden romaanin edustajista) halua murtautua ulos kausaalisesti määräytyvien identtisten substanssien kehyksistä ja alkoi vasta sen jälkeen kiinnostua historiasta (esimerkiksi 1974 väitöskirjassaan *La révolution du langage poétique* 1800-luvun ranskalaisista runoilijoista) ja aikaamme (länsimaista ajattelua) määräävien rakenteiden ja mallien etsimisestä.

Mallin hahmottamisessa Kristeva löysi aluksi apua Bahtinilta. Esitellessään tämän ajatusta modernista polyfonisesta romaanista (1967) Kristeva tiivistää: “Se yrittää suuntautua kohti toista, dialogin kautta etenevää ajattelutapaa, joka on etäisyyden, suhteiden, analogian, ei-poissulkevan ja transfiniittisen vastakkainasettelun logiikkaa” (s. 44). Mutta mihin polyfonia ja dialogismi sitten 1980-luvun myötä katosivat Kristevan ajattelusta? Miksi tuska ja kauhu peittävät nyt alleen toista kohti kurkotaneen ajattelijan? Ovatko ajastamme hävinneet viimeisetkin karnevalismin rippeet?

Rakkaus kirjallisuuteen

Kirjallisuus on muodostanut koko ajan Kristevälle keskeisen tutkimuskohteen. Hän on ottanut poeettisen kielen esimerkiksi paikasta, jossa yksiarvoinen 1-0 logiikka ei toimi ja jossa yksikköä, yhtä, määritelmää ja totuutta ei kerta kaikkiaan ole olemassa. Suomennetun koelman nimeksi valitti “Puhuva subjekti” pyrkiiikin tavoittamaan Kristevan teoreettisen kiinnostuksen heterogeenisyyteen (biologiaan, elämään), jonka poeettinen kieli tuo hänen mukaansa parhaiten esiin.

Siksi onkin tyrmistyttävää havaita, että Kristevan mukaan juuri **Georges Bataille** on tuotannossaan pystynyt välittämään erityisellä tavalla heterogeenistä todellisuutta ja tarttumaan absoluuttisen tiedon ylivirtaavaan liikkeeseen. Batailleen keskittyvässä artikkelissaan (“Bataille, kokemus ja käytäntö”, alk. 1973) Kristeva pyrkii havainnollistamaan sitä väitettä, että taiteelle tai poeettiselle diskurssille on mahdollista pysähtyä erityisellä tavalla kohtaamaan välttämätön “toinen” eikä ainoastaan kieltää tai torjua sitä. Mutta miksi Bataille?

En halua kiistää sitä Kristevan esittä-

mää väitettä, että länsimaisen taiteen ensisijainen tehtävä on ollut viimeiset pari sataa vuotta kristillisen ideologian purkaminen ja uudelleen arvioiminen, mutta epäilen, onko miesten kastraatioahdistuksen esittäminen (esim. Bataillen *Madame Edwardassa*, alk. 1956) uusi tulevaisuuden vaihtoehto tai alku mahdolliselle symboliselle vallankumoukselle?

Väitöskirjassaan *La révolution du langage poétique* Kristeva kytki toiseuteen vallankumouksen mahdollisuuden: runoilijat voivat murtaa kielen rajoja ja muuttaa yhteiskunnan rakenteita. Mutta mainitussa Bataille-artikkelissaan Kristeva ei ensisijaisesti tutki tekstin muotoa koskevia ratkaisuja vaan asettaa etusijalle “teemojen kirjallisuuden”. Hänen mukaansa juuri “teema edustaa parhaiten teettistä momenttia, johon prosessi hetkeksi jähmettyy, ja on tältä osin solidaarinen *naurulle, halulle ja erotiikalle*” (s. 62; kurs. JK).

Teemojen lukeminen johtaa kuitenkin usein hyvin reduktiivisiin tulkintoihin. Jäin miettimään, miksi etusijalle on asetettava Bataillen erotiikan, uhraamisen ja sosiaalisen ja subjektiivisen katkoksen teemat. Onko hänen kohdallaan ylipäätään kyse erotiikasta eikä pornografiasta? Kristevan käsitys eroottisesta rakkaudesta näyttää sangen ahtaalta; *thanatos* voittaa *eroksen*.

Suomalaisilla lukijoilla on vihdoinkin mahdollisuus kurkistaa “semioottisen” analysointiin **Louis-Ferninand Celine**n kautta artikkelissa “Identiteetistä toiseen” (alk. 1975). Siinä Kristeva lähtee “seuraamaan poeettisen kielen ja sen prosessin alaisen subjektin toimintaa” (s. 103). Mutta jälleen kerran: miksi Celine? Millaista kumouspotentiaalia — tai, Kristevaa lainatakseni, “desemantisoivaa voimaa” — on Celine ruokottomissa sanoissa?

Mustaa psykoanalysointia

Lukiessaan **Marguerite Durasia** (*Tuskan tauti*, 1987) Kristeva keskittyy kärsimyksen ja kuoleman visioihin, apokalypsin ja tuskan teemoihin. “Elämme uuden tuskan maailman todellisuutta”, sanoo Kristeva (s. 273) ja tiivistää näin kiinnostuksenkohteensa rajat hyvässä (tutkimalla aiemmin tutkimatonta sosiaalis-symbolisen ja psykkinen todellisuuden leikkaukskohtaa) ja pahassa (psykoanalysoimalla meitä länsimaisia ihmisiä Durasin luomien naishenkilöhahmojen kautta).

Durasista puhuessaan Kristeva tekee — aivan samoin kuin **Freud** -kirjallisuuden henkilöahmoista oman psykoanalyttisen teoriansa oikeuttamisen välikappaleita. Hän onnistuu epäilemättä myös tekemään monia oikeita havaintoja ajastamme: “Se, mikä Durasin naisia vaivaa, on suru, ja suru on heidän vaivansa ydin” (s. 275). Mutta mitä Kristeva artikkelinsa lopussa tarkoittaa sanoessaan, että “Eikö psykkinen elämän lomo loppujen lopuksi johdu puolustamisen ja sortumisen, naurun

ja kyynelten, auringon ja melankolian vaihtelusta?” (s. 292)? Tällaiset väitteet kertovat epähistoriallisesta lähestymistavasta; Kristevan tutkimuksen keskiössä on länsimaisen ihmisen psyykinen maisema suruineen (ja iloineen).

Tulkitsen kirjassa *Muukalaisia itsellemme* Kristevan ”muukalaisen” malliksi tai pohjaksi mahdolliselle erilaisuuden kulttuurille. *Puhuva subjekti* -kokoelman kohdalla en ole varma. Kirjoituksissaan Kristeva kartoittaa länsimaisen subjektin arkaaista mielenmaisemaa, mutta sävyt ovat yksinomaan tummanpuhuvia tai peräti mustia. Historiaa tunnemme, mutta jäin miettimään Kristevan maailmankuvaa. Joko hän on tehnyt liikaa työtä psykoottisten potilaiden parissa ja omaksunut sieltä kauhun ja tuskan värittämän maailman, tai sitten hän ei pääse eroon Freudin ja Lacanin patologisesta ihmiskäsityksestä. Kristevan puhuva subjekti on auttamattomasti alamaissubjekti.

Äiti ja naiset

Vaikka nainen on ollut yksi Kristevan lempimuukalaisista läpi hänen kirjallisen tuotantonsa, Kristevan käsitys naisesta on ongelmallinen — eikä pelkää feministisestä näkökulmasta.

Puhuvan subjektin Kristeva ei olekaan naiskysymyksestä tai feministisestä problematiikasta kiinnostunut intellektuelli; kirjan indeksistä ei löydy sen kummemmin ”naista” kuin ”feminismiäkään”.

Artikkelissaan ”Paikannimet” (1976) Kristeva puhuu kuitenkin naisesta ja väittää, että nainen on olento, jolle ”Yksi, siis Toinen, ei ole itsestäänselvyys” (s. 119). Mutta eikö hän näin samasta naisen ja äidin? Kristeva tekee eron äidin ja synnyttäjän välillä, mutta epäselväksi jää voiko ”nainen” olla jotakin muuta kuin äiti. Hän itse toteaa lakonisesti ”Stabat Mater” -artikkelissaan (1977), että äitiys on ”ainoa ’toisen sukupuolen’ tehtävä, jonka olemassaolo voidaan varmasti myöntää” (s. 137).

”Naisten aika” -artikkelissaan (1979) Kristeva näyttää puolestaan romantisoivan naisen roolin äitinä. Hän esittää ihanan ja tuikitarpeellisen ajatuksen siitä, että lapsen syntymä johdattaa naisen erityiseen rakkauteen toista kohtaan, mutta tuntuu samalla pahoittelevan sitä, että tällä hetkellä naisellinen affirmaatio ilmenee pelkästään kirjallisessa luomisessa — eikä äitiydeksi nimetyssä luomisessa. Hän esittää myös huolestumisensa yksinäisistä naisista ja lesboäideistä -seikka, joka kertoo Kristevan sittenkin tukevan konservatiivista ydinperheideologiaa. Miten huoli isän katoamisesta sopii sitä paitsi yhteen mies/nainen -kahtiajaon purkamisen kanssa -ajatus, jonka Kristeva esittää ”Naisten ajassa” haaveenaan ja toiveenaan?

Viileä ”toisen” tutkija

Kristeva on viileä intellektuelli. Ehkä hän ottaa liiaksikin välimatkaa, välttää (torjuu?) toista, mikä tekee hänen kirjoituksensa lukemisesta usein puuduttavaa. Hän transponoi suveenisti lingvistiikan, kirjallisuustieteen ja psykoanalyysin diskursseja, mutta onnistuu harvoin lähestymään ”toista” (ja minua lukijana). Toisystävällisemmäksi artikkeleita ei tee myöskään Kristevan kielen läpikotainen vaikeaselkoisuus, vaikeat lauserakenteet ja jatkuvasti muuttuva terminologia, kuten **Pia Siveniuskin** suomennoksen esipuheessa huomauttaa. Miksi muuten Kristeva puhuu (haastatteluisissa) niin ymmärrettävästi, mutta kirjoittaa niin vaikeasti?

Jotkut artikkelit jäävät täysin käsittämättömäksi. Esimerkiksi ”Stabat Mater” -artikkeli edustaa kaikessa hämärydessään sen kaltaista välinpitämättömyyttä ja ylimielisyyttä, etteivät sen lausumat enää palvele ketään. Jos kommunikaation puute on hyve, miksi Kristeva sitten toisin paikoin peräänkuuluttaa uutta yhteisöllisyyttä ja kommunikaatiota?

Päivi Kosonen

n & n

MIKÄ ON HERRA X?

Elisabeth Badinter, *Mikä on mies?*
Suomentanut Leevi Lehto.
Vastapaino, Tampere 1993. 288 s.

Kaikki ihmiset syntyvät tasa-arvoisina, koska kaikki saavat alkunsa naisina, Y-kromosomi tuo ainoastaan jotain lisää ihmisen mahdollistavaan X-kromosomiin. Uros kehittyi siis alkuperäistä naarausta vastaan. Biologisen erikoistumisen ylle ja jatkeeksi kertyy kasvatuksen myötä erikoistuminen mieheksi.

Tällaisin teesein pohjustaa **Elisabeth Badinter** kirjansa *Mikä on mies?*. Hänen feminisminsä edustaa biologisempaa näkökulmaa sukupuolisuuteen kuin viime vuosikymmenten nais- ja miestutkimus, mutta toisaalta kirjan keskeinen pyrkimys on juuri aiemman tiedon kiteyttäminen yksiin kansiin, X/Y-vertauksen kehyksiin.

Badinterille miehuus on kulttuurinen konstruktio, keinotekoisesti rakennettu identiteetti. Herra X vain uskoo olevansa herra Y. Miehen koko elämä kuuluu sen todistamiseen, että tämä kulttuurista ilmiöstä monimutkaisiin, miehuus, on pelkästään ”luonnollista”. Todennäköisesti koko länsimainen kulttuuri on ollut tämän unelman, maskuliinisen projektin toteutusta ja siitä heräämistä.

Kirja on jaettu erittäin tasapainoisesti kolmeen osaan. Ensin Badinter kuvittaa miehuuden aiempia historiallisia krii-

sejä. Historian tulkintaa vasten hän esittelee, miten nykyinen sukupuolisuutta koskeva keskustelu on jakautunut kahteen rintamaan, sukupuolten erilaisuutta ja keskinäistä antisosiaalisuutta korostaviin differentiaalisteihin, ja sukupuolten kulttuurista rakentumista korostaviin konstruktioisteihin. Oman lähtökohtansa Badinter sijoittaa näiden välimaastoon.

Toiseksi Badinter käsittelee miehen psyykkistä kehitystä, sitä, millainen osuus kulttuurilla ja millainen osuus geeneillä on mieheksi kasvamisessa; onko kulttuuri pelkkä erojen muodostaja ja ovatko geenit pelkkiä yhtenäisen identiteetin rakentajia. Keskeiselle sijalle Badinter nostaa pojan yritykset irrottautua äidin vallasta.

Kirjansa kolmannessa osassa Badinter tarkastelee miehen psykopatologiaa, miehen epävarmuutta itsestään ja tästä aiheutuva sairasta käytöstä. Yhtäältä mies käyttäytyy sairaasti luontoonsa nähden — hän vaarantaa koko rotunsa geeniperimän jatkumisen — ja toisaalta kulttuuriin nähden, koska mies ei löydä enää mielekästä paikkaa yhteiskunnassa.

Tämä miehuuden toteuttamista käsittelevä jakso on utopistisin tulevaisuuskuviltaan, mutta samalla se menettää aiempien jaksojen lennokkuuden. Jakso käsittelee miehuuden ”kriisin” marginaalisia malliratkaisuja perheen sisällä, tilanteissa, joilla on niukasti yhteistä miestä polttavien arkisten ongelmien kanssa. Käytännössä Bosnian sota voidaan katsoa yhtä akuutiksi miehuuden kriisiksi kuin perheväkivaltaakin.

Sukupuolisuuden arkisten ilmaisujen esittely toimii hyvin kahdessa ensimmäisessä luvussa. On miellyttävää, vaihteeksi, lukea lujasti tilastoille ja arkisen elämän havainnoille perustuvia tiivistelmiä, silloinkin ja eritoten silloin, kun niiden takana on ujostelematon usko maailman nopeaan muuttumiseen.

Yhtä varmasti kuin **Robert Bly Rautahannu**-oppaassaan Badinter uskoo, että biologia voittaa kulttuuriset rasitteet, ja että tajuamalla jalon villin sisälämme voimme murtaa pinnallisimmat sukupuolisuuttamme rajoittavat ideat. Mutta millaisia uusia identiteetin malleja on tarjolla? Hurskaat toiveet tyyliin ”kaiken edellytyksenä on, että ’opimme rakastamaan toisiamme’” vievät vain takaisin identiteetin ongelmat hämärtävään metaforaan biologisen androgyniteetin ja kulttuurisen androgyniteetin yhdistettävyydestä.

Muutaman kerran Badinter eksyy yhtä keinotekoiseen ja hierarkiseen (paremman ja huonomman) sukupuolisuuden erotteluun kuin arvostelemansa maskuliininen kieli. Esimerkiksi ranskalainen yhteiskunta edustaa (ranskalaiselle) Badinterille ”luonnollisempaa”, so. tasavertaisempaa sukupuolijaottelua kuin se mitä hän näkee muualla maailmassa. Todisteita näkemyselleen hän esittää niukasti, mutta argumentoi sitäkin meluisammin.

Badinter on käsittämättömän optimistinen ja yllättävän aggressiivinen mieli-

piteissään — kenties tämä on hänen tapansa erottautua perinteisistä puhe-
systeemeistä, joiden maskuliinisuus on
osaksi juuri niiden nihilismissä ja
elämän abstrahoisissa. Erityisesti
Badinterin väitteet uuden miestietoi-
suuden laajamittaisesta heräämisestä
pitävät yhtä heikosti paikkansa Rans-
kassa kuin muissakin fallosentrisissä
valtioissa. Emme ole toipunet vielä edes
epäonnistuneesta pehmo miehen ideaa-
lista, kun jo pitäisi olla meneillään
toinen vallankumous.

Parhaimmillaan *Mikä on mies?* toimii
käsikirjana. Teoksen runsaat alaviitteet
tekevät yhtäjaksoisen lukemisen ehkä
liiankin raskaaksi, mutta yksittäisten
aiheiden käsittelyt toimivat irrallisina
artikkeleina. Badinter käsittelee ja yhdis-
telee tiiviisti referoiden niin manner-
maista kuin amerikkalaistakin sukupuoli-
tutkimusta. Kirjan selkeä käänös ja
siteerattujen teosten mahdolliset suoma-
laiset viitteet tukevat ensyklopedisuutta.

Kirja on täynnään hyvin selkokielistä
ajatuksia sukupuolisesta identiteetistä
— näkökulmasta, jota edustavat tekstit
ovat useimmiten täynnä metafysiikalta
tuntuva termistöä. Varsinkin historiaa
läpäisevissä katsauksissa Badinter saa
miellyttävän filosofiselta tuntuneen hete-
rooseksuaalisen dikotomian näyttäyty-
mään yhtä alastomana ja yksinkertaise-
na kuin muutkin kulttuuriset jaottelut.

Badinter toteaa yksinkertaisesti ja
osuvasti, että sukupuolen määrittely
sisältää aina myös seksuaalisen puolen-
sa: "kuka tekee mitä kenen kanssa".
Sukupuolten määrittelyssä eri suku-
puolten keskinäisen riippuvuuden tar-
kastelun puuttuminen on kuitenkin niin
Badinterin kuin useimpien muidenkin
genderiä käsittelevien tutkimusten heik-
kous. Ne löytävät historiaa läpäiseviä
kulttuurisia jatkumia maskuliinille
tai feminiinille, mutta näitä yhdessä
on ilmeisen vaikea käsitellä.

Mikä on mies? -teoksen menestys
maailmalla johtune Badinterin taido-
sta kirjoittaa tieteellisen johdonmu-
kaisesti epätieteellisen selkeällä kielellä.
Kirjalle on eduksi ja haitaksi, että se
keskittyy miehuuden konkreettiseen
puoleen, eikä juurikaan puutu miehuu-
den kulttuuristen mallien monimutkai-
siin risteymiin. Näin kirja saa helposti
muodostettua kuvan, jossa miesten
käytös ja ideaalit on muutettavissa
pelkillä yhteisillä päätöksillä — siirryt-
täessä "androgynisyyden aikaan".
Miehuus näyttäisi olevan pelkkää so-
siaalisten mallien im(/n)itaatiota. Badin-
terin näkökulmaan ei kuulu lainkaan
sen pohtiminen, syntykö sukupuolinen
valta sukupuolisesta kielestä, jota yksi-
kään sukupuoli ei pysty määrätietoi-
sesti muuttamaan.

Keskittyessään sukupuolten esiinty-
miseen eikä esittämiseen Badinter
sivuuttaa ne feministisen ja kulttuurin-
tutkimuksen teorit, joissa sukupuoli-
lieroja käsitellään kulttuurin sisäisinä
perinteinä; vaikkapa tarkastelemalla
tietyn aikakauden naisille tyypillisiä
romaanveja. Badinter on kiinnostuneem-
pi käytännöstä, mieheksi kasvamisen

"kolmesta kiellosta": en ole nainen, en
ole vauva, en ole homoseksuaali. Tämän
jälkeen mies on valmis tapaus, sairaa
olento Badinterin käsittelemässä
elämänskaalassa.

Puhuessaan "miehen kriisistä" Badin-
ter ei myöskään noteeraa sosiaalisia
eroja. Koskeeko "kriisi" kaikkia yhteis-
kuntaluokkia? Entä missä määrin "krii-
si" on samanlainen kaikissa etnisissä
ryhmissä? Badinterin vertaukset Uuden
Guinean pakkofellaatiosta antiikin
vapaamielisyteen pyrkivät osoittamaan
miehuuden kriisin universaaliuden,
kunnes huomautukset "kanaalintakais-
ten ystäviemme viriiliyden pakkomieli-
teestä" heittävät lukijan takaisin oman
maansa ongelmien keskelle.

Mikä on mies? on kuitenkin paras
ainakin suomeksi saatavilla oleva
useita näkökulmia hyodyntävä ja silti
trivialiteetit välttävä yleisselitys sille,
miksi kaikki miehet eivät halua kasvaa
Ramboiksi. Sukupuolitutkimuksen tule-
vaisuus vain tuntuisi olevan koko lailla
toisaalla.

M.G. Soikkeli

n & n

TEORIA MIEHEYDEN MOOTTORITIELLÄ

Pirjo Ahokas, Martti Lahti & Jukka
Sihvonen (toim.), *Mieheyden tiellä:
Maskuliinisuus ja kulttuuri*. Nykykult-
tuurin tutkimusyksikön julkaisuja 39,
Jyväskylän yliopisto 1993. 186 s.

Mieheyden tiellä on ensimmäinen suo-
menkielinen kokoelma miestutkimusta.
Se antaa edustavan kuvan maskuliini-
suuden analyysistä, sen historiasta ja
nykytilanteesta, joskaan suomalaisesta
miehestä se ei paljasta raapaisua enem-
pää. Kokoelman artikkelit perustuvat
pääosin Turussa vuonna 1990 pidettyyn
maskuliinisuus seminaariin, mutta
kymmenestä katsauksesta ainoastaan
kahdessa mietitään suomalaisen miehen
tietä.

Ylipäättään alaotsikko *Maskuliinisuus
ja kulttuuri* lupaa enemmän sisältöä kuin
tarjoaa. Artikkelit painottuvat maskuliini-
suuden kuvallisten esitysten analyysiin,
erityisesti elokuviin. Tyyliinään
artikkelit ovat tasaisen korkeaa tasoa,
tiivisti ja asiantuntevasti kirjoitettuja.
Teos on lähinnä suunnattu akateemisen
jargonin sulattaville. Artikkeleista kolme
on jätetty alkuperäiskielelle, vaikka
esimerkiksi kirjan aloittava **Beverly
Skeggsin** "Theorizing masculinity" olisi
juuri sellainen paljon selittävä teoria-
pläjäys, joka kertoisi kadunmiehellekin
miten miestutkimus on lähtenyt etene-
mään feminismin siiveltä.

Artikkeleiden tiivisyys ei juurikaan
tarjoa tilaa kansankielisille loppuseli-

tyksille. Jokaisessa artikkelissa muiste-
taan kuitenkin ottaa huomioon suku-
puolisuuuden mallien suhde historialli-
seen tilanteeseen. Sen sijaan yhteydet
elokuvan ja muiden medioiden välillä
saavat niukasti huomiota. Erityisesti
Veijo Hietalan populaarikulttuurin
miehistä ideaalipartneria käsittelevän
artikkelin yhteydessä olisi toivonut
enemmän viittauksia elokuvan ja tele-
vision ulkopuolelle. Onko esimerkiksi
politiikan populaareilla mieshahmoilla
mitään sijaa ideaalipartnerina?

Ulkomaisistakin esimerkkitaupauksis-
ta voisi oppia näkemään uudella tavoin
kotimaista keskivertourosta. Hyviä esi-
merkkejä miehen esittämisen marginaa-
lista ovat **Jukka Sihvosen** ja **Ilpo
Helénin** analyysit. Edellinen kirjoittaa
Pier Paolo Pasolinista ja jälkimmäinen
elokuvasta *Cruising*. Useimmiten ulko-
misiin tapauksiin sovellettava termistö
on yhtä eksoottista kuin kohteensa,
mutta Sihvonen ja Helén valottavat
tasapainoisesti teoriaa kohteella ja
kohdetta teoriolla. Analyyseista tulee
pohtivia ja ne antavat kutsuvasti tilaa
muille tulkinnoille.

Täytetavaralta maistuvat **Lasse Kekin**
analyysi **Sam Shepardin** näytelmästä
ja **Pirjo Ahokkaan** tulkinta **Bernard
Malamudin** romaanista. Kummastakaan
artikkelista ei jää käteen ajatuksia hyö-
dynnettäväksi kohteensa ulkopuolella.

Silti erikoisestakin kohteesta voi saa-
da hauskan, uusia näkökulmia avaavan
tutkimuksen. Kokoelman inspiroivin
kirjoittaja on **Gabriel Gomez**, joka esi-
telee Väiski Vemmelsäären hahmon
vähän samanlaisena heteroseksuaali-
suuden rajatytönä kuin Helén esittelee
Cruisingin.

Kokoelman kotimaiset artikkelit lupaa-
vat hyvää suomalaisen miehen represen-
taatiohistorian kirjoitukselle. Pienen
maan homogenisen kulttuurin mies-
hahmot tuntuvat mahtuvan muutamiin
arkkityypppeihin, vaikka saavatkin gen-
restä riippuen erilaisia arvostuksia.

Ritva Hapuli vertailee artikkelissaan
1920-luvun miesihannetta meillä ja
muualla. Hapuli käsittelee mieskuvien
kehollisuutta katsomisen kohteena.
Ilmeisesti (mies/nais)kuvien analyysi on
hyvä vertailukohta muiden medioiden
tutkimiselle — kenties se on liiankin
helppo lähtökohta?

Anu Koivusen ja **Kimmo Laineen**
artikkelissa "Metsästä pellon kautta
kaupunkiin" tutkitaan suomalaisen
elokuvan jatkuuutta. Artikkelit lienee
ensimmäinen yritys analysoida yksittäis-
tapauksia (esim. Uuno-elokuvia) tai
tiettyä genreä (esim. urheiluelokuvia)
laajemmin suomalaisen mieheyden
malleja. Koivunen ja Laine haastavat:
"Toisen maailmansodan vaikutuksia
suomalaiseen kulttuuriin ja mentaliteet-
tiin ei juurikaan ole tutkittu, mutta
suomalaisen elokuvan tutkimus voisi
osaltaan olla tätä prosessia käynnistä-
mässä."

Mieheyden tiellä välittää hyvin mies-
tutkimuksen taustalta löytyviä filosofisia
ja metodologisia aineksia, mutta kaik-
kiaan maskuliinisuus näyttää lähinnä

joltain ulkomailta tuodulta eksoottiselta hedelmältä.

Sitäkin lainatummalta alkaa tuntua maskuliinisuuden tutkimus. Onko maskuliinisuuden analyysillä paikkaa muuna kuin feministisen teorian täydentäjänä, jos yksi ainoa 80-luvun kenttätutkimus lähiöravintolasta kertoo enemmän suomalaisesta miehestä kuin kassallinen uutta teoriaa?

Mieheyden tiellä on sikäli tyyppistä postmodernin ajan tutkimusta, että sen ajatusrakennelmat ovat paperilla kirkkaita, mutta yhtymäkohdat populaarin kuluttajien arkeen näyttävät liki olemattomilta. Teoria ja länsimainen mies eivät taaperra toistensa edellä, vaan kiitävät aivan eri moottoreita.

M. G. Soikkeli

n & n

KELVOTONTA KAPINOINTIA

Sinikka Tuohimaa, *Kapina kielessä: Tutkimus feminiinisen ilmenemisestä kirjallisuudessa*. Gaudeamus, Helsinki 1994. 172 s.

Sinikka Tuohimaan uusimmalle kirjalle *Kapina kielessä* on kokemuksemme mukaan ainakin kirjallisuuden opiskelijoiden piirissä tilausta. 1980-luvulta lähtien Suomeen on tuotu ranskalaista jälkistrukturalistista teoriaa, mutta monille on jäänyt epäselväksi, miten (tai mihin) teoriaa voitaisiin käyttää. Tuohimaa yrittää vastata juuri tähän haasteeseen. Kirjansa alussa hän sanoo pitäneensä **Hélène Cixousin**, **Luce Irigarayn** ja **Julia Kristevan** teorioita ”eräänlaisina virikkeinä” (s. 6) kaunokirjallisten tekstien analysoimiseen. Kirjan pääpaino onkin kirjallisuuden eli **Marja-Liisa Vartion**, **Eeva-Liisa Mannerin**, **Märta Tikkasen**, **Mati Untin** ja **Lola Lemire Tostevinin** tekstien lukemisessa.

Kapina kielessä alkaa huolimattomasti suomennetulla ja virheellisin lähdeviitein merkityllä sitaatilla Cixousin artikkelista ”La jeune née” (1975). Sitautissa Cixous esittää jo tunnetuksi tulleen ajatuksensa, jonka mukaan ”feminiinisen kirjoituksen käytäntöä” on mahdollonta määrittellä, koodata tai teoretisoida, koska se ”ylittää aina fallostrististä järjestelmää ohjaavat diskurssit”. Vaikka kyseinen sitaatti toimii Tuohimaan kirjan mottona ja lukuohjeena, ei tämä näy millään tavalla itse tekstissä. Näyttää siltä, että tekijä ei tiedosta lainaamansa ajatuksen yhteyttä omaan tekstiinsä ja teorianmuodostukseensa.

Vaikka Cixous kirjoittaa yllä mainitussa artikkelissaan ”teoretisoimattoman teoretisoimisen” tai ”sanomattoman

sanomisen” vaikeudesta, ei Tuohimaalla näytä olevan pienintäkään vaikeutta saada muokatuksi Cixousin ajattelusta siistiä pakettia. Itse asiassa Tuohimaa pyrkii tekemään koko ranskalaisesta feministisestä ajattelusta helposti lähestyttävää, mikä ei suinkaan ole ongelmantonta. Samalla hän aliarvioi lukijakuntansa — mikä se sitten onkaan — kykyä kriittiseen ajatteluun. *Kapina kielessä* antaa lukijalle valmiita vastauksia ja itsestäänselvyksiä, mutta esittää tuskin lainkaan kysymyksiä.

Teoreettinen epätarkkuus

Oppikirjamaisesta (lue: mutkat suoriksi -tyyppisestä) esitystavasta voisi päätellä, että kirja on tarkoitettu nimenomaan oppikirjaksi, mutta vaikutelmaa häiritsevät tekstin sisällöllinen epätarkkuus sekä terminologinen ja kielellinen huolimattomuus. Olkoonpa teos sitten akateeminen tutkimus tai oppikirja, siltä on voitava edellyttää perusteltua argumentaatiota. Tuohimaan kirjassa väitteitä ei kuitenkaan perustella, ja teorit jäävät kellumaan ajallis-paikalliseen tyhjiöön vailla minkäänlaisia koordinaatteja.

Tuohimaa on näennäisesti tietoinen teorian historiallisuudesta ja moniulotteisuudesta (esim. s. 6), mutta käytännössä hän niputtaa yhteen eri tutkimustraditioista tulevien mies- ja nais-teoreetikkojen käsitteitä ja ajatuksia ottamatta huomioon niiden historiaa, keskinäisiä eroja ja konteksteja. Mikä on esimerkiksi **Simone de Beauvoirin** ja jälkistrukturalistisen naisajattelun suhde? Asettuvatko Kristevan, Irigarayn ja Cixousin (tuon Pyhän kolminaisuuden) käsitykset feminiinisydestä niin ongelmattomasti rinnakkain kuin Tuohimaa antaa ymmärtää?

Kautta koko teoksensa Tuohimaa käyttää käsitettä ”ranskalainen feminismi” täysin ongelmattomasti, ikään kuin Ranskassa olisi vain yhdenlaista feminismiä. Sen lisäksi hän näyttää suhtautuvan välinpitämättömästi uudempaan (**Toril Moin Sukupuoli/teksti/valta** -teoksen jälkeiseen) keskusteluun, jossa jako ranskalaiseen ja angloamerikkalaiseen feminismiin on kyseenalaistettu. Hän jättää huomiotta suuren joukon feministiteoreetikkoja, jotka ovat omissa kirjoituksissaan kyseenalaistaneet mainitun mantereiden välisen jaon (mm. **Teresa Brennan**, **Rosi Braidotti**, **Judith Butler** ja **Jane Gallop**). Tätä luokkaa ovat teoreettiset ohitukset saavat tekstin vaikuttamaan paitsi jälkijättöiseltä myös ajatuksellisesti ohuelta.

Entä mille teoreettiselle perustalle Tuohimaa rakentaa oman käsitejärjestelmänsä (esim. termit ”(mies)kirjoitus”, ”feminiininen (sic!) kirjoitus” ja ”naiskirjoitus” (taulukko s. 51))? ”Normaalien kielen”, ”traditionaalikirjoituksen” ja ”mieskirjoituksen” samastamista ei niinkään ole helppo sulattaa. Tuohimaan kirjassa menevät jatkuvasti sekaisin essentialistisilta kalskahtavat väitteet — esim. ”[mies] voi pyrkiä kirjoittamaan

kuin nainen” (s. 9) — ja antiessentialistiset väitteet — kuten: ”Naiseus saa [...] erilaisia muotoja rodun, luokan ja kulttuuristen orientaatioiden myötä” (s. 9). Tuohimaa ei kuitenkaan edes mainitse feministitutkijoiden essentialismista käymää laajaa ja moniulotteista keskustelua — sen sijaan hän sekoittaa huoletta tekstiinsä sikin sokin niin essentialistisia kuin antiessentialistisiakin argumentteja. On suorastaan mahdollonta välttyä siltä vaikutelmalta, ettei kirjoittaja tunne koko essentialismi-keskustelua.

Koska kirjan otsikossa kielellä on niin keskeinen asema, on pakko todeta, että kirjassa esitetty käsitys kielestä ja jälkistrukturalistien kielikäsitteistä on uskomattoman naiivi. Tuohimalle kieli on pääosin (poeettisen) (itse)ilmaisun väline, ja jälkistrukturalistit ovat hänen mukaansa korkeintaan laajentaneet tätä kielikäsitteistä kiinnittämällä huomiota myös rytmiin, eleisiin ja ilmeisiin. Sitä monen jälkistrukturalistiteoreetikon keskeistä lähtökohtaa, jonka mukaan kieli on ensisijainen ajatteluun ja yhteiskuntaan nähden, Tuohimaa ei tuo ollenkaan esiin. Silti hän käyttää ”teksti” ja ”diskurssi” -termejä — ottamatta huomioon näiden käsitteiden merkitystä nimenomaan teksti- ja kieliopin teoreettisen tutkimuksen perustana.

Emme tulleet vakuuttuneiksi myöskään siitä, että ”feministinen kirjoitus” -termin voisi noin vain korvata ”naiskirjoituksella” (s. 8). Jos ei ole sopivaa puhua ”feminismistä” tässä yhteydessä, miksi vaivautua ensin esittelemään esimerkiksi **Elizabeth Meesen** oivallinen ”feministisen kirjoituksen” määritelmä (s. 7) ja heittää se saman tien yli laidan. Ja vielä: Jos Tuohimaa tuntee olonsa epä mukavaksi puhuessaan ”feminismistä”, mihin teoksen nimessä esiintyvä ”kapina” viittaa? Kuka kirjassa kapinoin ja ketä/mitä vastaan?

Tuohimaan kirja vaikuttaa pinnalliselta myös siksi, että hän käyttää runsaasti toisen käden lähteitä. Esimerkiksi **Terry Eagletonin Kirjallisuusteoria: Johdatus** ei ole millään tavalla mielekäs valinta ranskalaisen teorian selittäjäksi — vaikka aivan kelvollinen perusoppikirja onkin. Toisen käden lähteiden käyttö heijastuu terminologiaan, joka on useimmiten lainattu englanninkielisistä lähteistä. Muutenkin Tuohimaa käyttää lähteitä varsin huolimattomasti, eräänlaisella ”leikkaa ja liimaa” -periaatteella. Ainoa kriteeri lähteiden valinnalle näyttää useimmiten olevan se, kuinka hyvin ne sattuvat kulloinkin sopimaan Tuohimaan omiin pyrkimyksiin ja tulkintoihin. Hän lainaa lauseen sieltä, toisen täältä — vaivautumatta perustelemaan valintojaan.

Mekaaninen metodi

Kirjan perustuvanlaatuisin ristiirtaisuus syntyy kuitenkin täsmällisyyteen pyrkivän esitystavan ja usein mekaanisen lukutavan yhdistämisestä (Tuohimaan sanoin) ”villiin teoriaan”. Tätäkään risti-

riitaa tekijä ei pohdi. Vaikka Tuohimaa jo teoksensa alussa (s. 6) sanoo, etteivät Cixousin, Irigarayn ja Kristevan teoriat tarjoa metodista mallia tai lukutapaa, jonka avulla tekstejä voisi tulkita, luovat hänen omat analyysinsä usein varsin kaavamaisen vaikutelman. Näin analyysissaan Tuohimaa ei välttämättä lainkaan "avaa uusia väyliä", minkä ominaisuuden hän katsoo luonnehtivan jälkistrukturalistista ajattelua (s. 6).

Jäämme miettimään, johtuuko analyysien jäykkyyksistä siitä, että Tuohimaa olettaa — perinteiseen tapaan — tekstin joksikin sinänsä läsnäolevaksi entiteettiä, jonka kokonaismerkitys on pätevä kirjallisuudentutkija-lukijan paljastettavissa. Tämän mukaisesti kirjallisuusanalyysien loppukappaleissa annetaan ymmärtää tekstin olevan Tuohimaan tarkan lähiluvun ansiosta "ratkaistuja". Analysoituaan esimerkiksi Tikkasen tuotantoa hän toteaa, että Tikkasen "naiskirjoituksen *ydin* sisältyy dialogiin, antiteeseihin ja paradokseihin" (s. 122; *kurs. meidän*). Samaten Eeva-Liisa Mannerin *Poltettu oranssi* -kirjaa tarkasteltuaan hän päätyy siihen yksioikoiseen tulkintaan, että "[Mannerin] Marina ja [Freudin] Dora ovat nuoria naisia, joiden halu tulla omaksi itsekseen on estynyt" (s. 92). Puhuuko tässä kirjallisuudentutkija vai psykologi?

Vaikka Tuohimaa lähtee liikkeelle ranskalaisesta ajattelusta ja siihen sisältyvästä tekstin monimerkityksisyyden korostamisesta, käytännössä hän valaa oman analyysimuotinsa uskriittisestä lähiluvusta (tai ranskalaisesta tekstinselittämisen perinteestä), biografismista ja psykologismista. Metodiaan Tuohimaa ei kuitenkaan vaivaudu eksplikoimaan. Sen lisäksi ranskalainen teoria vaihtuu usein — tiedostamatta? — aivan muuksi. Miten esimerkiksi **C.G. Jungin** ja **Bruno Bettelheimin** ajatukset käyvät yksiin ranskalaisen jälkistrukturalismin kanssa?

Tuohimaan tapa analysoida kaunokirjallisia tekstejä ei vaikuta millään tavalla "uudelta" eikä radikaalilta suhteessa olemassaolevaan suomalaiseen kirjallisuudentutkimukseen. Mielestämme esimerkiksi **Heidi Liehu** on kirjassaan *Pirsikan kukkia* onnistunut Tuohimaata paremmin "soveltamaan" ranskalaista ajattelua. Emme halua sanoa, että runomuoto olisi ainoa oikea tapa lähestyä näitä radikaaleja sukupuolieron teoreetikkoja. Pikemminkin olemme kuuluttamassa kirjallisuudentutkimuksen teoreettista (itse)kriittisyyttä.

Feministisen keskustelun laiminlyönti

Kritiikittömyyden lisäksi vakava puute Tuohimaan kirjassa on se, että se jättää 1980-luvun puolivälin jälkeisen feministisen teoreettisen keskustelun kokonaan huomiotta. Tuohimaa esittelee käyttämiään teorioita ja käsitteitä usein aivan kuin ne olisivat uusia — ikään kuin feministisessä teoriassa ei olisi tapahtunut mitään sitten 80-luvun alkupuolen.

Niinikään suomalainen keskustelu jää lähes täysin kirjan ulkopuolelle. Puhuessaan esimerkiksi Tikkasen *Suurpyytäjä*-romaanin vastaanotosta (s. 94) Tuohimaa ei pidä tarpeellisena viitata **Päivi Lappalaisen** hänelle kirjoittamaan vastineeseen *Naistutkimus-Kvinnoforskning* -lehdessä. Suomalaiset naistutkijat ovat järjestäneet seminaarin "tapaus Doran" tiimoilta, mutta sitä kirjoittaja ei kommentoi sanallakaan.

Tuohimaa ei vaivaudu mainitsemaan suomalaista keskustelua edes sen vertaa, että ottaisi huomioon Toril Moin artikkelin "Feministinen, naispuolinen, naisellinen" suomennosta (vuodelta 1990) ja suomentajan esittämää huomautusta termien kääntämisestä. On oikeutettua keksiä itse (parempia?) käännöksiä, mutta olisi oikeudenmukaista edes mainita olemassaoleva suomenos ja siitä käyty terminologinen keskustelu.

Tuohimaa laiminlyö myös vanhemman feministisen tutkimuksen. Kirjan päätarkoitus ei varmaankaan ole feministisen teorian historian esittely, mutta sen poisjättämisestä seuraa suoranaisia virheitä. Esimerkiksi esitellessään käsitteitä "sex" ja "gender" (s. 8-9) Tuohimaa onnistuu väistämään hankalan kysymyksen biologiasta puhumalla "vain biologisesta sukupuolesta" (s. 8; *kurs. meidän*). Lisäksi hän puhuu lähes yksinomaan "sex-gender-järjestelmästä" tai "sex-gender-käsitteestä" (?) ikään kuin käsitteitä "sex" ja "gender" käytettäisiin pääasiassa parina. Vieläkin vakavampi puute on se, että Tuohimaa jättää selittämättä käsitteiden "sex" ja "gender" merkitykset. Paikoin saa sen vaikutelman, ettei Tuohimaa tunne k.o. peruskäsitteiden merkityksiä: esimerkiksi eräässä alaviitteessä (s. 9) hän kirjoittaa gender-käsitteen "muista ulottuvuuksista", joita hänen mukaansa ovat "psykologinen, biologinen ja yksilökokemus". Jos näin on, mitähän käsite "sex" sitten mahtaakaan tarkoittaa? Eikö "gender" tavallisesti tarkoita nimenomaan sosiaalista sukupuolta ja "sex" biologista -vai mihin/kenen määritelmään Tuohimaa nootissaan viittaa?

Myös tasa-arvofeminismi kuitataan yhdellä lauseella (jo ohitetuksi?) vaiheeksi, jossa "naisen piti tulla mahdollisimman suurena määrin miehen kaltaiseksi" (s. 11). Ilmiselvästi Tuohimaa lainaa tässä Kristevaa (hän ei kylläkään mainitse mitään lähdeä) ja sekoittaa naisliikkeen "vaiheet" väittäessään, että "toisessa vaiheessa [...] pyrittiin dekonstruoimaan sukupuolen käsitettä" (s. 11). Ymmärtääksemme sukupuolijaon dekonstruktio kuuluu kuitenkin Kristevalla vasta naisliikkeen kolmanteen, vielä toteutumattomaan vaiheeseen.

Mikä ihmeen subjekti?

Tämän tästä Tuohimaa puhuu moninaisesta ja muuttuvasta subjektista ja asettaa sen vastakohtaksi "humanistisen subjektikäsityksen", jossa subjekti hänen mukaansa nähdään "kiinteänä

ja muuttumattomana". Mutta eikö esimerkiksi humanistisessa psykologiassa lainkaan puhuta subjektin kasvusta, kehityksestä ja muuttumisesta? Tuohimaa ei selitä, mitä hän tarkoittaa "muutoksella" — ylipäätään koko "humanistinen subjektikäsitys" jää Tuohimaan tekstissä varsin epämääräiseksi. Ja vaikka hän kritisoi ankaraan sävyyn humanistista subjektikäsitystä, silti hän käytännössä näyttää allekirjoittavan sen. Esimerkiksi väite "Feministinen teoria onkin kyseenalaistanut vallitsevan subjektikäsityksen ja lähtenyt pohtimaan, *millainen naissubjekti todella on*" (s. 26; *kurs. meidän*) osoittaa Tuohimaan ajattelevan, että olisi olemassa jokin yksi, "perimmäinen" naissubjektius, joka olisi löydettävissä. Näin eivät hänen siteeraamansa ranskalaisteoreetikot suinkaan ajattele.

Myös käytännön tekstianalyysissä Tuohimaa päätyy subjektin kannalta sangen "vanhakantaisiin" johtopäätöksiin. Analysoidessaan Eeva-Liisa Mannerin *Poltetun oranssin* päähenkilöä, Marinaa, Freudin ja Cixousin Dora-tulkintojen valossa hän (kuten sanottu) toteaa, että "Marina ja Dora ovat nuoria naisia, joiden *halu tulla omaksi itsekseen* on estynyt" (s. 92; *kurs. meidän*). Tuohimaa ei koskaan tarkastele käsitteen "subjekti" merkitystä. Mitä "subjekti" on suhteessa "minäkuvaan" (s. 26) tai "itseeseen" (s. 92)?

Tuohimaa ei myöskään positioi itseään millään tavalla. Vaikka hän pyrkii monin tavoin problematisoimaan oletuksen yhtenäisestä subjektuudesta, hän ei reflektoi omaa asemaansa tutkijasubjektina. Kun tämä yhdistyy sen tyypiseen kaunokirjallisten tekstien lukemiseen, jossa tekstin moninaisuus palautetaan yhteen ("perimmäiseen", läsnäolevaan, kirjailijan tarkoittamaan?) merkitykseen, syntyy mielikuva yksisilmäisestä, "kyklooppisesta" lukemisesta. *Kapina kielessä* -kirjan alun konditionaalinen tai hypoteettinen diskurssi (s. 8) vaihtuu nopeasti indikatiiviksi ja itsestäänselvytykseksi.

Jardin, Collette ja Cubar!

Kokonaan oman lukunsa muodostavat vielä kirjan painovirheet ja huolimattomuudet, vaikka moitteet on tässä kohdassa ehkä syytä suunnata pikemminkin Gaudeamukselle. Miksi sivuilla vilisee kirjoitusvirheitä (Jardin p.o. Jardine, Cubar p.o. Gubar, Collette p.o. Colette, jne.) ja jopa terminologisia virheitä (subjektiteoria p.o. objektisuhdeteoria)? Kun näiden puutteiden lisäksi tekijä vielä puhuu tutkimuskirjallisuudesta lähdekirjallisuutena (s. 166) ja onnistuu tekemään senkin hutiloiden (esim. Jacobusta ei löydy J:n kohdalta), toteamme, että *Kapina kielessä* on läpeensä kelvotonta kapinointia.

Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen

DAWKINSIN ITSEKKÄÄT GEENIT

Richard Dawkins, *Geenin itsekkyyden* (*The Selfish Gene*, 1976/1989). Suomentanut Kimmo Pietiläinen. Arthouse 1993. 368 s.

Geenin itsekkyyden takanassa mainostetaan sen kasvaneen modernin länsimaisen ajattelun perusteokseksi. Tällaiseen ylitsevuotavuuteen on tuskin tarvetta, vaikka kyseessä onkin tiedettä poikkeuksellisen menestyksekkäästi popularisoiva teos. Poikkeuksellisuutta lisää se, että kirja on otettu vakavasti myös alan specialistien piireissä, mikä on tämän tyyppisen kirjan kohdalla harvinaista. Esimerkiksi **Stephen Hawkingin** on turha odottaa menestystä yhtä monella rintamalla samanaikaisesti.

Kirja on julkaistu ensimmäisen kerran 1976, mutta suomennos perustuu vuoden 1989 laajennettuun laitokseen. Uuteen laitokseen on sisällytetty kaksi uutta, laajaa lukua ja alkuperäistä tekstiä on lisäksi täydennetty laajoilla huomautuksilla. Kirjan sanoman kannalta on mielenkiintoista vertailla vanhaa ja uutta materiaalia: uuden materiaalin myötä sisältö on vähemmän ambivalentti mutta myös vähemmän radikaali.

Syitä kirjan laajalle menestykselle on turha hakea kaukaa. **Richard Dawkins** on taitava kynänkäyttävä ja hän osaa esittää asiansa selkeiden esimerkkien avulla. Kun teoksen menestyksen syy on tällainen, ei myöskään tarvitse kaukaa etsiä syitä kirjan herättämille kiistoille sekä maallikkoiden että biologien keskuudessa: kansantajuistaminen edellyttää sekä yksinkertaistamista että kärjistämistä, syventyminen tekniseen ja teoreettiseen ongelmakenttään on taas omiaan tekemään kirjoittajan sokeaksi käytetyn terminologian sivumerkityksille arkikielessä. Kirjan kirjoittamisella kahdelle yleisölle on siis hintansa, jonka Dawkins maksaa molemmissa konteksteissa.

Radikaalia teoretisointia

Dawkinsin teesi on, että luonnonvalinta ja sitä kautta koko evoluutio voidaan ymmärtää itsekkäiden geenien kopioitumiskilpailuksi, jossa perinteisen biologian valinnan perusyksiköt, esimerkiksi yksittäiset organismit ja lajit, ovat vain geenien lukuvälineitä tai eloonjäämiskoneita. Kyseessä on radikaali ratkaisu evoluutioteoreetikkoja askarruttavaan vanhaan kysymykseen valinnan yksiköistä. Dawkinsin mukaan valinta kodistuu viimekädessä yksittäisiin geeneihin, ei yksilöihin, ryhmiin tai lajeihin. Kuva- takseen luonnonvalinnan vaikutuksia geeneissä, Dawkins lainaa moraalipsykologisesta yhteydestä altruismin ja itsekkyyden kaltaisia termejä, joiden ympärille hän sitten kirjan rakentaa.

Geenin menestyksen salaisuus on hänen mukaansa viime kädessä niiden

häikäilemätön itsekkyyden. Sovelletuna geeneihin tällainen metaforinen ilmaus on kai jokseenkin ongelmaton, sillä emme ajattele geenien omaavan motiiveja, intentioita tai muita mentaalisia piirteitä — itsekkyyden voidaan ymmärtää tässä yhteydessä puhtaasti teknisenä terminä. Tämä tilanne muuttuu, kun Dawkins soveltaa samaa terminologiaa myös yksittäisiin organismeihin, väittäen geenien itsekkyyden heijastuvan useimmiten myös yksilöiden itsekkäänä käytäytymisenä. Tässäkin yhteydessä Dawkinsin tarkoitus on edelleen viitata vain periytyviin käyttäytymisaipeuksiin, ei psykologisiin tai moraalisiin piirteisiin. Mutta tätä on vaikea pitää mielessä Dawkinsin proosaa lukiessaan. Kirjaa lukee vaistomaisesti itsekkyyden evankeliumina — kun luonnonvalinnassa itsekkyyden on valttia, niin miksi siitä sitten ei muodostaa intentionaalista strategiaa?

Tätä tendenssiä tukevat Dawkinsin käyttämät esimerkit, jotka kaikki korostavat yksilöiden ristiriitaisia intressejä. Dawkins ottaa annettuna, että esimerkiksi vanhemmilla ja jälkikasvulla tai vastaavasti puolisoilla on merkittävä joukko yhteisiä intressejä ja keskittyä osoittamaan näiden suhteiden sisältämiä intressiristiriitoja. Tällainen painotus on tietysti ymmärrettävä, koska ensinmainitut intressit ovat yleisesti tunnettuja, mutta jälkimmäiset eivät. Seurauksena syntyy vaikutelma on kuitenkin konfliktipainotteisempi kuin Dawkins todella haluaa tarkoittaa. Ehkä juuri tästä syystä Dawkins onkin sisällyttänyt kirjan uuteen laitokseen luvun yhteistyön evoluutionaarisista eduista — ikäänkuin tasapainottamaan kuvaa.

Vaikka Dawkins itse sanoo, että hän vastustaa itsekkyyttä ihmisten välisissä suhteissa, jää lukija vakuuttumatta tästä teesistä. Jos itsekkyyden todella on evoluution kannalta niin kovaa valuutaa kuin Dawkins antaa ymmärtää, niin eivätkö evoluutiokilpailussa pitkällä tähtäimellä tuhoon tuomittuja ole ne, jotka hyväksyvät Dawkinsin vetoamukset epäitsekkyyden puolesta ja koko altruistinen moraalinen on evoluution tuottama erehdys? Eri asia sitten on, ostavatko kaikki ne argumentit, jotka Dawkins esittää, sillä hänen omienkin sanojensa perusteella teesit pätevät vain, jos sopivat reunaehdot pätevät ja pysyvät vakaina. Dawkins olisikin kenties kyennyt vähentämään väitteidensä ongelmia, jos hän olisi kiinnittänyt hieman enemmän huomiota näiden reunaehtojen esille tuomiseen. Tällöin olisi tullut selkeämmin esiin, että itsekkyyden on geenienkin kohdalla pikemminkin tietyissä tilanteissa toimiva strategia kuin mikään yleispätevä menestyksen salaisuus.

Ei moraalialla, vaan reduktionismia

Miksi sitten Dawkins esittää asian näin yksipuolisesti? Syyinä ei suinkaan ole pyrkimys moraalisten opetusten antamiseen vaan yritys esittää mahdollisimman

vahva argumentti geenivalintaa painottavan evoluutiönäkemyksen puolesta. Erityisesti Dawkinsin kritiikin kohteena on näkemys luonnonvalinnasta ryhmävalintana. Jotta Dawkins voisi osoittaa ryhmävalintaan nojaavat näkemykset perusteettomiksi, täytyy hänen korostaa ryhmään kuuluvien yksilöiden välisiä intressiristiriitoja. Dawkinsin geenivalintaa painottavan näkemyksen etuna on, että se ratkaisee myös monet yksilövalintaa painottavien näkemysten ongelmat. Luonnonvalinnan ymmärtäminen geenivalinnan kautta luo Dawkinsin mukaan evoluutioteoriaan teoreettista yhdenmukaista ja yksinkertaista eleganttiutta.

Dawkinsin ratkaisu valinnan yksikön ongelmaan ei ole aivan niin yksinkertainen (ja helposti kritisoitava) kuin kirjan huolimaton lukeminen antaa ymmärtää. Dawkins ei yksinkertaisesti sano, että yksittäinen geeni on luonnonvalinnan yksikkö, vaan hän tekee tärkeän erottelun kopioitujien ja kulkuvälineiden välillä. Kopioitujien tulee olla pitkäikäisiä ja hedelmällisiä, lisäksi niiden tulee olla tarkkoja kopioitumisessaan. Kaksi ensimmäistä piirrettä takaa mahdollisimman suuren jälkikasvun ja kolmas sen, että jälkikasvu on mahdollisimman samankaltaista vanhempain kanssa. Kun elämä ilmestyi maapalolle Dawkinsin elämänsynnyksen skenaarion mukaan aluksi oli olemassa pelkästään kopioitujia, yksinkertaisia molekyyliä, jotka kykenivät tuottamaan kopioita itsestään. Kuitenkin ajan kuluessa nämä kopioitajat ”kehittivät” ympärilleen eloonjäämiskoneita eli kulkuneuvoja, jotka edistivät niiden menestystä ainoassa varsinaisessa tehtävässään: itsensä kopioiden tuottamisessa. Perinteisen evoluutio-ajattelun perusyksiköt, organismit, ovat juuri näitä kulkuvälineitä. Dawkinsin evoluutiohistorian keskeisiä toimijoita ovat kopioitajat: kaikki tapahtumat voidaan kuvata modernin populaatiogenetiikan termein yksittäisten geenien kopioitumiskilpailuna.

Dawkinsin tarinan uskottavuus riippuu tietystikin siitä, kuinka itsekukin haluaa ymmärtää kausaliteetin käsitteen, sillä sen tulkinnaista riippuu tämän teorian uskottavuus. Sekä Dawkins että hänen kriitikonsa ovat yksimielisiä siitä, että organismin kelpoisuuden ratkaisee sen koko fenotyyppi, eivät sen yksittäiset geenit, ja että geenit aiheuttavat yhdessä ympäristötekijöiden kanssa organismin fenotyyppiset piirteet. Kiistanalaista sen sijaan on, voidaanko kausaalisuudesta tulkita tässä yhteydessä transiitiviseksi relaatioksi: jos A aiheuttaa B:n ja B aiheuttaa C:n, niin aiheuttaako A C:n? Eli, voidaanko kausaalinen vastuu antaa geeneille ja siten sanoa, että ne ovat viimekätisiä valinnan yksiköitä?

Ongelmaa mutkistaa edelleen se, että yksittäisen geenin vaikutus organismin kelpoisuuteen riippuu ympäristön lisäksi muista organismin geneeistä — toisin sanoen geenin kontribuutio kelpoisuuteen riippuu vahvasti kontekstista.

Tosiasiahan on, että juuri organismit – Dawkinsin termein kulkuneuvot –, eivät yksittäiset DNA-pätkät, kohtaavat ympäristön ja sen valintapaineet. Tästä johtuen, jos haluamme ymmärtää evoluutiota ja sen syitä, meidän tulee kiinnittää huomiota juuri geenien kulkuneuvoihin ja niiden vuorovaikutuksiin ympäristönsä kanssa ainakin samassa mitassa kuin kopioituihin ja niiden menestykseen.

Tämän vuoksi saattaa olla jopa järkevää muuttaa Dawkinsin terminologiaa amerikkalaisen filosofin **David Hullin** tapaan ja kutsua niitä vuorovaikuttajiksi. On myös huomattava, että esimerkiksi Dawkinsin argumentit ryhmävalintaa vastaan menettävät paljolti voimaansa, kun ryhmävalintahypoteesit tulkitaan teeseiksi vuorovaikutuksen yksiköistä. Tällöin kysymyksestä tulee vahvasti empiirinen ja Dawkinsin käsitteelliset argumentit, joiden mukaan ryhmien (tai organismien) on mahdotonta olla kopioitujia, muuntuvat irrelevanteiksi. Näin Dawkinsin teesit ovat paljon vähemmän radikaaleja kuin hän antaa ymmärtää.

Meemit, geenien haastajat

Vaikka Dawkinsin argumenttien on usein katsottu tukevan sosiobiologista ihmis- ja yhteiskuntanäkemyksiä, ei tämä vaikutelma ole aivan oikea. Itseasiassa Dawkins on varsin varovainen, kun hän soveltaa biologisia argumenttejaan ihmisiin ja kulttuuriin. Tämä ei tarkoita, että kulttuuri säilyisi Dawkinsin kopioitujen taistelulta, pikemminkin päinvastoin. Kulttuurin evoluutiossa geenien vastineita ovat meemit. Kulttuuri-ilmiot voidaan ymmärtää Dawkinsin mukaan erilaisten meemien kilpailuksi maailman täyttämässä kopioillaan. Näiden meemien identiteettiin hän jättää pitkälti aukki, sillä meemit voivat olla uskomusjärjestelmien tai ideoiden kaltaisia olioita. Populaatiomemetiikka on vielä ilmeisen kaukana, sillä valinnan yksikön löytäminen saattaa olla kovin vaikeaa, ainakin jos tähänastisesta aatehistoriallisesta tutkimuksesta voi mitään päätellä.

Sikäli kun meemit ovat analogisia geneeille, tämä analogia voidaan nostaa vasta-argumentiksi Dawkinsin näkemyksille biologisesta evoluutiosta: Samassa määrin kun voi sanoa, että ideat ovat kulttuurihistorian keskeisiä moottoreita, voi sanoa, että geenit ovat biologisen evoluution keskeisiä toimijoita. Sikäli kun halutaan ymmärtää historiaa, joko kulttuurin tai biologisen evoluution kontekstissa, ei riitä, että tarkastellaan vain kopioitujen määrrien vaihtelua, lisäksi tarvitaan ymmärrystä todellisista kausaalisista prosesseista, vaikka nämä ovatkin kovasti muuntuvia.

Kaikista ongelmistaan huolimatta Dawkinsin kirja on hyvä, melkeinpä erinomainen. Kirjan tuntemuksesta ei ole haittaa kenellekään, vaikka väärinymmärtämisestä sen sijaan saattaa olla. Joka tapauksessa kirjan avulla voi oppia jotakin evoluutiosta. Arthouse on julkaisut huomattavasti huonompiakin tiedet-

tä popularisoivia teoksia.

Petri Ylikoski

n & n

KANSAKUNTA LIIKKEESSÄ

Eric Hobsbawm, *Nationalismi. (Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality.)* Suomentaneet Jari Sedergren, Jussi Träskilä ja Risto Kunnari. Vastapaino, Tampere 1994.

Eric Hobsbawmin ominta alaa voitaneen sanoa olevan talous- ja sosiaalhistorian. Suurimman maineensa hän on hankkinut Ranskan vallankumouksen jälkeisiä aikakausia käsittelevillä teoksillaan *The Age of Revolution 1789-1848*, *The Age of Capital 1848-1875* ja *The Age of Empire 1875-1914*. Hän on kosmopoliitti: syntynyt Aleksandriassa vuonna 1917, opiskellut Wienissä, Berliinissä, Lontoossa ja Cambridgessä. Hobsbawm pystyy käyttämään monenkielisiä lähteitä, mikä ei ole aivan tavallista englanninkielisten historioitsijoiden keskuudessa, ei edes sellaisten, jotka Hobsbawmin tavoin pyrkivät rakentelemaan synteesejä. Tällainen kosmopoliittisuus ja kielitaito antaa hyvän pohjan kirjoittaa nationalismista, nykyään paljon tutkitusta, mutta ylen hankalasta aiheesta.

Hobsbawm aloittaa yrityksillä määrittellä tarkasteltavana oleva käsite. Se on tunnetusti vaikeaa. "Kansakuntaisuus" (tämä on tässä yhteydessä osuva suomenosanalle *nationhood*) voidaan koettaa määrittellä objektiivisista ja subjektiivisista lähtökohdista käsin. Kirjaa tenttiin lukeva opiskelija ehkä voi hätkähtää kun Hobsbawm ilmoittaa, että objektiivisista määritelmistä on **Josif Stalinin** määritelmä "luultavasti parhaiten tunnettu". Tässä tulee esiin Hobsbawmin oma henkilöhistoria. Hän oli pitkään Ison Britannian Kommunistisen Puolueen (CPGB) johtavia intellektuelleja. Tästä johtuu hänen erinomainen Stalin-tuntemuksensa. Varmaankin hänen ikätoverinsa ja hengenheimolaisensa CPGB:ssä tunsivat parhaiten juuri Stalinin määritelmän asiasta. Sinänsä on paikallaan, että hyvistä määritelmistä pidetään kiinni olivatpa ne kenen hyvänsä tekemiä. Stalinin määritelmä on nimittäin hyvä (joskin kaikki "objektiiviset" määritelmät ovat epätäydellisiä): "Kansakunta on historiallisesti kehittynyt, kielen, alueen, talouselämän ja kulttuuriyhteisössä julkitulevan psykologisen ilmiänsä määrittämä pysyvä yhteisö". Valittaen on todettava, että Hobsbawm on kätenyt tämän määritelmän alaviitteeseen (s. 14); opiskelijat tahtovat jättää viitteet lukematta eivätkä kuulemma pidä siitä, että kysymyksiä tenteissä tehdään alaviitteistä.

Hobsbawm lähtee liikkeelle muodikkaasta väittämästä, että "modernille

kansakunnalle ja kaikkeen siihen liittyvälle on tyypillisintä juuri modernisuus". Todisteeksi hän esittelee laajasti aiheeseen liittyvän sanaston vastikäisyyttä historiallisessa katsannossa. Se peruslähtökohta, että nationalismin tapaisia ilmiöitä olisi esiintynyt vasta 1800-luvulla, on kuitenkin kestävä. Antiikin Kreikan eräitä ilmiöitä on vaikeaa ellei mahdotonta selittää viittaamatta jonkunlaiseen kansallishenkeen. Monet ovat pitäneet kreikkalaisten yksituumaisuutta persialaisten valloitusyrityksiä vastaan esimerkkinä heidän ylevästä isänmaallisuudestaan. Onkin vaikea kieltää, että mitään kreikkalaista yhteishenkeä ei noissa sodissa olisi esiintynyt (mikä ei tietenkään estänyt sitä, että pääosa kaikista sodista oli yksien kreikkalaisten kaupunkivaltioiden sotia toisia vastaan tai kapunkivaltioiden sisällissotia). Olympialais-instituutio, josta alun perin oli suljettu pois kaikki muut paitsi äidinkielenään kreikkaa puhuvat, myös esimerkiksi kreikkaa vain sivistyskielenä käyttäneet makedonialaiset ennen kuin he valloittivat Kreikan, on yksi selvimpiä todisteita tuon ajan nationalismista. Entä **Machiavellin** pyrkimys Italian yhdistämiseen ja universalistisen kirkon vastustaminen erityisesti juuri siitä syystä, että se on tälle suurin este? Eikö sillä ollut mitään tekemistä nationalismin kanssa?

Omissa lähtökohdissaan Hobsbawm nojaa **Gellnerin** tunnetussa teoksessaan *Nations and Nationalism* esittämiin määritelmiin. Hän kuitenkin kritisoi Gellneriä siitä, että hän tarkastelee nationalismin syntyä liiallisesti poliittisten ja muiden intellektuaalisten eliittien näkökulmasta ja jättää kiinnittämättä huomion "alhaalta" lähtevään näkökulmaan. Gellnerin puolustukseksi on sanottava, että hänen erityisen huomionsa kohteina ovat Itä-Euroopan suurvaltojen "taskuissa" 1800-luvulla syntynyt nationalismi, mikä toisesta oli "ylhäällä" synnytettyä. Suomi sopii hyvin esimerkiksi (Gellnerillä on Tsekki, Unkari ym.). Täällähän tilanne oli 1700-luvun lopussa menossa siihen suuntaan, että ruotsista oli tulossa vähitellen myös kansan keskuuteen leviävä sivistyskieli. Tilanteen muutti tunnetusti **Kustaa IV Aadolfin** jääräpäinen kieltäytyminen osallistumasta mannermaasulkemukseen. Suomalainen folkloristiikka oli pontimena niillä, jotka ryhtyivät aika olemattomista aineksista rakentamaan "kansakuntaa". **Snellmanilla** oli vielä sen verran järkeä, että hän ei sentään ryhtynyt muuttamaan itse puhumaansa kieltä toiseksi, kuten hänen oppipoikansa tekivät. Se oli epäilemättä yhtä hullunkurista kuin venäläisten ylimysten yritys muuttaa kieltänsä ranskaksi. Valitettavana voidaan pitää sitä, että suomikiihkoilijat onnistuivat eikä ruotsista tullut Itämaan ainoaa sivistyskieltä, koska jos nyt näin olisi, niin meille olisi paljon helpompaa oppia englantia.

Hobsbawmin lukuisat esimerkit itse asiassa tukevat Gellnerin pienten kansojen nationalismin syntyä tarkastelevaa teoriaa, jossa pääpaino on "ylhäällä"

tapahtuvassa kehityksessä. Virolainen maalaisrahvas vihasi herroja, joita se kutsui nimellä *saks*, mutta sen takia, että nämä riistivät ja orjuuttivat talonpoikia, ei siksi, että herrat puhuivat saksaa. Irlannin nationalistit yrittivät elvyttää gaelin kielen päästyään valtaan, mutta menestys oli huono, koska työtekevät olivat jo ehtineet omaksumaan englannin ja pitivät kaiketi lähinnä kaheleina niitä, jotka vaativat heitä muuttamaan kieltään. Hobsbawm huomaa lisäksi aivan oikein, että ”työväenluokka ei ollut taipuvainen kiihtymään kielestä sinällään”. 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Suomessa **Vaino Tanner** epäilemättä tulkitsti työväestön tunteja melko adekvaatisti nimittäessään kielikysymystä kuudennen luokan kysymykseksi kun porvarit riitelivät Helsingin yliopiston suomalaistamisesta.

Hobsbawmin polemiikki Gellneriä vastaan on kummallista siihen katsoen, että hän itse eräin kohdin menee liiankin pitkälle selittäessään kansakuntien syntyyn liittyviä tapahtumia ainoastaan ”ylhäältä” käsin. Niinpä Hobsbawm väittää, että I maailmansodan loppuvaiheessa vielä voitolla ollut ”Saksa perusti kolme pientä Baltian kansallisvaltiota, joilla ei ollut minkäänlaisia historiallisia edeltäjiä eikä — ainakaan Viron ja Latvian kohdalla — havaittavia kansallisia pyrkimyksiä” (s. 181). Totta tietysti on, että nämä valtiot perustettiin puskurivaltioiksi bolshevistista Venäjää vastaan. Liiallista kuitenkin on väittää, että näissä provinseissa ei olisi ollut havaittavia kansallisia pyrkimyksiä. Totta kai niitä oli: talonpoikien valituslauluja kerättiin eepoksiksi siellä niinkuin Suomessakin, laulujuhlia järjestettiin, hajanaisista murteista, joilla oli mahdollista ilmaista vain yksinkertaiseen maalaiselämään liittyviä asioita, yritettiin muokata yksi sivistyskieli, nationalismin ideologit vaihtoivat kieltä, jne. Eivät Baltian maat sentään *kokonaan* mielivaltaisia kansallisia luomuksia olleet.

Johtopäätöksensä Hobsbawm kirjoittaa, että ”vaikka nationalismista ei päästäkään eroon, se ei yksinkertaisesti ole enää sellainen historiallinen voima kuin se oli Ranskan vallankumouksesta lähtien imperialistisen siirtomaa-ajan loppuun saakka toisen maailmansodan jälkeen” (s. 185). On tietysti kehityssuuntauksia, jotka voidaan katsoa nationalismin vastaisiksi, kuten Länsi-Euroopassa EU ja sen laajeneminen. Suomesakin voidaan havaita, että maan EU-jäsenyyden vastustajat tekevät itselleen karhunpalveluksen kun he pohjaavat propagandansa pääasiassa chauvinismiin. Ihmiset — varsinkin nuoret — tuntevat nykyään muitakin maita ja kansoja eivätkä helposti kallista korvaansa ksenofobiselle propagandalle. Mutta niin pitkällä ei olla, että Hegelin mainitsema viisautta tuova Minervan pöllö kiertelisi kansakuntien ja nationalismin yllä, kuten Hobsbawm kirjansa loppuksi lennokkaasti väittää. Jälleen hänen monet omat esimerkinsä puhuvat johtopäätöstä vastaan. Slovaki

kohottavat kansallista ylpeyttään sillä, että yrittävät pakottaa maan 600000 unkarilaista asioimaan viranomaisten kanssa vain slovakiksi. Berberit saavat nykyään Algeriassa raskaan sakon, jos yrittävät käyttää omaa kieltään arabian sijasta virallisissa yhteyksissä. Esimerkkejä voisi helposti löytää lisää läheltä ja kaukaa. Virossa muiden kuin vuonna 1940 Viron kansalaisina olleiden ja heidän jälkeläistensä tulee anoa maan kansalaisuutta, jonka saa läpäisemällä kielikokeen, jossa osoittaa osaavansa 1500 sanaa viroa. Tämän opiskelu on käytännössä aika mahdotonta sano-kaamme henkilölle, jonka koulutus rajoittuu peruskouluun, joka milloinkaan ei ole opiskellut vieraita kieliä ja jolle ikäkin jo on ehtinyt karttua. Mutta jos menet ja sanot virolaiselle, että miehityksen kostaminen venäläisille tällä tavoin on problemaattista, niin saat varoa primitiivireaktiota.

Monet kulttuurilliset tekijät varmaankin voivat nykyään olla omiaan jollain lailla kosmopolitisoimaan ihmisiä. Esimerkiksi voidaan ottaa ylikansallinen, televisiosta valuva musiikkiviihde. Se on tehty varta vasten vastaanottajien tylsistytämiseksi ja tyhmistytämiseksi kun kuvat vaihtuvat muutaman sekunnin välein ja kun musiikin sävelkorkeuden vaihtelu rajoittuu kahteen-kolmeen kokosävelaskeleeseen eikä mitään rytmin ja äänen voimakkuuden muutoksia ole. Mutta tyhmistyttyminen on joka tapauksessa kosmopoliittista. Toisaalta urheilun kansallisuuskiihkoa lietsova vaikutus, josta Hobsbawm kertoo esimerkiksi hauskan, 12-vuotiaana Wienissä kokemansa tapauksen (hän uhkasi tulla löylytetyksi, jos Englanti voittaa Itävallan jalkapallo-ottelussa; hän ei ollut enää vain englantilainen, vaan Englanti), on edelleen ilmeinen. Mahdollisesti kuitenkin urheilun muuttuminen entistäkin korostuneemmin viihteeksi, jota voi televisiosta seurata kellon ympäri, lopulta on omiaan riisumaan siltä sen ksenofobista luonnetta: ajan oloon katsojat tuskin jaksavat enää pitää lukua siitä, mitä kansallisuutta kukin urheilija edustaa.

Hobsbawmin kirjan paras puoli on sen vankka historiallinen ote ja suvereeni asiantuntemus. Nationalismi on mitä tyypillisimmän ilmiö, jonka ymmärtäminen ei ole mahdollista muutoin kuin historian ahkeran opiskelun avulla. Tältä näkökannalta kirjan suomenkielisen nimen muuttaminen on aivan perustetonta. Toivottavasti siihen on kysytty Hobsbawmilta lupa. Jos niin on tehty ja lupa on saatu, asia on valitettava. Jos nimi on muutettu lupaa kysymättä, teko on härski. Suomentajien alaviittoihin lisäämät selitykset ovat lyhykäisyydessäänkin usein valaisevia ja tarpeellisia erityisesti kirjan oppikirjakäyttöä ajatellen. Suomennos on sujuvaa kieltä.

Jukka Paastela

YLIOPISTO JA MANDARIINIT

Osmo Kivinen, Risto Rinne & Kimmo Ketonen, *Yliopiston huomen: Korkeakoulupolitiikan historiallinen suunta Suomessa*. Hanki ja jää, Helsinki 1993. 278 s.

Yliopisto tulee aina ennen tieteilijää. Se on jo siellä minne tieteilijä astuu tiettyinä ajankohtana, kohtaa tietyt käytännöt ja tavalla tai toisella sovittautuu mukaan. Tänäpäin nämä käytännöt näyttäytyvät kertomuksena, jonka avainsanoja ovat jo hieman väljähtyneet ”tulosvastuu” ja ”tehokkuus” tai hiukan uudemmat ja siksi kai yhä iskuvoimaiset ”tieteen huippuyksiköt” ja ”kansainvälisyys”.

Yliopiston huomen kertoo tarinan suomalaisen korkeakoulupolitiikan linjoista viimeisen viidenkymmenen vuoden ajalta. Kertojina ovat Turun yliopiston koulutusosastologian tutkimusyksikön mandariinit **Osmo Kivinen**, **Risto Rinne** ja kolmantena pyöränä **Kimmo Ketonen**. Vaikka kirjoittajat lienevät tarkoittaneet kertomuksensa historialliseksi selonteoksi siitä, mitä tapahtuu todella, on kirjaa paljon kiintoisampaa lukea tekstuaalisesta näkökulmasta: millainen historialliseksi kutsuttava tarina yliopistosta kerrotaan?

Kertomuksen perustana käytetään tekstejä, joita tavataan nimittää komiteamietinnöiksi, suunnitelma-asiakirjoiksi, työryhmälausunnoiksi, kehittämissuunnitelmiksi, periaatepäätöksiksi ja lakiesityksiksi. Näistä ja muista vähänkin yliopistoa koskevista teksteistä, kirjoittajat hahmottelevat suomalaisen korkeakoulu- ja tiedepolitiikan suurta linjaa. Suuren linjan virstanpylväiksi seisotetaan kolme toisiaan seuraavaa jaksoa: sodanjälkeinen akateemis-traditionaalinen, 1960-luvulta alkanut lakisäätöisen kehittämisen ja 1980-luvun taitteesta edennyt tulosvastuullisen yritysyliopiston korkeakouludoktriini.

Pelkistäen kirjan kertomuksesta rakentuu vähittäisen yliopiston valtiolistumisen ja laajenemisen kaari. Sodan jälkeinen yliopisto on vielä tiukasti professorijohtoinen. Professori edustaa yliopiston aseman itsenäisyyttä, määrää oppialansa toiminnasta ja edustaa suvereenisti korkeinta asiantuntemusta. Valtakunnantasoinen korkeakoulujen ohjailu ei tule kysymykseen. Myöskään toisten oppialojen asioihin ei ole soveliasta puuttua.

Yksityiset varat eivät kuitenkaan riitä korkeakoulujen kasvaviin menoihin. Harkinnanvaraisen ja myöhemmin lakisäätöisen valtionavun myötä myös valtiollistuminen etenee. Rahan vastineeksi halutaan myös jotain takaisin. Vastineeksi saadaan valvonta- ja ohjausoikeutta. **Kekkonen** asettaa ”presidentin miehistä” ulkoparlamentaarisen komitean ottaakseen henkilökohtaiseen vastuun tieteen kehittymisestä. Jo 1958 **Olavi Niitamon** väitöskirjasta huomataan, mutta vasta nyt oivalletaan, että ”tiedon taso” -nimisenä muuttujana

korkeakoulutus on eräs merkittävä tuotannon ja taloudellisen kasvun tekijä. Kehittämislaki tulee. Suomen nuorisolle on tarjottava korkeaa koulutusta, jos mielitään nousta kansainvälisen kehityksen etulinjaan. Massat on saatava korkeimman opetuksen pariin.

Korkeakoulutuksen laajentuminen vaatii myös keskitetympää ohjausjärjestelmää. Opetusministeriön organisaatio uudistetaan, korkeakouluneuvosto perustetaan. Valtiovallan ote tiukkenee, korkeakouluja syytetään saamattomuudesta uusien haasteiden edessä. Taistellaan hallintovallasta, puhutaan mies ja ääni -periaatteesta, lakkoillaan puolesta ja vastaan. Tutkintojen uudistaminen tulee ajankohtaiseksi. Perustetaan FYTT. Katse suunnataan yhteiskunnan yliopistolle asettamiin vaatimuksiin, mutta samalla korostetaan aitoa humboldtilaista perinnettä, tutkimuksen ja opetuksen yhteyttä. Opiskelijoiden nopeaa läpivirtausta vastustetaan. Koulutusohjelmat tulevat; filosofiaankin haetaan ammatillisia tavoitteita.

Siirtymä keskusjohtoiseen valtiotoveriseen korkeakoulupolitiikkaan tapahtuu täysmittaisesti. Kehittämislain tarkistukseen asetetaan työryhmä. Professorit vastustavat virkamiesvaltaista suunnittelua. Huomataan, että eletään ennustamattomassa maailmassa. Huomataan myös, että tieteellinen tutkimus erottaa korkeakoulut muista oppilaitoksista. Tieteen tuloksia aletaan mitata, kunhan ensin löydetään mittarit.

Yliopiston huomenen alkuosa rakentuu lukuisista yksityiskohdista. Niihin on helppo eksyä ja kyllästyä. Sanoisin kirjaa sävyttävän tietyn osoitteettomuuden. Kahta kolmasosaa kirjasta, lukuja 1-4 ja 5, voi lukea tarinana korkeakoululaitoksemme toisen maailmansodan jälkeisesti tapahtumista. Mutta jo neljännessä luvussa alkaa liukuminen kuvailevasta kerronnasta normittavaan.

Kirjassa nimittäin nostetaan esiin luokanopettajakoulutuksen esimerkkinä ammattikuntien akateemisesta nostaesta. Tällöin ei voi olla ihan varma, ovatko tekijät kirjoittaneet kirjansa koulutuspolitiikan tutkijoina vai koulutuspolitiikkoina. Semminkin kun tekijöistä Kivinen ja Rinne ovat tuottaneet itsensä koulutuksesta käytävässä mediakeskustelussa yliopistollisen luokanopettajakoulutuksen vastustajina. Kasvatustalusta näyttäytytty mediajulkisuudessa kahdella muullakin tavalla: tuottamattomana ja kasvatuksen käytäntöä hyödyttämättömänä tieteenä ja puheena peruskoulujen laadullisesta kilpailusta. Ylipääntään kasvatustalulle, niin kuin muullekin "julkisia varoja nielevälle toiminnalle", vaaditaan vauhtia ja edistystä, laatua, tuloksellisuutta ja tehokkuutta.

Yliopiston huomenen juoni tiivistyy loppua kohti kun katseet suunnataan otsikon osoittamaan suuntaan. Kivinen ja Rinne ovat aina kirjoittaneet rempseällä kädellä; tässäkin ei tehdä poikkeusta. Huomisen linjauksia vedellä sellaisella tavalla, että huomomppaa alkaisi heikottaa. Valtiollisesta suunnittelusta tuttuja että-lauseita ei kylläkään

käytetä, lukijan on vaivaututtava etsimään esitetyt ohjeet tekstistä. Pahitteeksi ei olisi ollut laittaa loppuun toimenpidelistaa korkeakoululaitoksen kehittämisen huomista ajatellen; olisi ollut suunnittelevien virkamiesten helpompi lukea.

Mikä sitten yliopiston pelastukseksi? Suurempia ja voimakkaampia yksiköitä, joissa virtaa luovan tutkimuksen vapisevaton veri. Näitä ei Suomeen montaa mahdu, kymmentä esitetään. Käytäntö-painotteiset oppialat siirretään ammattikorkeakouluihin. Kasvatustieteen kohdalla opettajankoulutuksen siirtäminen ammattikorkeakouluihin merkitsee samalla kasvatustieteiden laitoksien sulauttamista yhteiskuntatieteelliseen. Yliopistojen pelastus on Leonardo-yliopistossa. Se on aidosti elitistinen yliopiston malli, jota luonnehtivat sellaiset taikasanat kuin tiedeidenvälisyys, elitistisyys ja nuoren ajattelun viriili voima.

Kaikesta kauniista ja hyvästä huolimatta kiinnitty katse erääseen näköjään vähäpätöiseen yksityiskohtaan esitetyissä linjauksissa. Vaikka ehdotukset ovat sellaisinaanakin radikaaleja ja niiden toteuttaminen vaatisi koulutuspolitiikkaankin jälleen suurta urhoa, puhuvat kirjoittajat ainakin sanomattomasti edelleen *valtiollisen* yliopistolaitoksen kehittämistä. Myös vaihtoehtona esiteltävä Leonardo-malli nojautuisi toiminnassaan valtiomonoliitin vanhoihin rakenteisiin.

Kirjan tehtävänasettelun ulkopuolelle on ilmeisesti jäänyt sellaisen mahdollisuuden pohtiminen, että valtioniopiston oheen voisi syntyä muunkinlaisia tutkimus- ja opetusyksiköitä, vaikkapa yksityisiä yliopistoja, maakuntiin sijoituneita Lempäälän yliopistoja ja Karkun Akatemioita. Tällaisten yksiköiden merkitykseen kulttuurimme monipuolistajana ja olemassa olevien ratkaisujen vertailemisen mahdollistajana, on viitannut **Juha Varto** (Suomen Kuvalehti 19/1993).

Mistä tiedetään, että maamme lahjakaimmat voimat ja ajattelun kukkasat enää hakeutuisivat ja eläisivät vanhoissa rakenteissa. Kuka sanoo, ettei ajattelu tai nuoruuden vimmaisuuks ole jo alkanut etsiä uusia reittejä toteutuakseen? Jos näin on, ei Leonardostakaan olisi enää valtioyliopiston pelastajaksi. Sille kävisi vähitellen kuin pöytään unohdetulle mandariinille, sen mehu kuivuu ja uloskin päin se alkaisi näyttää mädältä.

Juha Suoranta

n & n

JULMAN JULKINEN JOKAMIES

Hokkanen, Hanne ym. (toim.).

Julkisuus ja ahdistus. Julma-projektin ontologinen antologia kenen tahansa elämästä. Yliopistopaino, Helsinki 1993. 239 s.

Käsite *das Man* on todellinen filosofinen käsite siinä mielessä kuin **Gilles Deleuze** ja **Félix Guattari** filosofisen käsitteen esittävät. *Das Manilla* on **Martin Heideggerin** filosofiasta alkanut historia ja se liittyy muihin samanaikaisiin käsitteisiin joiden joukossa se on tapahtumana. *Das Man* kenenä tahansa on alkanut elää omaa elämäänsä Heideggerin fundamentaaliontologiasta riippumatta ja levittäytynyt tieteiden risteysalueille, joissa se on saanut erilaisia sisältöjä. JULMA-projektin julkisuusteoria antaa yhden tällaisen sisällön.

Käsitteenä *das Man* on erityisen mielenkiintoinen. Yhtäältä se on johdattanut pohtimaan sisältäkö Heideggerin filosofia kansallissosialistisia piirteitä: redusoiko Heidegger ihmisen *das Maniksi*, keneksi tahansa, harmaaksi massaksi, toimettomaksi ja passiiviseksi jaska jokuseksi, joka tarvitsee suuren johtajan? Toisaalta se on saanut filosofit pohtimaan ihmisen konstituutiota ja maailmassa olemisen tapaa, jossa toteutuisi uusi eettinen ja vastuullinen ihminen. *Das Manista* filosofisena käsitteenä on moneksi.

JULMA-projekti osoittaa ennakkoluu-lottomuutta käydessään tämän monimielisen ja mahdollisuuksia avaavan käsitteen kimppeeseen.

Mutta valitettavasti *Julkisuus ja ahdistus* ei kuitenkaan lunasta suuria odotuksia. Jo heti ensimmäinen puheenvuoro, jonka ikään kuin johdannoksi tarjoilee **Pertti Julkunen**, nostaa kylmän hien pintaan. Tämä "johdanto" nielee lähes neljänneksen antologian sivuista, ja kirjoittajia on sentään kolmeoista. Julkunen tarjoilee ämpäriillisen alkusalaattia, jonka ainekset ovat sen verran moninaiset, että yhdeltä istumalta jää varmasti pala kurkkuun. Kvantitatiivisena erikoisuutena mainittakoon, että tämän "johdannon" lähdekirjallisuutta on kirjattu lähes 300 nidettä. Lukenut mies tämä Julkunen.

Valitettavinta on, että "johdanto" ei juurikaan johdata antologian teemaan ja seuraavien kirjoittajien ajatussisältöihin vaan antaa varsin sekavan kuvan sekä Heideggerin filosofiasta, JULMAN Heidegger-tulkinnoista että antologian muiden kirjoittajien tavoitteista.

Kun "johdannosta" on selvitty, aukeavat toisenlaiset ongelmat. Harva antologian kirjoittajista saa *das Manin*, julkisuuden ja ahdistuksen mylläkistä irti mitään sanottavaa.

Jyrki Saarikosken artikkeli *Das Man Moskovassa* —*jokamiessubjekti ja televisiuutiset* tarjoaa yhden mielenkiintoisimmista näkemyksistä ulottaen *das Manin* nykyelämässä keskeisten medioiden sisään. Jokamies televisiuutisissa on

kansan edustaja ja imago, joka "ei sano — hänen näytetään sanovan." Näin osoitetaan, että 'kansan vastustaa', 'kannattaa', 'on erimielistä' (s. 67). Lausumat saavat mielensä tavoista, joilla niitä käytetään ja joilla ne kiinnitetään medioiden vauhtiin, esittää Saarikoski.

Tällainen televisiosubjekti toteutuu hetkellisenä läsnäolona, jossa paljon ohitetaan turhana ja taas ollaan liikkeessä toisaalle. Median ohuudessa kaikki on liikkeessä, vaikka mitään ei tapahdu. Näin vaikka media laajentaa havainnon piiriä, se samalla supistaa mahdollisuutta "kokea omaksi" ja osallistua mediassa esitettyihin käytäntöihin viemällä vastaanottajat kontekstiensa ulkopuolelle.

Vaikka antologian on ilmeisesti tarkoitus olla poikkeittieteellinen ja hauska, siis merkityksessä "ei-niin-vakavaa", on tässä suhteessa epäonnistuttu. Suurinta osaa artikkeleista vaivaa akateeminen kuivakkuus ja sisällöllinen tyhjyys. Ainakin itse odotin antologialta huomattavaa räväkkyä jo pelkän teeman ja "nuorten voimien ja parhaiden asiantuntijoiden kohtaamisessa", kuten takakanassa ilmaistaan. Valitettavasti petyin.

Reijo Kupiainen

n & n

YMPÄRISTÖESTETIIKAN UUSI TULEMINEN

Yrjö Sepänmaa (toim.), *Alligaattorin hymy: Ympäristöestetiikan uusi aalto*. Gummerus, Helsinki 1994. 208 s.

Akateemisessa maailmassa ympäristöestetiikka on varsin nuori ala: ympäristöestetiikan ensimmäinen kansainvälinen tutkijatapaminen järjestettiin vasta tänä kesänä Suomessa. Ympäristöestetiikan ideoiden velvoittavat lähteet ovat kuitenkin syvällä 1700-luvun luonnonestetiikassa ja romanttisissa luonnon ihannoimissa. Luonto on tässä perinteessä liian usein nähty ainoastaan taiteen merkkikielen läpi. Kuvataiteen asema korostui. Syntyi pittoreskin eli maalausellisen maiseman idea. Ympäristön esteettinen tarkkailu pelkistyi maisemaan kuvana, kauniina tauluna, jota tarkasteltiin välimatkan päästä, näköalapaikalta. Ympäristölle itselleen ei annettu esteettistä arvoa, vaan lähinnä maiseman synnyttämille romanttisille assosiaatioille.

Taide avaa uusia näkökulmia luonnon tarkasteluun. Taide pelkistää luonnon monimuotoisuuden olennaisiksi ideoiksi, jotka muuten hukkuisivat kaaokseen. Tässä mielessä taide jäljittelee karkeasti, mutta käytännöllisesti luontoa — taide tarjoaa ylivertaista näkemystä nimenomaan luonnon esteettisyyden esiin nostamisessa.

Tällä vuosisadalla ympäristöestetiikka on erottuu uusi aalto, jota leimaa huoli luonnon säilymisestä ja asuinympäristön viihtyisyydestä. Tieto ympäristön esteettisyydestä saadaan nyt "ympäristötieteiden" eli luonnon- ja sosiaalitieteiden tulosten, ei pelkästään taiteellisten kuvausten kautta. Joensuun yliopiston yleisen kirjallisuustieteen apulaisprofessori **Yrjö Sepänmaa** puhuu ekologisesta estetiikasta. Hän kokoaa uudessa antologiassaan englanninkielisen alueen, Pohjois-Amerikan ja Iso-Britannian, ympäristöestetiikkaa keskustelua 1960-luvulta tähän päivään. Tämä antologia on jatkoa aiemmalle, suomalaisesta ympäristöestetiikkaa esittelevälle antologialle vuodelta 1981.

Ympäristöestetiikka etsii vielä identiteettiään suhteessa filosofian perinteesen, ja myös estetiikan omaan, taidepainotteiseen perintöön. Tämä näkyy tekstivalinnoissa. Tyyliään sisällöltään 16 hyvin erilaisen artikkelin kirjoista todella miettimään, mitä ympäristöestetiikka on ja mitä se voisi olla. Valikoimaan mahtuu vain muutama kirjoitus, joilla on puhdasta teoreettista kantavuutta. Asian voi kuitenkin nähdä myös toisin — tietoisena valintana, jolla pyritään lähentämään teorianmuodostusta ja käytännön toimintaa.

Arjen estetiikkaa

Professori **Allen Carlson** luonnehtii kirjan johdannossa modernia ympäristöestetiikkaa. Esteettisen alue on laajentunut käsittämään maailmaa kokonaisuutena — myös rumat ja arkiset asiat kuuluvat sen piiriin. Takapihalle kaatunut roskapönttö voi tarjota tietystä mielentilasta suuremman esteettisen elämyksen (nautintoako?), enemmän virikkeitä kuin sinfoniaorkesteri konsanaan. Kaikki riippuu kokijan alati muuttuvasta suhteesta maailmaansa. Ympäristö pursuaa näkökulmia, joista jokainen on ainutkertainen. Esteettisen kohteena on kaikki meitä ympäröivä. Mitään vastaanottosopimuksia ei ole lyöty lukkoon, kuten taiteen kohdalla niin usein.

Olemme osa ympäristöämme, sulaudumme tarkastelun kohteeseen ja myös vaikutamme sen muotoutumiseen. Esteettiset merkitykset välittyvät ympäristöstä kaikilla aisteilla — tässä ero perinteisiin taiteisiin, jotka lataavat merkityksensä yksipuolisesti, esimerkiksi kuulon tai näön varaan. Uusi esteettinen kulttuuri huomioi hajut tai vaikkapa sen, miltä maa tuntuu, kun astellemme paljain jaloin metsätietä. Se on olennaisesti arjen estetiikkaa, ei välttämättä edes sen hienostunut huippu. Vasta aistien yhteistoiminta muodostaa "toden" kokemuksen. Carlson korostaa ympäristöestetiikan kohteen rajaamattomuutta, meistä riippumatonta ulkoista muutosta. Vuodenajat vaihtuvat, kaupunki on alati muutoksen tilassa, ei koskaan lopullisesti valmis. (s. 13)

Alligaattorin hymy -kirjan nimi paljastaa keskeisen esteettisen vastakkain-

asettelun luonnollisen ja keinotekoisien välillä. Rakennettu, ihmisen vaikutuksen alainen ympäristö vertautuu luonnolliseen, koskemattomaan ympäristöön, Mona Lisa alligaattoriin. Rakennetun ympäristön pieni osa on taide — yksittäisistä patsaista suurempiin tyyllisiin kokonaisuuksiin. Taideteokset viittaavat tekijöihinsä paitsi kausaalisesti, myös käsitteellisesti merkityksensä kautta. Mahdollisten merkitysten kenttä on siis rajattu, jos nyt ei aivan lukkoonlyöty. Ympäristöt kokonaisuudessaan (edes kaupunkiympäristöt) eivät kuitenkaan ole samanlaisen tietoisien ja yhtenäisen toiminnan tulosta. Carlson kysyykin, onko mahdollista puhua oikeista ja vääristä esteettisistä makuarvostelmista ympäristön suhteen. Mihin perustaa tällaiset arvostelmat? (s. 14)

Tiedon horjuva perusta

Carlson hylkää subjektivistisen kannan, jonka mukaan ei olisi mitään keinoa oikeiden merkitysten selvittämiseksi. Sen sijaan hän päätyy kompromissiin objektivistisen ja subjektivistisen näkemyksen välillä, jossa merkitysten rajauksen tekee tarkastelija asettuen sekä "taiteilijan" että vastaanottajan asemaan ympäristön "muotoidean" esiintuojana. Näkemystään muotoidean toteuttaja voi perustella objektiivisella tiedolla ympäristön syntyhistoriasta tai lajista. Ympäristötyypin syntyhistoria ja olosuhteet on otettava huomioon. Pienet vaatimatomat alppikukat ovat asianmukaisia (siis kauniitako?) ankarassa ilmanalassa; trooppikin näyttävillä kukilla on oma esteettinen kategoriansa. (s. 15)

Carlson uskoo vakaasti, että luonnon-tieteellinen tai *common sense* -tieto pysyy paljastamaan kohteen esteettisesti relevantin luonteen ja oikean tulkinнан kategorian. Toisessa yhteydessä, artikkelissaan "Nature and Positive Aesthetics" (1984) Carlson perustelee tätä sillä tosiasialla, että historiallisesti luonnon-tieteen kehityksen myötä myös esteettisen ala on kasvanut. Mitä luonnossa ennen pidettiin pelottavana ja rumana, se paljastaa "sisällään" piilevän kauneuden, kun tieteellisen tiedon avulla paljastuu sen tarkoitus ja tehtävä luonnon osana. Sen lisäksi, että Carlsonia voi kritisoida tietoisuudesta, kirjoittaa kapea esteettisen käsite kritiikkiin. Miksi vain kaunis, eikä esimerkiksi pelottava?

Ongelmana Carlsonin tarkastelussa on se, että hänen mukaansa tietyn tyyppinen tieto oikeuttaisi paremmin esteettiset arvostelmat. Kukaan ei kuitenkaan voi tosiasioiden perusteella kiistää esteettistä nautintoani tai antaa sille normia, kuten Carlson esittää. "Oikeassa" kontekstissa ja "oikean" tiedon valossa emme välttämättä saavuta antoisinta esteettistä kokemusta. Minkälaista tietoa Carlson ajaa takaa? Onko se kulttuurisidonnaista? Juuri tiedon luonteen analyysi jää pahasti taustalle.

Ahdas ympyrä

Ympäristö on verrattoman totaalinen esteettinen kohde. Mikä on se raja, jossa luonnollinen ympäristö vaihtuisi kulttuuriympäristöksi? Missä mielessä ruuhkaisen liikenneympyrän sisään jäävä metsikkö on luonnollinen kokonaisuus? Kokijan kautta, esteettisen kokemuksen läpi tarkasteltuna ympäristö on aina ihmisympäristö. Merkitykset ja tulkinta ovat kulttuurisia. Käytämme termejä ego- ja antroposentrismi.

Mikä sitten on toiseutta ihmiselle? Onko se aina sitä, mitä emme vielä tiedä, tai sitä, mikä tulee ikuisesti jäävään selän taakse? Varsinkin luontokokemuksessa on usein mystinen, jopa uskonnollinen puolensa, jota uusi antologia ei tuo esiin. Esteettisessä teoriasa tällaista rajakokemusta on lähestynyt ylevän käsite. Usein ylevinä on pidetty niitä ilmiöitä, joiden kokemiseen liittyy äärettömyyden, pelon, voiman tai tyhjyyden tuntu, kuten tähtitaivaan avaruuteen, vuorien läheisyyteen tai horisontin yli kurottavaan valtameren.

Ylevän kohde ei ole läsnä samalla tavalla kuin läsnä on kauneuden kohde rajallisuudessaan ja tarkoituksenmukaisuudessaan. Viittaamalla subjektin ja objektin ulkopuolelle, johonkin kolmannen, ylevän kokemus on ristiriitainen yritys mahdollistaa mielikuvitukseemme jotain, joka ei siihen mahdu. Ylevä viittaa Olevan transsendenttiin järjestykseen ja luonnon perustaan. Carlsonille ylevän kokemus näyttää uhaavana välivaiheena matkalla kohti oikeaa tietoa ja sen kautta turvallista esteettistä kokemusta. Samalla esteettisen käsite kiihtuu. Luonto on omituisessa suhteessa ihmisluntoon — ”luonnollisen” käsite esteettisessä käytössä kaipaava tutkimusta. Tähän estetiikan perinne ei kuitenkaan tuo helpotusta.

Luonnonkauneuden laiminlyönti

Professori **R. W. Hepburn** toteaa, että moderni esteettinen teoria on laiminlyönyt luonnonkauneuden täysin. Muun muassa **Monroe C. Beardsley** määritteli 1950-luvulla estetiikan ainoastaan taidekritiikin filosofiaksi eli ”taidepuheen” kielen ja käsitteiden analysoinniksi. Suuren heilahduksen estetiikan painopisteessä 1700-luvun luonnonesteetikasta tämän vuosisadan taidepainotukseen estetiikkaan Hepburn paikantaa muutoksen ihmisten maussa, ei niinkään filosofien teorioissa. (s. 19) Pitemmän aikavälin vaikutus lienee kuitenkin historiallinen siirtymä luonnon filosofiaa mielen filosofiaan. Emme usko luonnon kykyyn kasvattaa meitä eettisesti tai ilmaista inhimillisiä pyrkimyksiä. Tieteellinen tieto on ainoastaan lisännyt epätietoisuutta ja näkökulmia, ei selkiyttänyt esteettistä luontosuhdettamme. (s. 20)

Eräs syy luonnonkauneuden syrjäyttämiseen löytyy estetiikan tieteenalan yhtenäistämisyrkimyksistä. Tässä

kohdin on menty siitä, missä aita on matalin. Luonto näyttää liian monimuotoisena, varsinkin suhteessa tiettyihin taiteisiin, kuten musiikkiin, joka ei viittaa luontoon lainkaan. Hegelmäinen luonnon hyljeksiminen lähestyy tätä näkemystä — luonnon ”kuori” ainoastaan vaikeuttaisi hengen tunkeutumista ideaan tai estäisi idean näkymistä. Taiteen tehtävä olisi näin riisua tämä vieraus kuvaamalla luontoa. Esteettinen luontokokemus ei ainutkertaisena pysty myöskään täyttämään tieteilisen ”kokeen” toistettavuuden vaatimuksia, jotka kuitenkin ovat heijastuneet positivismiin ihanteista humanistisiin tieteisiin ja filosofiaan. Tämä vaatimuksen täyttää paremmin vakaisa olosuhteissa ja oikeassa valaistuksessa museokelpoinen taide, joka vasta tekisi estetiikasta tiedettä. Järjestetty maailma ei kuitenkaan ole maailman järjestys.

Hepburn näkee viimeisimmän esteettisen yhtenäisteorian, ilmaisuteorian syrjäyttäneen välittömän luontokokemuksen tarkastelun. Ilmaisuteorian voima oli juuri kommunikoitavuuden korostamisessa, tieteen lähtökohdissa. Taideteos sopii paremmin tähän muotiin — taiteilijan viestinä vastaanottajalle. Luonto toimisi tässä teoriassa vain sattumanvaraisesti inhimillisten tunteiden ilmaisijana väriensä ja muotojensa kautta. Ilmaisuteorian kritiikki puolestaan lähentää taideobjektia ja luonnonkohdetta korostamalla kohteen omia ominaisuuksia, eikä käsittele sitä viestinä, jonka lähettäjän intentiot olisi tutkittava ymmärtääkseen viestin sisällön.

Taideteoksilla on muodollinen täydellisyytensä — raamit. Ympäristössä mikä tahansa yllättävä tekijä saattaa pakottaa itsensä osaksi kokemusta ja siten osaksi luonnonkohteen tulkintaa. (s. 23) Tietty avoimuus rikastaa luontokokemusta ja on siten etu verrattuna taiteen vastaanottamiseen. Tässä Hepburn kiistää yleispätevän yhtenäistymisen tarpeen. Kokemuksen tulkinta kuitenkin pyrkii kohti monimutkaisempia ja kattavampia tarkastelukehikkoja. Luonnon esteettisyyden etsiminen vaatii aktiivisuutta ja on tietynlainen riski, sillä tuloksista ei ole mitään takuita. Luonnon esteettinen näkökulma pyrkii pois tavanomaisuudesta eikä ole annettu kokonaisuus. Emme voi siis puhua puhtaasta esteettisestä kokemuksesta. Tässä mielessä uusi tieto ei koske kohdetta vaan toimii apuvälinä esteettisen vaikutuksen määrittämisessä. (s. 27)

Eettiset kauneusarvot

Monet kirjoittajista liittävät esteettisyyden hyvän elämän kysymyksiin. Teoreettinen epätarkkuus voi olla kuitenkin haitaksi siinä vaiheessa, kun esteettinen omaleimaisuus häviää — useat kirjoittajat (kuten **Thomas Munro**) ovat kadottaneet eron ”hyvän” ja ”kauniin” välillä tyystin. Professori **Cheryl Foster** taas on tuonut tämän eron esteettisen teorian keskeisimmäksi kysymykseksi. Foster kritisoi Carlsonin erottelua kohteen

esteettisyyden kahdesta merkityksestä, ”ohuesta” ja ”syvästä”. Ohut merkitys viittaa formaalisiin pintaominaisuuksiin kuten muotoon ja rakenteeseen. Syvä merkitys välittäisi kohteen ulkoisten ominaisuuksien lisäksi myös arvoja tai laatuominaisuuksia, joita kohde ”ilmaisee”. Näissä ”elämänarvoissa” ei ole kysymys vain henkilökohtaisista mielityksistä, vaan yleisistä yhteisöllisistä assosiaatioista.

Carlsonin esimerkin mukaan luontoon siirretty täysin luonnollisen näköinen muovipuu ilmaisisi ohuessa merkityksessä värejä ja muotojaan kuten tavalliset puut. Syvässä merkityksessä muovipuu kuitenkin ilmaisisi kielteisiä elämänarvoja, kuten piittaamattomuutta ja kerskakulutusta. Fosterin mukaan Carlson väittää, että tällaiset keinotekoiset kohteet saattaisivat olla nimenomaan esteettisesti epämiellyttäviä ja ilmaista kielteisiä laatuominaisuuksia riippumatta siitä, miten, missä tai milloin ne esiintyvät. Foster korostaa, että kohteen alkuperää koskevat olettamukset perustuvat aina päätelyyn, kun taas kauneuden tai esteettisen mielihyvän tunteminen ei perustu. Foster peräänkuuluttaa puhdasta esteettisyyttä, johon pelkät pintaominaisuudet riittävät. (s. 119-120)

Fosterille luonnon luonnollisuus ei siis ole minkäänlainen ennakoedellytys esteettiselle mielihyvälle. Hän ei kuitenkaan kumoa Carlsonin muovipuuesimerkkiä vaan löytää muovipuuden käytölle toisenlaiset, mielestään paljon vahvemmat rajoitukset. Kuvitelkaamme kesäinen metsä, jonne on pystytetty ulkoisesti ja jopa hajultaan tavallisten puiden kanssa identtinen muovipuu. Keinotekoisuus paljastuu muina vuodenaikoina, kun muovipuu ei pysty seuraamaan luonnon prosesseja. Puu paljastuu nimenomaan formaalien ominaisuuksiensa perusteella. (s. 121) Nyt paljastuttuaan, uuden tiedon valossa, keinotekoisuus antaa mahdollisuuden monenlaisiin esteettisiin reaktioihin.

Kesäinen puu talvisessa maisemassa saattaa tuntua häiritsevän vastenmieliseltä, toisaalta puu saattaa herättää tarkkailijassa miellyttävää uteliaisuutta. Vaikka tarkkailija tuntisikin esteettistä mielenkiintoa ohuessa merkityksessä, saattaa hän Fosterin mukaan tuntea syyllisyyttä keinotekoisuudesta ja ajatella, ettei hänen tulisi nauttia siitä. Pettymys saattaa syntyä myös siitä, ettei tarkkailija uuden tiedon paljastuttua haluakaan sijoittaa puuta uuteen kategoriaan. Tästä nimenomaan seuraa, että puu näyttää asiaankuulumatonta. (s. 122) Puuta ei tällaisessa tapauksessa osata nähdä esimerkiksi ympäristötaide-teoksena. Nyt Carlsonin teoria elämänarvoista romuttuu; meille ei selviä, miksi muovipuut olisivat esteettisesti epämiellyttäviä tarkasteltuna oikeassa kategoriassaan. Mielekkäissä rajoissa taiteen tunkeutuminen luontoon ei ole eettinen syy muovipuun vastustamiseen. (s. 123) Foster kuitenkin myöntää, että on tilanteita joissa ”asenne, joka ilmaisee jatkuvaa nauttimista nimenomaisesti tuhoa-

vaksi myönnetystä tilanteesta, viittaa harmonian puuttumiseen kauneuden havaitsemisen ja elämän itsensä muodostaman suuremman arvon välillä”. (s. 124)

Soveltava estetiikka

Näiden kolmen kirjoittajan (Carlson, Hepburn, Foster) harteilla lepää kirjan filosofinen anti. Osa teksteistä lähenee runollista, omia luontokokemuksia kuvailevaa tyyliä. Tätä kai voisi kutsua ympäristöesteettiseksi diskurssiksi, johon teoria kohdistuu. Tällaiset kirjalliset lähteet ovat materiaalina esteettiselle tutkimukselle. Esteettisten ympäristökokemusten kartoitus on välttämätöntä, jotta uusi teoria saisi perustan. Tällaisia kuvailevia, luonnonestetiikan klassikoita ovat muun muassa **Henry Thoreau** *Elämä metsässä* sekä **I. K. Inhan** luontomuistiinpanot. Näissä teksteissä paljastuvat luontokokemuksen herkäät vivahteet. Liian usein ihmettely kuitenkin kohdistuu varsin populistisesti, ”turistin silmällä” luonnon yksittäisiin ihmeisiin, kuten vesiputouksiin ja suuriin maamerkkeihin.

Sepänmaan mukaan pelkkä ympäristöesteettinen teoria ei riitä, vaan tarvitaan ohjelmanjulistuksia ja soveltaavuutta. Esteetikko voisi akateemisen tutkimuksen lisäksi siis toimia käytännön ympäristöpoliittisessa päätöksenteossa yhtenä osapuolena teoreettisen tietämyksensä turvin. Sepänmaa on luonnehtinut soveltavaa estetiikkaa tarkemmin *Synteessissä* (3/1992). Tämän pohdinnan voi nähdä rivien välissä myös tässä uudessa antologiassa. Selkeämpää olisi kuitenkin ollut jakaa kirjan sisältö kahteen osaan — teoriaksi ja sovellukseksi. Näin olisivat tulleet esiin perustelut sille, miksi juuri esteetikoilla on käytännön pätevyys alalla, jonka teoria on hyvin nuorta.

Mika Saavalainen

n & n

KULTTUURIMATKA MODERNIIN

Mikko Lehtonen, *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600-1900-lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa..* Vastapaino, Tampere 1994.

Istuin keittiössä ja pitelin käsissäni **Mikko Lehtosen** väitöskirjaa. Nelivuotias poikani halusi pallotella. Tuumasta toimeen, heittelimme ja saimme aika usein kiinni. ”Me ollaan taiteilijoita”, hän sanoi.

11-vuotias poikani kertoi katselleensa

skeittailua. Laudalla oppii tekemään yhä monimutkaisempia asioita. ”Se on kuin taide.”

Lapsilla oli esi- tai jälkimoderni puhe-tapa: he eivät tehneet eroa taiteen ja taidon välille. He eivät vielä erotelleet näillä sanoilla kahta toisistaan poikkeavaa, jopa vastakkaiseksi käsitettyä toimintaa. Kun erottelu syntyy, heidän käyttämänsä sanat ovat saaneet modernin sisällön. Sen jälkeen tätä kahtiajakoa voi uudelleen purkaa esimerkiksi lukemalla *Kykloopin ja kojootin* tai lähtemällä sirkuksen mukaan. Myös sirkuksen maailmassa taiteilija, artisti, on esiintyvä taitaja, ikäkaudesta riippumatta; korkeakulttuurinen käsite-erottelu ei päde. Korkea- ja populaarikulttuurin erottelu on kuitenkin pitänyt huolen siitä, että tällainen taiteen ja taidon erottelemattomuus ei uhkaa korkeakulttuurista jakoa: itse erottelun puuttuminen toimii jaon merkinä.

Kun korkea- ja populaarikulttuurin raja ylimalkaan liukenee jälkimodernissa, myös taidon ja taiteen vastakohta kyseenalaistuu. Tämä vastakohta on yksi niistä ”moderneista dualismeista”, joiden syntyä, vaikutuksia ja purkamishankkeita käsitellään kirjan eri luvuissa.

*

Mikko Lehtosen tutkimus ei kavahda ajan eikä materiaalin paljoutta. Se lähtee selvittämään modernin subjektin syntyä 1500- ja 1600-lukujen taitteessa sekä niitä subjektin ja objektin vastakohtaisuuteen perustuvia kulttuuri- ja kirjallisuuskäsitteitä, jotka kiteytyvät 1700- ja 1800-luvun vaihteessa. Tätä vaihetta analysoidaan **Wordsworthin** ja **Coleridgen** kautta. **Mihail Bahtin**, **Roland Barthes** ja **Raymond Williams** edustavat 1900-luvulla syntyneitä, moderneja dualismeja purkavaa vasta-ajattelua, jonka nähdään johtavan ja tiivistyvän kulttuurintutkimukseksi (*cultural studies*) kutsuttuun orientaatioon.

*

Modernin aikakauden peruskäsitteitä selvitetään diskurssiteorian jäsentämisen käsitehistorian avulla. Diskurssit ymmärretään, viittauksin **Stuart Halliin** ja **Michel Foucault'hon**, kielenkäytön alueiksi, jotka mahdollistavat todellisuuden tietynlaisen esittämisen.

Moderni kulttuuri kuvataan erilaisten vastakohtaparien muodostamaksi superdiskurssiksi. Yksi näistä jakautumisista on sivilisaatio/kulttuuri, jossa kulttuuri on rajattu henkisyiden, sisäisyyden ja luovuuden, sivilisaatio taas aineellisen kehityksen, tapojen ulkoisen hienostumisen ja mekaanisuuden alueeksi. Taidon ja taiteen sekä tiedon ja mielikuvituksen erottelu seuraa samaa analogiaa. Taiteesta tuli luovuuden, nerouden, sisäisyyden ilmaisuun aluetta; käytännöllisempien taitojen harjoittajat erotettiin artisteista artisaaneiksi, käsityöläisiksi. 1800-luvulla ei tarvinnut

enää puhua erikseen kaunotaiteista (*beaux arts, fine arts*), sillä kaikki taiteeksi sanottu oli nyt kaunoa.

Modernin diskurssin muotoutuessa myös tiedon käsite kapeutui faktan ja fiktion tarkassa erottelussa. Faktat olivat varman havainnon kautta hallittavaa todellisuutta, niiden systemaattinen järjestely perusti modernin tieteen. Tiedon alan kapeutuminen tällä tavoin kavensi myös poissuljetun: subjektiivisuudesta tuli subjektiivisempaa, mielikuvituksesta kuvitellumpaa. Englannin, ranskan ja saksan kielissä sanojen *imagination* ja *Einbildung* kognitiiviset (esim. toiminnan suunnitteluun liittyvät) merkitykset alkoivat heiketä ja fantisoimien, ”tuottavan kuvittelun”, luovan sisäisyyden mielteet tulivat etualalle.

Lehtosen käsitehistoriallinen analyysi on siis jotain muuta kuin sanojen merkitysten muutosten filologista tarkastelua. Diskursseja — laajimmin koko ”modernin diskurssia” — lähestytään koko inhimillisen tietoisuuden muutoksia kuvaavan ’historiallisen semantiikan’ näkökulmasta. Menetelmällisesti tämä tarkoittaa, että tutkitaan toisiinsa liittyvien ydinsanojen muuttuvia merkitysrajoja. Katse ohjataan kokonaisuuteen, joka paljastuu kahtiajaon dynamiikan analyysista: kun tosiallisuus työntää sivuun kuvittelun, ’imaginatiiviset teokset’ vastaavasti esittäytyvät jossakin syvällisemmässä, sisäisessä mielessä totuudellisemmiksi kuin faktuaaliset teokset konsanaan. Vaikka poissulkevuus näyttää absoluuttiselta, Lehtonen huomauttaa, se itse asiassa on komplementaarista, täydentävää — vastakohtat edellyttävät toisiaan.

Tutkimuksen eettisenä tarkoituksena onkin oikaista harottava katse kohdistamalla se itse sanojen ’vinouteen’ (termi on **Tuomari Nurmiolta**), niiden muuttuviin semanttisiin rajoihin, historialliseen liikehdintään. Näin tulevat näkyviin ne diskursiiviset tihentymät ja siirtymät, joissa tietoisuus muodostuu ja jotka määrittävät kulloisiakin vallitsevia, jäänneomaisia ja esiin pyrkiviä ajatusmuotoja.

Kaikki edellä mainitut kahtiajaot ovat vaikuttaneet modernien länsimaisten yhteiskuntien arkiajatteluun saakka. Lisäksi tutkimuksessa käsitellään tietoteorian ja estetiikan sekä subjektin ja objektin binarismeja, jotka ovat puhtaammin teoreettista ja akateemista kalustoa. Tietoteorian synty jäljitetään diskursiiviseen mullistukseen, jossa ihminen joutui itsensä subjektiksi ja luonnosta tuli hänen objektinsa. Ei niin, että ihminen kuinka ollakaan löysi autonomisuutensa, täysikasvuisuutensa ja humanismin, vaan negatiivista tietä keskiaikaisen ontologian murtuessa.

Skolastiikassa ”subjektiivinen oli sitä, mitä oliot ovat itsessään (subjektiivis-tanssina), objektiivinen taas sitä, miten oliot näyttäytyvät tietoisuudelle”. Maailmankaikkeus kuvattiin yhtenäiseksi, keskinäisten riippuvuuksien määrittämäksi organismiksi, joka määritti myös ihmistä. Kun tämä jumalallinen takaus raukesi, oli ihmisen löydettävä sekä

omaa itseään että objekteja koskeva varmuus itsestään. Niin katosi se esimoderni suurpiirteisyyttä, jonka ansiosta luonnontutkija saattoi vielä 1500-luvulla käsitellä samassa diskurssissa käärmeitä ja lohikäärmeitä, kertoa niiden anatomiasta, metsästämisestä, allegorisista käyttötavoista, 'todellisista' ja 'tarunomaisista' asuinpaikoista ja lihan keittotavoista. Tieto jakautui ontologisesti (postmodernismin esimodernisuus, **Borges!**) eikä ongelmallistunut epistemologisesti.

Kun tieto 1600-luvulla syntyvässä tietoteoreettisessa diskurssissa sitten asettui subjektin varaan, syntyi kysymys todellisuuden oikeasta representaatiosta. Semioottisesti asian voi ilmaista niin (Foucault), että analogian ja vastaavuuksien periaatteen purkaututtua jouduttiin etsimään merkin ja sen viittauskohteen (tarkemmin: merkitsijän, merkityn ja viittauskohteen) suhdetta. Siirtymävaiheen tunnettuja ilmentymiä olivat Hamlet (sanoja, sanoja), joka hullua teeskennellessään — *subjektiivisesti* — näki pilvissä erilaisia olentoja, ja Don Quijote, joka myös tuotti näkemästään kaikenlaista mutta myös kirjaimellisesti törmäili merkitsijöiden realiteettiin. **Descartesin** esittämä mittaan, järjestykseen ja laskemiseen perustuva *mathesis universalis* oli törmäilyjen estämiseen tarkoitettua analogiaperiaatteen kritiikkiä. "Kartesiolaisessa perspektivismissä" ihminen oppi tutkimaan ja hallitsemaan itseään, etäännyttämään itseään. Lehtonen selvittää tätä prosessia myös **Norbert Elias**in sivilisaatioteorian avulla.

Näin myös ihmisruumiista tuli inhimillisen tietoisuuden objekti; voi sanoa niinkin, että henki pelastautui taivaista ihmiseen itseensä, muuttuakseen 'mieheksi' ja jakaakseen ihmisen. Uusi kapeatunut tiedonkäsitys, jota jo ennen Descartesia edusti **Baconin** "selvä ja rationaalinen ajattelu", merkitsi tiedon esteiden raivaamista ja sitä tietä valtaa todellisuuteen. Tiedosta tuli "valkoisen miehen taakka", yhdistääkseni Baconia ja **Kiplingiä**, ja sitä alettiin jakaa laivoilla muualle.

Vaikka Lehtonen käsittelee tietoteorian syntyä erikseen, hän näkee subjektin ja objektin jakautuman pohjaavan kaikki muut kahtiajaot. Joskus syntyy suorastaan vaikutelma jostakin käsitteellisestä tosioleavasta, ikään kuin tämän jako — ja siis moderni subjekti — ei olisi syntynyt episteemisen murroksen vaikutuksena. Koska kyseisessä käsitteparissa liikutaan myös muita korkeammalla abstraktiotasolla, se sopii muiden vastakohtien analyysiin ja vaikuttaa niitä loogisesti edeltävältä.

Estetiikka oli unohtua. Tietoteoreettinen ajattelu esitetäänkin sen historiallisena ja käsitteellisenä ehtona. Se luo subjektin, joka kykenee tutkimaan omaa rakentumistaan, ottamaan rationaaliseen tarkasteluun myös aistimellisuutensa — ne 'toissijaiset' ominaisuudet, joiden ei ajateltu kuuluvan olioihin itseensä vaan subjektin tietoisuuteen. Laskiessaan estetiikan perustaa 1700-luvun puolivälissä Baumgarten määrit-

telikin "tiedetyt oliot" logiikan ilmentämän "korkeamman kyvyn" kohteiksi, kun taas estetiikassa piti "alemmman kyvyn" avulla tiedettävän "havaittuja olioita". "Logiikan sisaren" tehtäväksi jäi saattaa elämän koreus järjen piiriin.

*

Tutkittuaan näiden perusjakojen muotoutumista luvussa "Kykkoon synty" Lehtonen siirtyi otsikolla "Kykkoon ja hänen patsaansa" analysoimaan Wordsworthin ja Coleridgen kokoelman *Lyrical Ballads* esipuheen eri versioita ja Coleridgen elämäkertaa *Biographia Literaria*. Tekstit ovat vaikuttaneet keskeisesti modernin kirjallisuuskäsityksen syntyyn. Mielenkiintoisella tavalla niistä näytetään muutos, jossa esipuheen ensimmäisen version "radikaali holistinen ohjelma" väistyy myöhempien "konservatiivisten ja dualististen" painotusten tieltä.

Ohjelmallisena pyrkimyksenä oli aluksi ajattelun ja tunteen ykseys; luonnollinen tunteminen ja luonnon kieli asetettiin vastakohtaksi sivilisaation tuottamalle keinotekoiselle kiihotukselle. Irtautuminen moderneista dualismeista ei kuitenkaan lopulta onnistu, ja Lehtonen tasoiittaa luopumiselle tietä jo ensimmäisen version ristiriitaisuuksista. Wordsworth antaa runomitalle siviloivan tehtävän, kun se estää liikutusta menemästä "yli sopivien rajojensa". Ja vaikka "luonnon kieli" nähtiin yhteiseksi ja yhdistäväksi, sitä samalla pidettiin välineenä, joka läpinäkyvästi välittää puhtaan kokemuksen. Kirjoittajat eivät siis onnistuneet välttämään modernia käsitystä kielestä representaation välineenä, jolloin kielen oma sosiaalisuus tuli sivuutetuksi. Käsitys merkityksestä sai autoritaarisia sävyjä: lukijan tuli alistua tekijän intentionille, ja sekä tekijä että lukija alistuivat mielellään runomitan välittämälle traditiolle. Coleridgen myöhemmissä käsityksissä korostui sitten voimakkaasti esteettisesti kontemploiva "kartesiolainen subjekti", hierarkkinen kulttuurikäsitelmä ja kulttuuri julkisuudesta irronneena yksityisenä sfäärinä. Imaginaatiosta tuli "(maskuliinisen) itse-kultivoitumisen väline", ja kirjallisuus ja koko kulttuuri saivat ideaalisen, apraktisen luonteen. Tähän liittyikin, kuten Lehtonen toisaalla teesinomaisesti tiivistää, moderni ja kirjallisuustieteessä itsestäänselväksi muodostunut käsitys kirjallisuudesta kaunokirjallisuutena, joka "on muusta kirjoittamisesta laadullisesti eroavaa, yksilöllisten tekijöidensä havaintojen ja maailmankuvan, heidän subjektiveittinsa imaginatiivista ilmaisu".

Lehtonen seuraa sitten Coleridgen kulttuurikäsitelmän kanonisointumista **J.S. Millin** esseessä "On Coleridge"; ajattelutavan vaikutuksia 1900-luvulla tarkastellaan **Wellekin** ja **Warrenin** teoksesta *Kirjallisuus ja sen teoria*.

*

'Wellekin ja Warrenin' nähdään edusta-

van paradigmaattisesti edelleen vaikuttavaa kulttuuri- ja kirjallisuuskäsitystä. Sitä vastaan asetetaan "Nomadin tulos" oman vuosisatamme mittaan voimistuneet kriittiset äänet. Kertomuksen loppu, ellei jopa uuden alku, on käsillä: "So let us not talk falsely now, the hour is getting late", **Bob Dylan** tarjoaa motoksi.

Modernin ylittävästä vastatraditiosta käsitellään ensin erikseen Mihail Bahtinia, Roland Barthesia ja Raymond Williamsia. Dialogisuus, tekstuaalisuus, materiaalsen ja symbolisen kietoutuminen kulttuurisissa käytännöissä olivat näkökulmia, joiden nähdään eri tavoin tuottaneen 'kulttuurintutkimuksen' alkuhistoriaa. Williamsia Lehtonen on tutkinut laajemminkin (*Kirjallisuuden kategoriasta kirjoittamisen käytäntöihin*, *Raymond Williamsin kulttuuriteoreettisesti pohjattu kirjallisuusteoria*, Tampereen yliopiston yleisen kirjallisuustieteen julkaisuja 22, Tampere 1989), ja tämän 'historiallinen merkitysoppi' on selvästi ollut keskeinen inspiraation lähde.

Kulttuurintutkimus on päästämässä meitä irti modernista. Se kytketään jälkitekolliseen ja postmoderniin maailmaan; se nähdään läheisessä yhteydessä feminismiin. Luku "Kulttuurintutkimus: kykkoonista nomadiin", joka lähes päättää esityksen, on hieman eri muodossa ilmestynyt tämän lehden ykkösnumerossa. Paitsi että se on kertomuksen pääte-piste, se osoittaa samalla tutkijan oman aseman — sen näkökulman, josta käsillä oleva kirja on kirjoitettu. Se on sitä "diskursiivista kamppailua", johon kirjoittaja haluaa tutkijanakin osallistua.

Modernisuuden kriisi on kulttuurintutkimuksen lähtökohta; tällainen tutkimus on siis modernistumisen kriittistä tutkimista. Jälkimoderneihin asetelmiin liittyen se kyseenalaistaa vakiintuneita jaotteluja, kuten korkea- ja massakulttuurin, akateemisen ja ei-akateemisen, eri tieteenalojen väliset erottelut. Erottelujen purkaminen ei kuitenkaan merkitse kuvitelmia omasta universaalitudesta; päinvastoin, kuten lainaus Stuart Hallilta osoittaa: "Me puhumme aina joltakin paikalta (...). Ei ole mitään yleispätevästi hallitsevaa totuutta, jota voisi lähestyä yleisellä tasolla ja joka antaisi takeet jonkin kulttuuriarvon ajattomuudesta." Sijoittuneisuus merkitsee "arbitraarista sulkeumaa", tilanteeseen kiinnittymistä — muuten ei voi olla politiikkaa (myöskään kulttuurin) "selviytymisen ohjelmalla". Ulkopuolelle asettuminen sulkisi autoritaarisesti koko yrityksen. Niinpä Mikko Lehtonen määrittelee kulttuurintutkijan *nomadiksi*, joka on jättänyt modernin *kykkoonin* tuijottamaan patsaitaan ja liikkuu itse, sijoittuneisuudestaan tietoisena, samalla alueella jota tutkii.

*

Kirja siis sisältää sekä kriittisen historiallisen käsitteanalyysin että vanhasta (modernista) irtautuvien strategioiden esittelyä; siitä näkyy myös tutkijan itsensä sijoittuminen näihin yhteyksiin.

Donna Harawayn termein tavoitteena on uusi rationaalisuus ja uusi objektiivisuus, jossa subjekti ei etsi omaa identiteettiään vaan osittaista yhteyttä toisiin.

Tutkimuksella on kertomuksen muoto, kuten tekijä huomauttaa. Kertomuksen perusasetelma on kuvattu nelikenttään, jossa tietävänä subjektina ja tiedettynä objektina ovat modernissa (kartesiolaisen perspektivismin) vaiheessa syklooppi ja sen katseen jäykistämä kohde, patsas. Haastajakategorioina ovat sitten nomadi ja kojootti. Kojootti on hopien ja navajoiden tarustossa petkuttaja, joka voi näyttäytyä eri hahmoissa. Nomadi, toisin kuin syklooppi, voi saada käsityksen sellaisestakin kohteesta. Kojootti on jälkioderni maailma, joka edellyttää uudenlaista tutkijaa.

Lehtonen tähdentää, että kertomus on kesken, koska haastajat ovat vielä alkyneessä. Kertomuksen yleinen muoto on kuitenkin varsin suoralinjainen, ja se on analyysin kannalta ongelmallista. Kirjoittaja ennakoit näitä ongelmia toteamalla, kovin aseistariisuvasti, että koska hän tietää toimineensa tiettyjen lähtökohtien ja asettamusten varassa, hän myös tietää esityksensä kertomusluonteen. Kertomus luo yhden mahdollisen järjestyksen aineistoon; lukijaa kehoitetaan myös tarkkaamaan yleistyksen astetta ja abstraktioiden tasoa. Monien tärkeiden seikkojen huomauteetaan jäävän välttämättä esityksen ulkopuolelle, myös sellaisten joita ei voi kuvata modernien kahtiajakojen avulla. Kirjoittaja siis näyttää perustelevan kertomuksen tiukkaa aktanttirakennetta määrittelemällä sen jälkioderniin tyyliin 'pieneksi kertomukseksi', joka on selvillä konstruktioolunteeestaan eikä pyri totalisoimaan.

Pulma on siinä, että asia kuitenkin on niin mahdottoman iso. Kertomuskaan ei voi olla olematta, vaikka muuta väitetäisiin. 'Sijoittuneen' tutkijan suhde kieleen ja reaali maailmaan estää myös vetoamisen äärimmäiseen konstruktivismiin. Vaikuttaa ehkä halvalta sanoa, että vastustetut dualistiset rakenteet toistuvat modernin ja sen kulttuurintutkimuksellisten vaihtoehtojen vastakohdassa — onhan itse näiden vaihtoehtojen rakenne kuitenkin toinen. Kirjan nimessäkin ei ole vastakkain kahta subjektikategoriaa, vaan moderni subjekti (syklooppi) ja jälkioderni objekti (kojootti). Nomadi ilmaantuu tähän kohtaukseen; se osallistuu kojoottiin uudella tavalla 'objektiivisesti' eikä objektiivoi sitä etäännyttävästi kuten syklooppi patsaan.

Tästä huolimatta argumentointi modernia vastaan on dualistisesti yksinkertaistavaa. Tällöin ei kysyt, olisiko modernien ja siitä irtautuvien kategorioiden välilläkin sellaista limittymistä, jota tässä esityksessä nähdään vain jälkiodernien 'haastajakategorioiden' suhteessa. On kuitenkin aiheellista kysyä, onko reagointi modernia vastaan kenties jollakin tavalla konstitutiivisessa suhteessa itse moderniin — eli olisiko Mikko Lehtonen haaste modernille jollakin tavalla itsekin moderni. Yleisemmin tämä tarkoittaa kysymystä, onko

modernin ja postmodernin suhdetta luonnehdittava murrokseksi vaiko katkokseksi, ja millä tavoin. Tätä ratkaisevaa kysymystä Lehtonen ei käsittele (se että muutoksen todetaan olevan kesken, on eri asia); sen sijaan hän implikoi katkoksen määrittelemällä koko modernin diskurssin syklooppiseksi.

Kirjoittaja huomauttaa, että tutkimuksen pääpaino on modernisuudessa historiallisen periodisoinnin kategoriana ja tietynlaisena yhteiskunnallisena kokemuksena — puheena olevat dualismit tiivistävät historiallista kokemusta ja auttavat luonnehtimaan aikakautta. Vähemmälle huomiolle, kuten myös todetaan, jää moderni *projekti*. Projekti liittyy aikaan, ja modernin aikakäsityksen suhdetta tutkittuihin käsitteisiin ei analysoida. Sen vuoksi modernin sisäisiä murroksia silotellaan. Kertomus modernin ja jälkiodernin vastakohdasta tulee liian skemaattiseksi, kun ei tuoda esiin ratkaisevaa eroa 1600-luvun rationalistisen subjektikäsitteen ja romantiikassa syntyvän 'syvän', *kokemuksellisen* subjektin välillä. Foucault näkee juuri jälkimmäisessä modernin ('ihmisen', osana uutta, vertikaalista ajan ja historian käsitystä) synnyin. 1600-luvun klassisen episteemin Foucault näkee tuottavan ilmiöiden horisontaalista taulukointia, jossa modernia subjektia nimenomaan ei näy. Foucault'n esittämä katkos yksinkertaistaa omalla tavallaan — on outoa kieltäytyä nimeämästä rationaalisen subjektin syntyä modernin aikakauden tapahtumaksi. Tämä subjekti on kuitenkin vain tiedon varmuuden periaate; kokemuksellinen subjekti on hyvin erilainen olio, moderni sekä. (Voi miettiä, kuinka **Hegelin** ajatus kypsän persoonan alistumisesta auktoriteetille on yritys näitä nämä kaksi.)

On myös oireellista, että Hegeliä ei käsitellä, kuten ei muutenkaan *välittymisen* kategorialla, joka kuitenkin tärkeällä tavalla luonnehtii modernia. Tutkimus korostaa modernin ajattelun transsendentaalista ja analyttistä puolta (**Kant**) synteettisen kustannuksella. *Vermittlung* ja *Aufhebung* ovat nostattaneet paljon vitsejä ja vihaisuutta, mutta modernin diskurssissa ne nimenomaan saattavat liikkeeseen ne kahtiajaot, joiden ehdottoman jäykkyyden ja staattisuuden samaisessa (tai ehkä ei lopulta niinkään samaisessa) diskurssissa Lehtonen tahtoo osoittaa. Välittyminen tuo mukanaan ajallisen dialektiikan; sikäli kuin marxismi on aineksena kulttuurintutkimuksessa (mitä marxismille siinä tapahtuu, on toinen juttu), tämä sanattomuus on yllättävä. Vaikka kantilaisin kategorioiden saadaan aina aikaan parempi polemiikki, yliannos polemiikkia ei ole analyysille hyväksi.

Modernin projektiin tai valistuksen dialektiikkaan liittyvät kysymykset torjutaan silloinkin, kun ne esiintyvät omassa tekstissä. Tämä näkyy erityisen selvästi **Marx&Engels** -sitaatin käsitteilyssä sivulla 19. Puheena ovat kapitalismiin liittyvät mullistukset tuotannossa, jotka saavat aikaan traditionaalisten

arvojen liestymistä, kaiken "säätyperäisen ja pysyvän" katoamisen. Sen vaikutuksesta ihmisten on lopulta pakko tarkastella "keskinäisiä suhteitaan avoimin silmin". Lehtonen ei kiinnitä huomiota siihen, että kirjoittajat näkevät tässä muutoksessa myös (tietenkin risiirittäisiä) demystifioivia vaikutuksia; sen sijaan modernin "purkava ja hajottava työ" de-dialektisoidaan "jakautumiin ja halkeamiin", staattisiin dualismeihin, jotka eivät voi olla muuta kuin mystifioivia. Sen vuoksi huomio ohjautuu pois myös siitä kirjoittajien korostamasta modernisaation kaksinaisuudesta, jonka toinen puoli on ihmisen kaikinpuolisten kykyjen ja mahdollisuuksien kehittymistä edistävän prosessin avautuminen, toinen taas prosessin kapitalistisen luonteen tuottama, ihmisten mahdollisuuksia tyypistävä tavaramuotoistuminen. Tämä on tietenkin kulttuurintutkimuksen moderni sauma.

Keith Tester on kirjassaan *The life and times of post-modernity* (1993) kuvannut rajojen ja avoimuuden, reifikaation ja reflektion, varmuuden ja tiedon(!) dialektiikkaa modernissa. Tähän tarkoitukseen siitä voi johtaa ajatuksen binaarisen vastakohdan ja differenssin eroa. Lehtonen, ainakin modernia analysoidessaan, samastaa ne: erot ovat dualistisia. Tämä on kuitenkin vain yksi aspekti modernista. Välytyskategorioiden ja ennen kaikkea modernin epävarmuuden ja *reflektion* huomiotta jättäminen tekee näkymättömiksi ne muutokset, joissa binaarioppositiot modernin itsensä kulussa ongelmallistuvat ja purkautuvat. Syklooppi ja nomadi ovat osa modernia rajan ja avoimien mahdollisuuksien dialektiikkaa, tässä tapauksessa jälkioderniksi nimetyssä kontekstissa.

Purkautuminen voi saada monenlaisia muotoja, myös jälkiodernissa. Modernisuuden kaksijakoisen tarkastelun vuoksi tämäkin yhtenäistyy oudosti, lähes samastuu kulttuurintutkimuksen näkökulmiin. Mutta esimerkiksi Raymond Williamsin kulttuurimateriaalismin ja barthesilaisen subjektin hajottamisen välillä on tavaton ero. Barthesin *Mythologies* on kulttuurintutkimuksen perusteoksia, ja Barthesia käsittelevässä luvussa on otettu esiin monia subjektin ja kieleen liittyviä asioita, jotka ovat myös kulttuurintutkimuksellisesti tärkeitä. Mutta kun Barthes puhuu subjektista, "joka on tyhjä ilmaisutapahtuman ulkopuolella" ja "riittää pitämään kielen kasassa" eli "ottamaan siitä kaiken irti" (216), niin tämä kielellisyys on hyvin etäällä sosiaalisesta kielestä. Se on varmasti kaukana myös Wordsworthin tavoittelemasta aidosti kokevan subjektin läpinäkyvästä ilmaisuvälineestä; mutta sosiaalisen kielen subjekti ei ole tyhjä ilmaisutapahtuman ulkopuolella, eikä Barthes anna puhtaan kielellisen aktin subjektin kohdata tätä lausuman persoonallista ja sosiaalista subjektia. Pitäytyminen vain ilmaisuaktin subjektin (subjektin vailla substanssia, oravaan ilmaan koverrettuun) on Barthesin sanoin astumista sivuun, kuten hän

sanoo, kielten sodasta, Kielen “päivänkirkasta mystiikkaa” (**Musil**). Se on erityinen jälkimoderni muoto siitä kulttuurin tekstuaalisuudesta, jonka hajakeskiisyys siirtymineen ja korvauksineen vastustaa palauttamista muihin rakenteisiin. Vaikka kulttuurintutkimus voi yrittää tarkastella tekstuaalista toimintaa *myös* representaationa (vrt. Hall-sitaatti, 238), subjekti ilmaisuaktin efektinä vetää itsensä pois sellaisesta yhteydestä.

Tämä oli Lehtosen omasta tekstistä nouseva esimerkki. Yleisesti: jos kulttuurintutkimus määrittellään hänen tapaansa jälkimoderniksi, se rajautuu irti monista jälkimodernin piirteistä, joihin sen suhde lienee yhtä poleeminen kuin modernin dualismeihin. Kulttuurintutkimus simulaationa? Jälkimodernin ambivalenssia ei myöskään kulttuurintutkimus voi välttää.

Vaikka minulla ei ole mitään kertomusmuotoa vastaan, siksikään että sitä ei voi välttää, se pitäisi mielestäni nähdä tutkimuksessa hieman kuin **Fredric**

Jamesonin ‘totaliteetti’, menetelmällisenä periaatteena, jonka esiin tulevia murtumia ei pidä sivuuttaa vaikka tietynlaisia aineistoa korostaisikin. Kertomuksen toteutumiseen olisi suhtauduttava varauksellisesti, sen varjoja ei saisi peittää.

Myös kulttuurintutkimus sijoittuisi toisin, jos panostettaisiin modernisuuden prosessinomaiseen aikakäsitykseen ja reflektiivisyyteen. Silloin se ei asetuisi kertaheitolla modernin ulkopuolelle, vaan heräisi kysymys sen suhteesta modernin eri aspekteihin ja myös — sen omassa kehityksessä — jälkimodernin eri muotoihin.

*

Mikko Lehtonen ei tutkimuksessaan tarkastele kirjallisuutta suhteessa johonkin valmiiseen kulttuuritaustaan ja sen muutoksiin. Hän selvittää keskeisin, vaikka rajallisin, valinnoin koko modernin kulttuurikäsitteellisen syntyä toisiinsa takertuvien käsitteellisten vastakohtai-

suuksien muodostumana. Samoissa puitteissa hän jäljittää modernia käsitystä kirjallisuudesta. Jos hän ei olisi häivyttänyt varjoja tämän keskeisen oivalluksen valoon, kertomuksesta olisi tullut moniulotteisempi ja todempi — esiin nostetun linjan katoamatta. Näin toteutettuna tutkimus linjaa näkyviin yhden olennaisen modernin aikakauden piirteen ja hahmottaa siitä poikkeavia jälkimoderneja, juuri tällä hetkellä muotoutuvia vaihtoehtoja.

Lehtosen työ tarjoaa tuiki tärkeän perspektiivin (*sic*) kulttuurin ja kirjallisuuden muutoksen ymmärtämiseen. Se virittää keskustelua kirjallisuudentutkimuksen institutionaalisesta asemasta ja luonteesta. Se on hyvä esimerkki siitä, kuinka nykyhetkisen kulttuurintutkimuksen intressistä voidaan tutkia historiaa. Se että se inspiroi myös kritiikkiin on varaus jatkokeskusteluun.

Erkki Vainikkala

Matti Itkonen

KOKEMUKSEN JÄLKI

Lectio praecursoria, Tampereen yliopisto 9.4. 1994.

Taustatapahtumat

Kun on yksin, etsii toista. Löytää jonkun, joka kirjoittaa seuraavan monologin:

MONOLOGI 1 (suhteen alku):

Tulenliekinä saavuit kerran; hurmaten, huumaten.

Tulit vierelleni, otit sydämeni, olin yksin sinun vain.

MONOLOGI 2 (suhteen päättyminen):

Tulenliekinä lähdit kerran - uuden luo, toisen luo.

Kylmä surunääni hiipi sinipääni, sävel tumma lohduton.

Jotenkin eteenpäin

Kuinka jatkaa, kuinka elää karrelle palaneena? Muisto on alituisesti läsnä: se liittyy menneen tähän hetkeen. On vaikea elää tässä ja nyt eikä takanapäin, itsen ulkopuolella. Ensimmäiseksi on selvitettävä kaksi asiaa:

1. Kuinka henkilökohtainen, juuri minulle ominainen muisto on mahdollinen sellaisesta taustasta, johon kuuluu lukematon joukko kaikkien muiden muistoja? Yksinkertaisesti: kuinka muisto on mahdollinen?

2. Kuinka nyt-hetken vaikutelma, sen jälki, irrotetaan nyt-hetkestä ja kuinka nyt-hetken jäljen elävä retentio — sen muistissa säilyminen — siirretään unohduksen maailmaan? Yksinkertaisesti: kuinka unohtaminen on mahdollista?

Menneen sokaiseman — tai harhauttaman — haparoivat askeleet johtavat erilaisiin toimintamalleihin. Todellisuuden tarkkailemiseen yhdestä näkökulmasta kerrallaan, nurkan pitämiseen koko seinänä.

Kaikki ovat yksi?

On kysyttävä itseltään: "Kuinka tämä varmojen kokemusten peräkkäisyys katkaistaan? Kuinka ongelmaa verrataan selvion taustaan?"

Ensinnäkään kuluva kokemusta ei pystytä yksinkertaisesti luokittelemaan tyypilliseen merkityskaavioon, joka yhdenmukaistaa perikuvien situationaalisesti relevantin tason. Tämän vuoksi esimerkiksi jollekulle ei saata riittää kasvin tunnistaminen sieneksi, mikäli hän odottaa poimivansa sen. Hänen kannaltaan ovat sivumerkitykset "maukas" tai "myrkyllinen" relevantteja. Toisaalta tämä joku voi taas kävelyllä ollessaan havaita sieniä — olematta kuitenkaan kiinnostunut "syötävän sienen" tai "myrkyllisen sienen" selvittämisestä. Aktuaalinen kokemus voi olla ristiriidassa perikuvan (relevanttina annetun) kanssa ilman situationaalisesti ehdollista motiivointia tämänkaltaiseen selvittämiseen. Kun sivuutetaan objekti, jota pidetään havainnossa automaattisesti sienenä, sen takaosa tulee välittömänä ilmeisyytenä näkökenttään.

Oletetaanpa nyt, että sienen takaosa ilmenee jonakin sellaisena, mitä ei kyetä sijoittamaan yhteenkään varhempaan esimerkkikokemukseen. Tällöin kokemuksen mekaaninen luokitus, joka on jo ilmennyt piintyneessä merkityskaaviossa, kohtaa opposition. Kokemuksen automaattinen virta keskeytyy. Tavallisesti ilmaistuna: kokemuksen merkityksellisin elementti on todellakin se, mikä on tietoisuuden välittömässä "todistusaineistossa". Kokemuksessa on kuitenkin mukana myös tietoisuuden asteita, etäisempien vaiheiden ennakoimista. Nämä vaiheet ovat jollakin tavoin (määrältään vaihtelevasti) omien perikuvien determinoimia.

Näitä välittömästi selviä aspekteja ei kuitenkaan anneta samanaikaisesti (välittömässä) havainnossa. Esikuvallinen takaosa appresentoituu — eli nähdään välittömästi ilmenevän aspektin kautta (havaittavan aspektiin kuuluvana) — esimerkiksi sienen etuosan välittömänä. Nyt muodollisesti appresentoitunut aspekti voi itsessään tulla ilmeiseksi (selväksi) kokemuksen tulevassa virrassa. Mutta se saattaa ilmetä päinvastaisesti nyt muistettuun appresentaatioon verrattuna; eli se voi olla ristiriitainen odotuksen ennakoitujen vaiheiden (mikäli

se ylipäättään aktuaalistuu) kanssa. Mikäli objektin appresentoituneet aspektit (eli tietoisuuden ennakoituvat vaiheet) — itsemuistamiseen tullessaan — ovat yhteen sopimattomia varheman kokemuksen kanssa, kokemuksen automaattisen olemuksen voidaan sanoa "räjähtävän".

Kaikki tähän saakka selvionä pidetty asetetaan nyt kyseenalaiseksi. Elämisa maailman todellisuus vaatii aiemmin mainitulta joltakulta kokemuksen uudelleenselvitystä ja automaattisuuden ketjun etenemisen katkaisemista.

Koska nurkka ei selvästikään ole koko seinä, on syytä muuttaa ajattelutapaa. Ehkä onkin olennaista kääntää katseen, eikä vain alinoma tarkkailla muita.

Minän tiedote minulle

Olisikohan syytä palauttaa mieleen ajatuksen ja elämän välinen ristiveto. Ajatus kohdistuu spatio-temporaalisen maailman objekteihin; elämä taas on yhteydessä kestoön. Ristiveto näiden kahden (ajatuksen ja elämän) välillä johtuu kokemuksen merkityksellisyden olemuksesta. On harhaan johtavaa sanoa, että kokemuksilla on merkitys. Merkitys ei ole kokemuksessa. Merkityksellisiä ovat pikemminkin ne kokemukset, jotka on ymmärretty reflektiivisesti. Merkitys on tapa, jolla kukin minä tarkastelee kokemustaan. Merkitys on minän asennoitumisessa tietoisuutensa virran siihen osaan, joka on jo mennyt - asennoitumisessa (jo) kuluneeseen kestoonsa.

Yksi liekki poltti, ehkäpä toinenkin. Ei kannata kuitenkaan palaa jo ennen syttymistä. Ei lähteä ennen saapumista: vastauksen kuulee vasta koputuksen jälkeen.

Jäsentymisen alkua

Yksikään ns. ulkoinen havainto ei ole välittömästi ilmeinen, mutta tässäkin on varottava sekoittamasta sisäisen havainnon ja (todellisesti) ulkoisen havainnon kohteita toisiinsa. Tällainen sekoittaminen tehtäisiin, mikäli värien ja äänien fenomenaalisen olemassaolon uskottaisiin liittyvän ulkoiseen havaintoon. Fenomenaalinen olemassaolo merkitsee itse asiassa ainoastaan eksistenssiä; havaittavissa olevaa eksistenssiä sellaisenaan, mikä konstituoisi osan sisäistä havaintoa.

Mielihyvä ja murhe on joskus haluttu luokitella aistikkvaliteeteiksi. Mikäli mielihyvän ja murheen aktuaalinen olemassaolo tunnistettaisiin välittömän varmasti, se merkitsisi suoraan ilmeisen ulkoisen asiantilan konstituoitumista. Asia ei kuitenkaan ole tällä tavoin. Mikäli joku sanoisi havaitsevansa murheen tai mielihyvän tunteen osassa kehoaan, hän syyllistyisi sekoittamiseen, jonka Descartes kuvasi varsin hyvin. On tietysti totta, että aistikkvaliteetti ilmenee, mutta mielihyvän tai mielipahan tunne ei ole aisti-ilmio. Se on mieluumminkin jotakin, mikä on yhteydessä samuuden ilmenemiseen — eli tunteen aktiin, joka on kohdistettu samuuteen (so. varhempaan tuntemukseen). Tämä samuus merkitsee kärsimystä, passiota. Tunteminen itsessään on objekti.

Kohti tulenliekkiyttä

Ulkoisen havainnon aktilla ei itse asiassa olekaan (välttämättä) ulkoista aistiperustaa. Prosessi, jonka avulla avulla yksilö A tietää, kuinka tulenliekkiyksilö B toimii juuri näissä oloissa, viittaa tiettyihin kokemuksen herättämiin modifikaatioihin, muutoksiin, tulenliekkiyksilössä B. Modifikaatiot ilmenevät ensin tulenliekkiyksilössä B, sitten ne herättävät vastaavanlaisen sarjan muutoksia yksilössä A. Siis: tästä seuraisi, että yksilön A valtaisi tunne, joka olisi verrattavissa tulenliekkiyksilössä B virinneeseen tunteeseen. Oikeastaan: yksilön A sisäinen havainto itsessään on välittömästi kykenevä ymmärtämään tulenliekkiyksilön B kokemuksen. Nämä kausaaliset prosessit kelpaavat määritelmiksi ainoastaan silloin — jos silloinkaan —, kun kyseinen akti tapahtuu. Tämän jälkeen yksilön A on taas pystyttävä valitsemaan oma määrätty sisältönsä seuraavan tulenliekkiyksilön (järjestyksessään C) sisäisten havaintojen mahdollisesta toiminta-alasta.

Yksilön A on kyettävä löytämään tulenliekkiyksilö B kaikista tulevista tulenliekkiyksilöistä. Hän turvautuu jo historian hämärästä periytyvään auervaarayksilötyteen.

Kaikkivoipa auervaarayksilöys

Tietty yksilö A voi pitää itseään totaliteettina ainoastaan ollessaan ajattelematon. Tämä ei merkitse sitä, että yksilö A pettäisi itseään tai ajattelisi huonosti tai järjettömästi. Yksilö A ei vain ajattele.

On tietysti luonnollista nähdä yksilöiden vapaus tai väkivaltaisuus. Meistä ajattelevista — siis auervaarattomista — yksilöistä tämä vapaus näyttää olevan osoituksena auervaaroista, jotka sekoittavat oman ainutkertaisuutensa totaliteettiin. Meillä on tietoa totaliteetista ja olemisestamme jokaisen uniikin yksilön osana. Meillä on myös tietoa tämän totaliteetin etsimisestä, jolla pyritään löytämään merkitys väkivallan spontaaniudelle.

Tämä sekoittuminen yksilöissä ei ole ajatus vaan elämä. Yksilö A, jolla on elämä totaliteetissa, on olemassa totaliteettina. Tällainen yksilö elää ikään kuin se (itse) olisi olemassaolon keskus ja alkulähde. Ikään kuin se (itse) vetäisi luokseen kaiken siitä läsnä olevasta hetkestä, jossa se kaikkesta huolimatta ”pannaan kokoon” tai luodaan.

Yksilölle A voimat, jotka kulkevat sen läpi, ovat jo ennalta oletettuja voimia. Yksilö A kokee nämä voimat jo integroituna omiin tarpeisiinsa ja nautintoihinsa. Se minkä ajatteleva yksilö ymmärtää ulkopuolisuudeksi, vaatii (auervaarasta) työtä ja ottamista; elävän yksilön sinänsä kokemista omaisuudeksi, samaa olemusta olevaksi ja vitaaliseksi välikappaleeksi. Yksilö A suhtautuu muihin yksilöihin kuin ruokaan: tällöin jokainen nautinto on nauttimista jostakin. Nauttimista jostakin, jonka itsenäisyys on otettu pois. Yksilö A näkee vain olentoja — samankaltaistettuja olentoja —, jotka rinnastuvat ravinteisiin.

Yksilö A tekee muille saman, mitä hänelle itselleen on tehty. Olisi aika oppia ymmärtämään käsitepari yhden moni: pinta sama, sisin eri. Yksilö A on tutustuttava laadulliseen sisälönanalysiin.

Oppitunti 1

”Hurmaava huumaava tulenliekki.” Sanonta merkitsee sitä, että kahdella tulenliekillä on ilmenemisessään intuitiivinen ykseys. Näitä tulenliekkejä ei kuitenkaan ole kokonaan samastettu, vaan ne on samastettu ainoastaan kohteena. Jonkin hurmaavan on mahdollista pysyä samaisena hurmaavana tulenliekkinä olematta enää huumaava. Ei kuitenkaan ilman substanssin, olemuksen, yhtämittaista olemassaoloa, mikä tässä merkitsisi (tämäisen) huumaavan tulenliekin substanssia. Eksistenssi vaatii substanssia; jotta jokin olisi olemassa, sillä täytyy olla substanssi. Takaisin aiheeseen: molempien (hurmaavan tulenliekin ja huumaavan tulenliekin) substanssi on tässä tapauksessa ymmärretty täysin identtiseksi. Hurmaava tulenliekki ja huumaava samastetaan ainoastaan substanssina; niitä ei kuitenkaan ymmärretä kokonaan identtisinä toisilleen. Hurmaavaa tulenliekkiä ei myöskään ajatella täysin identtisenä hurmaavan tulenliekin substanssin kanssa.

Asia kaippaa konkreettistamista, jotakin tarttumapintaa. Yksilön A on käännettävä katseensa entistä enemmän itseensä, sisäänpäin. On tarkasteltava omaa asennoitumistaan. Apuun saapuu islantilainen shamaani.

Loveen lankeaminen 1

Shamaanin kommentti: ”Millään myöhemmällä hyvästijättöillä elämässä ei ole samaa tyhjyyden avaruutta ympärillään, samaa viimeisen ja lopullisen leimaa — kuin ensimmäisellä. Ja samassa määrin kuin ensimmäinen rakkaus on ainoa todellinen ja kaikki myöhemmät rakastumiset vain toisintoja ja heijastuksia, on jokainen myöhempi hyvästijättö vain ensimmäisen runollinen toisinto. Ensimmäinen hyvästijättö on ainoa, mitä ihminen tuntee kokiessaan viimeisen.”

Alussa ei ollut mitään: tyhjää ei voi kaivata. Sitten kokemus jättää sisään jäljen: syntyy kaipaus. Voi etsiä, jos on kadottanut. Maailmasta on tullut henkilökohtainen: syntyy myös omistamisen halu. Tästä eteenpäin varovasti.

Tarvitaan savolais-keskisuomalais-antihämäläisen shamaanin neuvoa.

Synteesi: oppitunti 2 ja loveen lankeaminen 2

Tuoreen asemesta voi käyttää sanaa veres. Puhutaan uutisleivästä: sen maun tuntee, mutta aina se kuitenkin yllättää. Kokemuksen sisältöä ei voi omistaa. Toukokuunkin sade tuoksuu joka kerta uudelta keväältä, yllättävältä odottamatomalta. Maailma tulee, ei sitä voi hallita eikä omistaa. Asioiden täytyy antaa olla uusia: on haukattava verestä Gelassenheit-leipää.

Kun olin nuori,
poimin tähden.
Koska se oli kirkkain
ja kaukaisin.
Käden ulottumattomissa
jossakin tuolla
näkyvissä kuitenkin.
Tämä taisi olla eilen
tai ehkä viime vuonna.
Ei sillä ole väliä.
Enää,
koska taivas on täynnä tähtiä
enkä ylety kaikkiin.
Kirkas on se,
josta minut on tehty.
Silmät kuin helmet:
näen niillä, mitä haluan.
Pidän varani
ja lakkaan haluamasta.
Uusi jää tulemisen tilaan
enkä minä
valmistu koskaan:
olen aina verekseltäni

Iltanuotiolla

Olen puhunut jostakin sanomatta kuitenkaan varsinaista asiaani. Olen ollut vihjeellinen: sanonut jotakin ja vaiennut samasta jostakin.

Joku voi ihmetellä, mitä tekemistä puheellani on tarkasteltavana olevan väitöskirjani kanssa. Vastaan: metodi syntyy tutkittavasta ilmiöstä. Niin nytkin.

Väitöskirjani on *lectus pre-maturus*: ei liian varhain kypsä vaan ei vielä kypsä. Kypsyys tuli myöhemmin, kun paikka ja ihmiset olivat oikeita. Olette siis juuri kuulleet *lectus maturuksen*.

Kirjallisuus

- Brentano, Franz: *Psychology from an Empirical Standpoint*. (1874.) Transl. by Antos C. Rancurello, D. B. Terell and Lind L. McAlister. Routledge & Kegan Paul, London 1973.
- Brentano, Franz: *Sensory and Noetic Consciousness*. Psychology from an Empirical Standpoint III. (1929.) Transl. by Margarete Schättele and Linda McAlister. Routledge & Kegan Paul, London 1981.
- Laxness, Halldór: *Salka Valka*. (1931.) Ruotsinkielisestä käännöksestä suom. Kristiina Kivivuori. Otava, Keuruu 1977.
- Levinas, Emmanuel: *Collected Philosophical Papers*. Transl. by Alphonso Lingis. *Phaenomenologica* 100. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987.
- Mishara, Aaron Leonard: *Phenomenology and the unconscious — the problem of the unconscious in the phenomenological and existential traditions: E. Husserl, V. von Weizsäcker and L. Binswanger*. UMI, Ann Arbor 1991.
- Scheler, Max: *The Nature of Sympathy*. (1913.) Transl. from the German by Peter Heath. Routledge & Kegan Paul, London 1979.
- Schutz, Alfred: *The Phenomenology of the Social World*. (1932.) Fifth Printing. Transl. by George Walsh and Frederick Lehnert. Northwestern University Press, Evanston 1984.
- Schutz, Alfred & Thomas Luckmann: *The Structures of the Life-World*. Transl. by Richard M. Zaner and H. Engelhardt, Jr. Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Tulenliekki: Tango. Säveltänyt ja sanoittanut Toivo Kärki. 1961.

KIRJOITTAJAT

Aki Huhtinen, FM, Tampere.
Matti Itkonen, FT, äidinkielen opettaja, Tampereen sosiaalialan oppilaitos.
Kimmo Jylhämö, fil. yo, Tampere.
Päivi Kosonen, FM, assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Reijo Kupiainen, FM, Tampere.
Marjo Kylmänen, FM, vs. assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Mikko Lahtinen, YTL, fil. yo, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Arto Laitinen, yht. yo, Jyväskylä.
Kirsti Määttänen, PsL, tutkija, Psykologian laitos, Joensuun yliopisto.
Risto Niemi-Pynttari, tuntiopettaja, Kirjallisuuden laitos, Jyväskylän yliopisto.
Friedrich Nietzsche (katso sivu 58)
Jukka Paastela, YTT, apulaisprofessori, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Sami Pihlström, FL, tutkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Päivi Rantanen, FM, tutkimusapulainen, Suomen Akatemia, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Jonathan Rée, teacher of philisophy, Middlesex University.
Mika Saavalainen, fil. yo, Helsinki.
Mika Saranpää, FM, Tampere.
M.G. Soikkeli, FL, assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Juha Suoranta, KL, yliassistentti, Kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto.
Tuukka Tomperi, fil. yo, Tampere.
Jarkko S. Tuusvuori, FL, Helsinki.
Erkki Vainikkala, FL, tutkija, Nykyykulttuurin tutkimusyksikkö, Jyväskylän yliopisto.
Petri Ylikoski, VTM, Käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, käännösartikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle ja niihin liitetään erilliselle kansilehdelle kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdolliset faxnumerot ja sähköpostiosoitteet. Kirjoituksiin pyydetään liittämään myös lyhyet kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-palstalla.

Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5") ja kolmena paperikopiona. Kirjoitukset voi lähettää Macintosh tai MS-DOS -formaattissa. Samalla on ilmoitettava, mitä ohjelmaa on käytetty (mieluiten Word) ja missä muodossa dokumentti on tallennettu. Mikäli mahdollista, dokumentti tulisi tallentaa muutamassa eri muodossa. Tekstiä ei muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia, yms.) ja korostukset tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnissa on suosittava lyhyitä ja ytimekkäitä otsikoita.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli

ne ovat välttämättömiä) numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviitteisiin merkitään kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkeliin loppuun otsikolla Kirjallisuus. Lähdeluettelo laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Merleau-Ponty, Maurice: *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitatessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen nimi, teoksen toimittajan nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Alich, Rainer: *Heideggers Rektoratsrede im Kontext*. Teoksessa: W.F. Haug (toim.) *Deutsche Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitatessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi

ja etunimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Finelli, Roberto: *La libertà e uguaglianza e differenza*. *Critica marxista* n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista sovitaan etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirja-arvostelut otsikoidaan lyhyesti. Arvosteltavista kirjoista on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etunimi ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi, sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe*, kirjoituksia 90-luvun Suomesta. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?* (*Qu'est-ce que la philosophie*, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta.

KALENTERI

Kalenteri-palstalla voi tiedottaa filosofi-
sista, tieteellisistä ja kulttuurielämään
liittyvistä tulevista tapahtumista, semi-
naareista, vierailuista tms. Tiedot voi
tapahtumista lähettää osoitteeseen niin
& näin, Kalenteri, PL 730, 33101
Tampere tai sähköpostiosoitteeseen
sufi@uta.fi

Tässä muutamia tulevia tapahtumia:

Fenomenologia Suomessa

Suomen fenomenologinen instituutti
(SUFU) järjestää 5.12. 1994 seminaarin
suomalaisesta fenomenologiasta. Alusta-
jina suomalaisen fenomenologian uran-
uurtajat Sven Krohn, Martti Siirala,
Lauri Rauhala ja Lauri Olavi Routila.
Tilaisuus järjestetään Tampere-talon
kabinetissa 200 kello 13.15 alkaen.
Katso tarkemmat tiedot ilmoituksesta
sivulta 65.

Tahto-kollokvio

Suomen filosofinen yhdistys (SFY) järjes-
tää Tampereella 12.-13.1. 1995 perinteisen
filosofikollokvion. Tällä kertaa teema-
na on Tahto. Kollokvio pidetään Tampe-
reen yliopiston päärakennuksen salissa
AI. Tarkempi ohjelma tiedossa myöhem-
min. Vapaa pääsy. Kaikki kiinnostuneet
tervetuloa! Lisätietoja antaa Ilpo Halo-
nen, puh. 90-191 7628 tai Tere Vadén,
e-mail fiteva@uta.fi.

Sukupuoli-seminaari

Suomen fenomenologinen instituutti
järjestää 27.1. 1995 sukupuoli-semi-
naarin, jonka aiheena on naiseuden ja
mieheyden "syvin olemus". Seminaa-
rissa pohditaan mm. sukupuolen käsi-
tettä, ruumiillisuutta, naiseutta ja
mieheyttä... Paikka ja ohjelma ovat vielä
avoinna, mutta tarkempia tietoja saat
Marjo Kylmäselältä puh. (931) 215 6277,
sähköposti tlmaky@uta.fi tai Kimmo
Jylhämöltä puh. (931) 223 7444. Mikäli
olet kiinnostunut alustamaan aiheesta,
lähetä tiivistelmä 15.12. mennessä osoit-
teeseen SUFI, PL 730, 33101 Tampere.

"Paradigms of Philosophizing"

*Second International Conference on
Philosophy and Culture
St. Petersburg, Russia
August 10-15, 1995*

Call for Papers

Organizer: The Philosophical and Cultu-
ral Research Centre "EIDOS" & Philo-
sophy Department of St. Petersburg Uni-
versity

Co-organizers: The World Institute for
Advanced Phenomenological Research
and Learning & The Institute for Peace
and Global Responsibility (University of
London)

The preliminary range of problems and
topics is as follows:

The Classical and the "Non-classical in
Philosophy

The Art of Thought and the Controver-
sies of Logocentrism

The Ontological and Existential Tenden-
cies of Philosophy: Western, Russian
and Oriental Traditions

Phenomenology and Hermeneutics;
Sources and Prospects

Philosophical and Religious Experience:
the Limits of its Potential Unity (Dedi-
cated to the memory of Lev Shestov)

Metaphilosophy or Free Meditation? An
Examination of the Future of Philo-
sophy: Text and Life

Philosophy as Art & Art as Philosophy
The Postmodern Conditions and the
Conditions for Metaphysics: Life,
Language, Knowledge, Text and Onto-
logy

Papers are welcome on all these and
other connected subjects. The languages
of the Conference will be English and
Russian with simultaneous translation.

Send papers (for 30 minute presentation)
or abstracts (2-3 pp.), proposals for
Special Sessions or inquiries to: Liubava
Moreva, Director, Philosophical and
Cultural Research Centre "EIDOS",
Universitetskaya nab., 5, room 16,
St.Petersburg 199034, RUSSIA.
Tel: 812 218 4124 (days); 812 237 0828
(evenings). FAX: 812 218 4172.

Paper proposals should be received by
December 31, 1994. Accepted and
invited papers will be published in
Conference Volume.

Tentative speakers include: Paul Ricœur
(France), Jean-François Lyotard (France),
Peter McCormick (Canada), Anna-
Teresa Tymieniecka (USA), Norman
Bryson (USA), Jos de Mul (Holland), Paul
Crowther (Scotland), Sören Stenlund
(Sweden), Nicolas Davey (UK), Vladislav
Todorov (Bulgaria), Ales Erjavec (Slo-
venia), Bernard Waldenfels (Germany)

Fragmentti VI

On puhuttava ja ajateltava oleminen.
Oleminen on, ei-mikään ei ole:
mietä näitä!
— minä käsken ja käyn esteeksi tiellesi.

Mutta helposti en laske sinua sillekään tielle,
jolla hapuilevat tietämättömät,
kaksipäiset kuolevaiset.
Sydämiensä avuttomuus ohjaa
harhailevaa ymmärrystä.
He kulkevat kuin kuuromykkä sokea,
hämmentynyt.
He eivät osaa päättää,
onko syntyminen
ja oleminen
sama,
kääntyvätkö kaiken polut takaisin.

Fragmentti XIII

Asettakoon Eroksen Jumalista ensimmäiseksi...

Parmenides

Antiikin kreikkalaiset olivat tarkkoja tyylistään. Myös filosofiassa. Tätä todistaa heidän moninainen tapansa kirjoittaa filosofisesti: Parmenideen 'eepinen runoelma', Herakleitoksen 'fragmentit', Platonin 'dialogit', Isokrateen 'puheet', Aristoteleen 'tutkielmat'. Monet muodot ja monet maut paljastivat filosofian olemusta omalla tavallaan.

Parmenides eli 500- ja 400 -lukujen vaihteessa eaa. Hän oli kotoisin Eleasta ja hänen nimeensä liitetään elealaisuutena tunnettu filosofinen koulukunta. Erityistä tämän koulukunnan filosofoinnissa oli olemisen kysymyksen esiin nostaminen.

Ylle on suomennettu kaksi osaa vain fragmentteina säilyneestä Parmenideen runoelmasta, joka käsittelee asioiden olemista, *περι φυσικῆς*. Tekstissä looginen pohdinta yhtyy runoelman muotoon: puhujana on Jumalatar, Hesiodokselta lainattuun tapaan ja alkukielisen tekstin mitta kulkee heksametrissä.

Parmenides edustaa filosofian historiassa 'hyvän maun logiikkaa'. Hänen teksteisään poliittinen ja moraalinen käyvät rinnan logiikan kanssa. Käsitteellinen työ ei erottaudu kulttuurin ja yhteisön pyrinnoista.

Olemisen käsitteiden pohtiminen oli kasvatuksellinen tehtävä antiikin kreikkalaisille filosofeille. Kirjoittamisen tapa oli etiikan kysymys. Suhteessa tähän lukijan on rakennettava lukemisensa moraalit ja kamppailtava siitä omalla nimellään. Viitteet historiaan eivät sinällään todista mitään. Maku on valittava.

Mika Saranpää