

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

1
-
9
5

KANT JA MUISTI
SOFIAN MAAILMA
BERTRAND RUSSELLIN HAASTE
RAKKAUTTA LUKIOISSA
HEGELIN OIKEUSFILOSOFIA
TUTKIJAT JA SUOMEN HENKINEN TILA
VENÄLÄINEN AJATTELU

niin & näin

filosofinen aikakauslehti

1/1995

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. 931-253 4851
sähköposti ptmila@uta.fi

Tommi Wallenius, toimitussihteeri
puh. 931-345 2760
faksi 931-345 2960
sähköposti fitowa@uta.fi

Vesa Jaaksi
Kimmo Jylhä
Samuli Kaarre
Reijo Kupiainen
Marjo Kylmänen
Mika Saranpää
Tuukka Tomperi

TOIMITUKSEN OSOITE

niin & näin
PL 730
33101 Tampere

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 130 mk,
ulkomaille 180 mk. Kestotilaus jatkuu
uudistamatta kunnes tilaaja irtisanoo
tilauksensa tai muuttaa sen määrä-
aikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAKSET SEKÄ ILMOITUSMYYNTI

Kimmo Jylhä
puh. 931-2237 444

ILMOITUSHINNAT

1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-,
1/4 sivua 700,-, takasisäkansi 2400,-

MAKSUT

ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA

Suomen fenomenologinen instituutti

TAITTO

Tommi Wallenius

KUVANKÄSITTELY

Kimmo Jylhä

ISSN 1237-1645 2. vuosikerta

PAINOPAikka

Vammalan Kirjapaino Oy

TOIMITUSNEUVOSTO

Aki Huhtinen, Matti Itkonen, Riitta Koik-
kalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta,
Petteri Limnell, Susanna Lindberg, Erna
Oesch, Mika Ojakangas, Markus Partanen,
Sami Pihlström, Juha Romppanen, Esa
Saarinen, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uur-
timo, Tere Vadén, Matti Vilkkä, Mika Vuolle,
Jussi Vähämäki

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Demokritos (katso takakansi)
Pekka Elo, filosofian ja elämäntutkimustiedon
ylitarkastaja, Opetushallitus.
G.W.F. Hegel (katso sivut 52-60)
Sirkku Hellsten, YTL, tutkija, käytännöllisen filosofian
laitos, Helsingin yliopisto.
Igor Jevlampjev, FT, Filosofian ja kulttuurin tutki-
muskeskus EIDOS, Pietarin tiedeakatemia.
Pekka Kaunismaa, YTK, tutkimusassistentti, Suomen
Akademian, sosiologian laitos, Jyväskylän yli-
opisto.
Päivi Kosonen, FM, assistentti, taideaineiden laitos,
Tampereen yliopisto.
Risto Kunelius, YTL, vs. apulaisprofessori, tiedotus-
opin laitos, Tampereen yliopisto.
Marjo Kylmänen, FM, tutkija, taideaineiden laitos,
Tampereen yliopisto.
Mikko Lahtinen, YTL, FM, tutkija, politiikan tutki-
muksen laitos, Tampereen yliopisto.
Tapani Laine, Tampere.
Susanna Lindberg, FL, Helsinki.
Vladimir Malahov (katso sivu 36)
Aleksandr Meier (katso sivu 19)
Aimo Minkkinen, YTT, Tampereen Lenin-museon
johtaja.
Markku Mäki, FL, vs. lehtori, historiatieteen laitos,
Oulun yliopisto.
Heikki Mäki-Kulmala, FM, tutkija, työelämän tutki-
muskeskus, Tampereen yliopisto.
Kirsti Määttä, PsL, tutkija, psykologian laitos,
Joensuun yliopisto.
Erna Oesch, FL, tutkija, Suomen Akademia, filosofian
ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Jukka Paastela, YTT, apulaisprofessori, politiikan
tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Heikki Patomäki, VTT, erikoistutkija, Ulkopoliittinen
Instituutti, Helsinki.
Päivi Rantanen, FM, tutkimusassistentti, Suomen
Akademia, taideaineiden laitos, Tampereen
yliopisto.
Juha Suoranta, KL, yliassistentti, kasvatustieteiden
tiedekunta, Lapin yliopisto.
Olli Tammilehto, vapaa kirjoittaja ja tutkija, Helsinki.
Erkki Vettenniemi, YTM, tutkija ja vapaa toimittaja,
Tampere.

1/95

Pääkirjoitus	2
Niin vai näin	3
Venäläinen ajattelu	
Igor Jevlampjev, <i>Venäläinen "eksistentiaalisuus"</i>	5
Erna Oesch, <i>Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia</i>	12
Erkki Vettenniemi, <i>Venäläinen apokalypsis</i>	14
Tapani Laine, <i>Tapaus Meier</i>	19
Aleksandr Meier, <i>Oikeus myyttiin</i>	20
Aleksandr Meier, <i>Esteettinen lähestymistapa</i>	22
Heikki Mäki-Kulmala, <i>Neuostomarxismi ja dialektiikka</i>	24
Jukka Paastela, <i>Filosofiaa ulitsalla</i>	30
Vladimir Malahov, <i>Onko Venäjällä filosofiaa?</i>	32
Otteita ajasta	
Päivi Rantanen, <i>Laulavatko tutkijat Suomen suosta</i>	37
Kirsti Määttänen, <i>Kant ja muistin puolustus</i>	39
Kolumni	
Heikki Patomäki, <i>Eurooppa olevan suuressa ketjussa</i>	41
Opettämisen filosofia	
<i>Rakkautta lukiossa?</i>	42
Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, <i>"Pysytkö mukana, Sofia?"</i>	45
Reijo Kupiainen, <i>Filosofian bestseller</i>	46
Juha Suoranta, <i>Pakkofilosofia kauppatavarana</i>	48
Pekka Elo, <i>Kuka haluaa yleiseurooppalaista filosofiaa?</i>	49
Hegel	
G.W.F. Hegel, <i>Eleusis</i>	50
Markku Mäki, <i>Hegelin Oikeusfilosofia</i>	52
Susanna Lindberg, <i>Hyödyllisen työn hyödyllisyys</i>	57
Kirjat	
Pekka Himanen, <i>Bertrand Russellin haaste</i> (Mikko Lahtinen & Jukka Paastela)	61
Martin Kusch, <i>Tiedon kentät ja kerrostumat</i> (Risto Kunelius)	63
Jürgen Habermas, <i>Järki ja kommunikaatio</i> (Pekka Kaunismaa)	64
Teivo Teivainen, <i>Valtioiden kurinalaistaminen globalisoituvassa maailmassa</i> (Olli Tammilehto)	66
Matti Heikkilä ja Kari Vähätalo (toim.), <i>Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos</i> (Sirrku Hellsten)	67
Erkki Vettenniemi, <i>Toinen hallitus</i> (Aimo Minkkinen)	68
Roland Barthes, <i>Mytologioita</i> (Reijo Kupiainen)	70
Ohjeita kirjoittajille	71
Kalenteri	72

Pääkirjoitus

Olisiko ollut **Jaan Kaplinski**, joka pari vuotta sitten ounasteli, että itäisen Euroopan siirtyminen markkina-talouteen tulee merkitsemään ajattelun rappiota. Väite on paradoksaalinen. Eikö komentotalouden, NKP:n ja marxismi-leninisin pakkopaidoista vapautuminen tarkoita juuri päinvastaista? Arkistot avautuvat, **Solzhenitsyn** palaa kotiin, länsimaiset uutisryhmät pääsevät Tshetsheniaan, uusia puolueita syntyy tuhka-tiheään, markkinat vapautuvat ja avautuvat, katukauppiaalta voi ostaa kapitalismin opaskirjoja, ja filosofitkin voivat julkaista mitä haluavat pelkäämättä Siperiaa, hourulaa tai kuolemaa. Tietenkin vapaus on vielä vaillinaista ja totalitarismi jokapäiväinen uhka, mutta perussuunta on kohti avointa, sananvapauden yhteiskuntaa.

Kaplinski, tai kuka ikinä hän olikaan, ei tietenkään tarkoita, että Neuvostoliitto olisi ollut ajattelijan para-tiisi — helvetti se oli. Eikä pidä uskoa romanttiseen myyttiin, jonka mukaan todellinen ajattelu syntyy vain kärsimyksestä. Tai että vain kärsimyksestä syntynyt ajattelu on todellista ajattelua. Historia on täynnään todisteita siitä, että syvällistä ja kriittistä ajattelua voi syntyä niin suljetussa kuin avoimessakin yhteis-kunnassa. Lienee kuitenkin niin, että ajattelu, kokemusten mietiskely sekä ajatusten jäsentäminen ja esittä-minen, vaatii aikaa ja joutilaisuutta — mikäli kyse ei ole filosofisesta lapsinerosta.

Menetelmät, joilla suljettu ja avoin yhteiskunta tukahduttavat ajattelua, erovat toisistaan. Suljetun yhteis-kunnan keinot ovat suorasukaisia ja brutaaleja: teloituksista ja mielipidevainoista. Pinnalta katsoen brutaalit keinot näyttävät tehokkailta: vain virallinen ääni pääsee kuuluville ja muut äänet vaiennetaan. Tällaiset keinot johtavat kuitenkin helposti noidankehään: mitä ankarampia keinot ovat sitä kovempaa vastustusta ne nostattavat. Ja vaikka suora vastarinta onnistuttaisiinkin nujertamaan, niin aina löytyy piilopaikkoja, joissa on joutilasta aikaa ajatella toisin. Brutaalien tukahduttamiskeinojen perusheikkoutena onkin niiden vasten-mielisyys ja poissulkevuus, kun taas avoimen yhteiskunnan keinojen ylivoimainen tehokkuus perustuu niiden tuottamaan myötämielisyyteen ja mukaansatempaavuuteen.

Avoin yhteiskunta tempaa ihmisen mukaansa, jolloin hän ei ehdi turhia mietiskellä. Työssä ei ehdi ajatella, ja vapaa-aikana ei jaksa ajatella, jos ei sitten mieltä painavia työasioita. Työttömänäkin ansaitsemattoman joutilaisuuden aiheuttama häpeä ja ahdistus ryöstää enimmäkseen ajatukset. Ja niidenkin, jotka ajattelevat työkseen, ajattelu on pinnallista ja sopeutuvaista, sillä se tapahtuu kiireessä, kiireen ehdoilla ja kiirettä varten. Vaikka sananvapaus ja kriittisyys ovat avoimen yhteiskunnan ylistettyjä hyveitä, niin kenellä-kään ei ole aikaa, eikä mielestään edes tarvetta niiden koetteluun.

Filosofia on erinomaisen kuvaava esimerkki. Vaikka sitä pian opetetaan vähän joka oppilaitoksessa, niin tämä tapahtuu työ- ja tavaramarkkinoiden puristuksessa ja ehdoilla: yliopistofilosofia tuottaa mahdollisimman nuoria tohtoreita valtion viroista tai median päivänpaisteesta kilvoittelemaan, merkonomifilosofia yleissivistyneitä kauppiaita eurovientiin, sosiaali- ja terveysalan filosofia eettisesti valvutuneita auttamistyöntekijöitä asiak-kaille hymyilemään, lukiolaisfilosofia väittelytaitoisia nuoria Eurooppaan, keskusteleva filosofia terapiaa työttömille ja häiriintyneille jne. Suurista sanoista huolimatta filosofian tarkoitus ei ole kyseenalaistaa työ- ja tavaramarkkinoiden koneistoa, vaan valuttaa öljyä sen rattaisiin. Avoimessa yhteiskunnassa kriittisyys on vapaamielisten päättäjien asettama ja organisoima oppisisältö, kun taas suljetussa yhteiskunnassa se on totalitaaristen päättäjien kammoksuma ase kapinallisen kädessä. Voi miettiä, kumman yhteiskunnan vallan-pitäjät ovat ymmärtäneet kriittisen ajattelun luonteen paremmin.

Avoimen ja suljetun yhteiskunnan tukahduttamiskeinot ovat toki yhteismitattomia. Tokihan on niin, että kaikki me haluamme olla avoimen yhteiskunnan kansalaisia, eikä kukaan halua olla suljetun yhteiskunnan alamainen. Ilman muuta on syytä arvostaa sujuvasanaista filosofejamme, kaunosäkeisiä runoilijoitamme, Ranskaa myöten tunnettuja kirjailijoitamme, Amerikassa mainetta niittäviä kapellimestareitamme, hurmaavia baletti-ihmisiämme ja muita hyvätapaisia Suomi-kuvan kirkastajiamme. He ovat mainioita fasadeja, joiden epäajattelu ja innostunut touhuaminen valtiiovallan palveluksessa ja suojeluksessa vie maatamme Eurooppaan siinä kuin rallikuski, matkapuhelinkauppias tai Herran siunausta kansalleen toivotteleva Maan Isä.

* * *

Vaikka Neuvostoliitto tuhosi varsin tehokkaasti ajattelijoitaan, niin yhtäkkiä arojen kyläpahasista, yliopistojen hiilikellareista ja muista mitä epätodennäköisimmistä paikoista nousee päivänvaloon toinen toistaan merkillisempiä ajatuksia sorron vuosina ajatelleita runoilijoita, kirjailijoita ja filosofeja teostensa moni-tuhatsivuiset käsikirjoitukset kainalossaan. Nuuhkikaamme hienoilla eurosieraimillamme hetki tätä vodkalta ja mahorkalta lemahtavaa arojen tuulta!

* * *

Kiitän Tapani Lainetta, Erna Oeschia, Arja Rosenholmia, Eila Mäntysaarta ja Reetta Aukeeta, jotka tarjosivat Venäjä-asiantuntemuksensa niin & näin käyttöön.

Mikko Lahtinen

KIRJOITTAMINEN JA TIEDE

Tämän lehden avaamaa ansiokasta keskustelua kielen ja tieteen, etenkin filosofian suhteesta voi laventaa myös kirjoittamisen ja tieteen suhteeseen.

Kirjoittaminen on tieteenteossa ja opiskelussa perin merkillinen asia: toisaalta se on välttämätöntä, toisaalta se selvästi näyttää olevan itse tieteelle jotain aivan ulkoista.

Kirjoittamisen lajit voivat nousta puheenaiheeksi, kun varttuneet tutkijat kokeilevat esimerkiksi romaanimuotoa, mutta vielä kukaan kirjoittamista ei liiemmin opeteta akateemisten opintojen ja tutkijantyön eräänä keskeisenä osa-alueena. En tarkoita muodollista oikeakielisyyttä, en edes sujuvan asiaproosan hallintaa, vaan persoonallista ja luovaa kirjoittamista, jonka pitäisi olla tieteen oppimisen itsestään selvä osa.

Sekä dekonstruktion että retoriikan uuden aallon yhteydessä on toki filosofisestikin noussut esiin käsitys, jonka mukaan kirjoittaminen ei ole pelkkä ulkoinen väline. Keskustelu on kuitenkin jäänyt usein pinnalliseksi. Saatetaan sanoa, että tiede on "vain" kirjoittamista, "vain" yksi kirjoittamisen osa-alue, tekstin muoto siinä missä kaikki muutkin. Tämä näyttäisi johtavan tieteen aseman heikentämiseen ja ennen kaikkea relativismiin: totuus ja sen etsintä muuttuu pelkäksi kirjoitteluksi.

Väitän päinvastaista. Jos jokin edistää relativismia nykyaikaisessa tieteessä, niin se on tieteen pirstoutuminen ja se yleinen näkemys, ettei mitään laaja-alaisia kokonaisuuksia enää olisi edes mahdollista tavoittaa.

Tieteen ja kirjoittamisen radikaali uudelleenarviointi päinvastoin avaisi monen muun asian ohella mahdollisuuksia myös uusien tieteellisten synteisien ja kokonaisnäkemysten luomiseen.

Metodologian opinnot kuuluvat kaikkiin aineisiin, ja meillä onkin ties kuinka monta eri tieteiden metodologian professuuria. Silti meillä ei ole ainuttakaan tieteellisen kirjoittamisen tutkimuslaitosta, professuuria tai muutakaan oppituolia.

Keskustelun eri metodologioiden paremmuudesta tai kunkin konkreettisen tutkimuksen metodisista valinnoista ja teoreettisesta viitekehystä voisi hyvin muuttaa keskusteluksi ja kiistelyksi eri kirjoittamistapojen paremmuudesta ja kunkin tutkimuksen kirjallisisista ratkaisuista.

Jos lähdetäisiin siitä, että tieteellisen tutkimuksen voi kirjoittaa muullakin tavoin kuin perinteiseksi artikkeliksi tai monografiaksi, tämä näkökulma luultavasti avaisi myös sisällöllisesti paljon uutta. Jo esseen käsitteen pohdinta ja esseemuodon tietoinen opiskelu auttaisi alkuun.

Monipuolisemman, luovemman ja persoonallisen kirjoittamisen tuominen tieteeseen olisi eräs vastaus haasteeseen, joka näyttää olevan ilmassa monellakin tieteenalalla: tieteen ja henkilökohdaisen kokemuksen suhteen uudelleenarviointiin.

Siksi kirjoittamisen opettaminen luul-



tavasti toisi opiskeluun eloa ja mielekkyyttä, puhumattakaan siitä, miten monipuolisemman kirjoitustaidon opettaminen jo yliopistossa auttaisi monia myös yliopiston ulkopuolisessa työelämässä. Tai siitä kuinka paljon säästettäisiin pelkästään painatuskuluissa, kun tutkimuksia opittaisiin tiivistämään niin että luettavuus paranisi tieteellisen arvon silti kärsimättä.

Eero Ojanen

YLIOPISTO AVIOLIITTO-TERAPIAAN?

Psykoanalyysissa miehen ja naisen ominaispiirteinä pidetään fallisuutta ja kokemusta sisätilasta (kohtu). Anatomiset eroavuudet heijastuvat jatkuvasti psyykkisessä tapahtumisessa ja jokapäiväisessä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Aggressiivisuutta sekä pyrkimystä valtaan ja hallintaan pidetään fallisina ominaisuuksina. Hoivaavat, sisäänä sulkevat ja elämää ylläpitävät piirteet liitetään sisätilaan.

Vaikkei hyväksyisikään psykoanalyttista "anatomia on kohtalo" -teesiä, fallos ja sisätila on hyvä käsitepari ajateltavaksi. Muiden psykoanalyttisten käsitteiden tavoin näitäkin käsitteitä voi käyttää — ja käytetäänkin — varsin väljästi.

Yleisnerojen aika on tieteessä ohitse. Kuuluakseen nykypäivänä tieteen terävimpään kärkeen täytyy erikoistua hyvin kapealle erikoisalalle; täytyy tietää "yhä enemmän yhä vähemmästä". Totuutta tavoitellaan uusinta teknologiaa hyödyntävien kontrolloitujen kokeiden avulla. Aikamme ihanteiden mukaan totuuden fragmentit täytyisi tavoittaa vielä varsin nopeasti.

Tieteelliseen keskusteluun kuuluvassa argumentoinnissa on väistämättä ag-

gressiiviset puolensa. Tiedemiestä tai "intellektuellia" pidetään helposti *besserwisserinä* jolla on käytössä huomattava arsenaali vaikeasti avautuvia käsitejärjestelmiä, ja joka ottaa asiakseen oikoa toisten epätieteellisiä uskomuksia.

Ei tarvita kovin vilkasta psykoanalyttista mielikuvitusta, jotta nykypäivän tiede terävine kärkineen ja aggressiivisine argumentointineen toisi mieleen fallisuuden. Humeen giljotiinin ja metaforisen käsittelytavan rajoitukset unohtaen aikamme tiedettä voisi luonnehtia pakonomaisuuden sävyttämäksi fallisuudeksi. Samassa hengenvedossa voi ryhtyä kaipailemaan menneiden aikojen tiedeihanteita.

Entisaikojen tiedemies meritoitui vuosikausia kestäneen lukemisen, ajattelun ja tiedeyhteisössä käytyjen keskustelujen myötä. Laaja-alaisen sivistyksen ja elämäkokemuksen pohjalta sikisi suuria kokonaisuuksia kattavia tutkielmia. Nykyään kokonaisesityksiä uskaltautuvat julkaisemaan lähinnä seniileinä pidetyt, eläkkeelle jääneet professorit.

Kun tiedemies määrittelee tavoitteeseen pyrkimyksen "kohottaa yleistä tietoisuutta tärkeinä pitämistään asioista ja tarjota tapoja puheenalaistaa... prosesseja" (Risto Heiskala) tai "auttaa yksityistä ihmistä yhdistämään oman elämänsä vaikeudet yleisiin asioihin, jotta he voisivat ottaa niihin kantaa ja toimia rationaalisesti" (Pekka Sulkunen), tieteen anatomia on lähempänä sisätilaa kuin fallost. Tiedemiehen tehtävä muistuttaa näin nähtynä vanhemman tehtävää, joka on tehdä ympäröivää todellisuutta ymmärrettävämmäksi lapselle. Erona on kuitenkin se, että tutkija jäsentää todellisuutta olennaisesti myös itseään varten. Tällaisessa tiedekäsityksessä painopiste on tiedemiehen sisätilassa (avoissa) tapahtuvissa ajatteluprosesseissa ja vuorovaikutuksessa muiden kanssa.

Vähemmän on myös esillä eräs tieteen olennainen piirre: tiedemiesten keskinäinen ajatusten kehittäminen ja henkistä pääomaa tuottava yhteinen pohdiskelu. Psykoanalyysin kielellä tätä sanottaisiin yhteiseksi assosioinniksi.

Jos ei halua ryhtyä falliseen vastakainasetteluun ja määritellä nykyajan tiedettä falliseksi, sisätilan kieltäväksi lkarokseksi, joutuu ajattelemaan ristiriitaa: kuinka yliopisto voi kouluttaa sekä hyviä tutkijoita että hyviä opettajia, ja osallistua vielä yhteiskunnalliseen keskusteluun.

Psykoanalyysin mukaan fallisuuden ja sisätila-kokemuksen sävyttämien kumppanien yhdessäolon mahdollistaa genitaalinen asenne. Genitaalisuus on komplementaarisuutta, jossa huomioidaan toisen erityislaatuinen suhtautumistapa. Näin molempien osapuolten mieltymykset tulevat huomioonotetuiksi.

Sivistysyliopiston ihanteiden ja tehokkaan tutkijakoulutuksen välisen ristiriidan ratkaisemisessakin voidaan hyödyntää arkikokemusta. Kysykäämme siis itseltämme: kuinka ratkaisemisen avoimet ongelmatilanteet?

Vesa Talvitie

Venäläisen filosofian historia on yhtä arvoituksellinen ja monimerkityksinen kuin itse Venäjän historia. Venäjällä filosofina oleminen on merkinnyt aina paljon enemmän kuin pelkkänä tieteen kiihottamana palvelijana olemista, sillä venäläinen filosofi on lähes aina maansa kohtaloita ennustava profeetta, ajatuksen valttias, joka pystyy vaikuttamaan ihmisten järkeen ja tunteisiin, pystyy ”muokkaamaan” kansan sielua. Filosofian asemaa Venäjän henkisessä kulttuurissa ja sen merkitystä yhteiskunnalliselle elämälle voidaan verrata vain filosofian rooliin Intian ja Kiinan kulttuurien pitkässä historiassa. Erona idän kiireettömään ja metodiseen ajatteluun venäläisen henkisen toiminnan pääpiirre oli kuitenkin riipeys, impulsiivisuus, pyrkimys olemisen äärirajoihin koetteluun. Siinä missä muiden kansojen filosofinen itsetietoisuus kehittyi keskeytyksettä monien vuosisatojen ajan, Venäjällä se kehittyi vajaan kahdessa vuosikymmenessä ja kuvaavaa oli, että tämän tien huippukohtadassa, kun maassa oli jo suuri joukko korkeatasoisia filosofi- ja

joiden asema eurooppalaisessa filosofiassa oli kiistaton, hylättiin kaikki saavutettu. Vuoden 1917 yhteiskunnallista katastrofia seurasi vuonna 1922 henkinen katastrofi; suurin osa filosofisesta eliitistä karkoitettiin Venäjältä emigraation ajattomaan tyhjiöön. Venäjällä alkoi mielettömyyden kausi ja filosofia muuttui kansan omantunnon ruumiillistumasta mielivallan ruumiillistumaksi.

On ymmärrettävää, että Venäjän henkisen kulttuurin syvien ja originellien traditioiden renessanssi vaatii jonkinlaista paluuta tuohon kehityksen huippukohtaan. On pakko ”palata” siihen mikä tuntuu menneeltä. Kaikki rationaaliset todisteet ovat tätä paluuta vastaan (eihän voi kahta kertaa astua samaan virtaan) ja puolesta vain yksi — ”absurdi usko”, josta kirjoitti **Kierkegaardin** jalanjäljissä **Lev Shestov**. Hänen vakaumuksensa mukaanhan Jobin kuolleet lapsetkin palasivat uskon avulla. Nykyisen läntisen rationalistisen ajattelutavan kannalta on tietenkin toivotonta tukeutua ”absurdiin uskoon”. Kuitenkin nyky-Venäjällä vain tämä ”absurdi usko” antaa mahdollisuuden filosofoida ja enemmänkin, vain se antaa mahdollisuuden elää.

Filosofian ja uskonnon liitto

Filosofisen ajattelun itsenäinen kehitys alkoi Venäjällä vasta 1700-luvun lopulla länsieurooppalaisen ajattelun vaikutuksesta. 1700-luvun puoliväliin saakka venäläinen filosofinen ajattelu kehittyi poikkeuksetta teologian sisällä, itse asiassa voidaan puhua vain

kirkonmiesten kirjoituksissa olevista filosofisista elementeistä. Tilanne muuttui radikaalisti vasta **Pietari Suuren** aikana yhteiskunnan ja kulttuurin sekularisoituessa ja erotessa kirkosta. Ensimmäisessä kehitysvaiheessa (1700-luvun lopussa — 1800-luvun alussa) seurattiin aktiivisesti länsimaisia filosofisia järjestelmiä **Platonista** ja **Aristoteleesta Descartesiin, Leibniziin** ja ranskalaisiin valistusajattelijoihin (joista vaikutti erityisesti **Voltaire**). Sen jälkeen merkittävää huomiota saivat **Kantin, Schellingin** ja **Hegelin** ideat. On kuitenkin tärkeää huomata, että ”oppilaina” venäläiset ajattelijat olivat luovia, minkä vuoksi jo 1800-luvun puoliväliin mennessä venäläisellä filosofialla oli

kiistaton oma luonne länsieurooppalaiseen filosofiaan nähden. Nimenomaan syvien erojen esiintyminen länsimaisen ja venäläisen filosofian traditioiden välillä antaa mahdollisuuden ymmärtää venäläisen filosofian omaperäisyyttä ja sen merkitystä ja paikkaa maailman filosofiassa.

Suuntautumiseen läntiseen kulttuuriin vaikutti ratkaisevasti Venäjän kääntyminen kristinuskoon. Se tosiasia, että kristinuskoon käännettiin sen itäisessä, ortodoksisessa muodossa, todistaa

että jo tässä ilmeni pyrkimys säilyttää tietty välimatka länsi-Euroopan kulttuuriin ja uskontoon. Yksi oleellisia eron syitä Venäjän ja läntisen kulttuurin välillä oli myös kristinuskon melko myöhäinen juurtuminen Venäjälle (900-luvulla) ja sen epätavallinen tapa (”ylhäältä” hallitsijan tahdosta). Se esti kristillisiä ideoita hallitsemasta yksipuolisesti, sillä omaksumisprosessissa ne muotoutuivat ja yhdistyivät oleellisesti muinaisten slaavien syvään juurtuneisiin kielellisiin uskomuksiin. Tästä seurasi venäläisen filosofian ehkä tärkein luonteenpiirre. Venäläisen filosofian historiassa tärkein teema oli löytää kristillisten ideoiden mieli ja merkitys yksityiselle ihmiselle, yhteiskunnalle ja kulttuurille. Filosofian ja uskonnon yhteys on ollut kiinteä läpi koko filosofian historian. Venäläinen filosofia kuitenkin erottuu peruskysymysten kärkevässä asettamisessa ja poikkeuksellisen tiiviissä kietoutumisessa uskontoon, sen merkitykseen ja tulevaisuuteen. Erityinen uskonnollinen ”kiihko” on ominaista jopa uskonnon kanssa taisteleville venäläisen filosofian materialistisille ja ateistisille suuntauksille. Venäjän kristillisyyden monimutkainen kohtalo kuvastui siinä, että yksi yleisimmin toistetusta filosofisista aiheista oli raivoisa *toden uskon etsintä*, joka syntyi muotoutuneiden traditionaalisten uskomusten totuudellisuuden ja vilpittömyyden epäilystä. Tähän liittyi ”yritys voittaa” traditionaalinen kristillisuus, antaa sille uusi merkitys ja löytää siitä syvempi sisältö. Nimenomaan tämä aihe oli perusta filosofiselle ajattelulle sen kukoistaessa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa.

VENÄLÄINEN ”EKSISTENTIALISMI”

UUDEN IHMISKUVAN FILOSOFIA

Igor Jevlampjev

Olemassaolon duaalisuus ja historian päämäärät

Toinen venäläisen filosofian erityislaatuja määrittävä piirre on se, että etualalle nousee (erityisesti omaperäisimmillä ajattelijoilla) kaksi kiinteästi toisiinsa liittyvää ongelmaa: *ihmisolemuksen ja inhimillisen olemassaolon ja merkityksen ongelma sekä historian merkityksen ja lainalaisuuksien ongelmat*. Tässä venäläistä filosofiaa leimaa *ihmisen ja historian näkeminen jyrkän dualistisesti*. Ihmisen juuret ovat henkisessä olemassaolossa, mikä liittyy välittömästi ja intiimisti Jumalaan mutta toisaalta kuuluu yhtä välittömästi myös materiaaliseen, ajalliseen olemassaoloon. Renessanssista alkaneen läntisen filosofian tärkeimpiä saavutuksia oli ihmisen



näkeminen kokonaisuudeksi. Toisin kuin venäläinen filosofia, se ei korostanut kahden periaatteen ristiriitaa ihmisen olemassaolossa. Sen sijaan venäläisessä filosofiassa on painotettu kaiken aikaa näiden kahden yhtä merkittävänä ja fundamentaalina pidetyn periaatteen syvää ja ratkaisematonta ristiriitaa. Sama piirre kuvaa venäläisessä filosofiassa myös historian käsittämistä. Historiaa ei ymmärretä vain empiirisesti, ihmisen ja ihmisyyden kehityksen taloudellisen, poliittisen ja kulttuurillisen prosessin näkyväksi materiaaliseksi kiteytymäksi vaan myös mystiseksi, jumalalliseksi ulottuvaisuudeksi, jonkinlaiseksi jumalallisen tarkoituksen toteutumaksi. **Vasili Zenkovskin** osuvaa ilmaisuua käyttäen sellaista käsitystä ihmisestä ja historiasta voidaan nimittää *mystiseksi realismiksi*¹. Se ei hylkää empiiristä todellisuutta, eikä halveksi sitä mutta vaatii sen uudistamista, sen ”näkemistä” lähtemällä jumalallisen ideaalin olemassaolon korkeimman merkityksen syvällisestä tajuamisesta.

Historian arvioinnissa venäläiset ajattelijat eivät useinkaan lähde empiirisistä todisteista, ihmisten todellisista tarpeista ja voimasta vaan moraalisisista ihanteista, korkeimmasta hyvästä ja absoluuttisesta päämäärästä. Tämä määrittää venäläisen filosofian kolmannen piirteen — venäläisen yhteiskunnallisen ajattelun utopistisuuden. Myös läntinen filosofia loi erilaisia sosiaalisia utopioita mutta venäläisellä utopialla on kuitenkin oleellisesti erilainen luonne. Melkein kaikille länsimaisen filosofian klassikoille jollain tavoin ominaisen utopian juuret ulottuvat kristilliseen käsitykseen historiasta, jonka ensimmäisenä esitti Augustinus. Sen tärkein elementti on horjumaton luottamus historiallisen ideaalin lopulliseen ja väistämättömään voittoon, minkä takaa joko Jumalan tahto (**Augustinus**, Hegel) tai ihmisen sisäinen moraalinen täydellistyminen (**Rousseau**, Kant,

Feuerbach) tai yksinkertaisesti luonnon ja yhteiskunnan vuorovaikutuksen lainalaisuudet (**Comte**, **Marx**). Yksityisen ihmisen historiallista toimintaa ei tunnustettu ratkaisevaksi tekijäksi historian lopullisen päämäärän toteutumisessa.

Sen sijaan venäläisten filosofien ja yhteiskunnallisten vaikuttajien näkemyksissä usko mahdollisuuteen toteuttaa historian korkeimmat päämäärät yhdistyi käsitykseen historiallisen prosessin monimutkaisuudesta ja monimerkityksisyydestä — siinä vaikuttavat näiden päämäärien toteutumista vastustavat voimakkaat kaaoksen ja pahuuden voimat. Näihin nähden paljastuu historian ennustamattomuus; historia näyttää olevan riippuvainen vähäisimpienkin seikkojen oikuista. Tästä seuraa väistämättä, että yksilölle, joka pystyy teoillaan radikaalisti muuttamaan historian kulkua, on annettu valtava rooli. Tähän perustuu se poliittinen radikalismi, jota esiintyi useita kertoja Venäjän historiassa ja joka johti lopulta traagiseen vallankumoukseen vuonna 1917. Havainnollisena esimerkkinä historiallisen utopian ymmärtämisen eroista läntisessä ja venäläisessä yhteiskunnallisessa ajattelussa voidaan pitää sitä, mitä marxismi merkitsi Venäjällä. Lännessä marxismin kehityksessä voitti sosialidemokraattinen malli, joka painotti yhteiskunnan luonnollista evoluutiot-prosessia. Venäläisessä marxismissa nousi keskeiseksi idea yhteiskunnan vallankumouksellisesta uudistamisesta karismaattisten johtajien johdolla.

Lännen rationalismi — idän intuitionismi

Yhtenä venäläisen filosofian erityispiirteenä on pidettävä filosofoinnin tyyliä. 1600-luvulta lähtien läntisessä filosofiassa hallitsevaksi tuli puhtaasti rationalistinen, ”tieteellinen” metodi, jonka klassinen saksalainen filosofia vei huippuunsa. Venäläisessä filosofiassa rationalistisesta metodista ei koskaan tullut primaaria, pikemminkin se näyttäytyi monille filosofeille vääranä metodina, joka ei antanut mahdollisuutta päästä filosofian ytimeen asti. Vastaavasti Venäjän henkisessä elämässä abstraktia ajattelua olennaisempaa on kuvallinen, taiteellinen ja intuitiivinen suhde maailmaan. Filosofiassa hallitsee *emotionaalis-kuvallinen, taiteellinen tyyli, jossa olennaisinta ovat selkeät taiteelliset kuvat ja analogiat, intuitiivinen näkeminen, eivät ankarat loogiset päättelyt*. Jopa niillä suurilla venäläisillä filosofeilla, jotka täysin hyväksyivät klassisen rationalistisen tradition, loogisuus ja rationaalinen johdonmukaisuus aina liittyivät luontevasti taiteelliseen kuvallisuuteen ja intuition vetoamiseen, mikä rationaalisen ajattelun kannalta ylittää mahdollisen rajat (erityisen luonteenomaista **Solovjeville** ja hänen seuraajilleen: **Berdjajeville**, **Frankille**, **Iljinille**, **Florenskille**).

Venäläisen filosofian aito omaperäisyys kehkeytyi vähän ennen 1800-luvun puoliväliä, jolloin lopullisesti muotoutuivat sen pääongelmat eli inhimillisen olemassaolon olemus, uskon ja järjen suhde ihmisessä, historian merkitys ja päämäärä. 1820-luvulta lähtien historian merkityksen ja päämäärän ongelmaan liittyi kysymys Venäjän historiallisesta tulevaisuudesta ja sen erityisestä tarkoituksesta maailmanhistoriassa. Tästä alkoi kahden filosofisen suuntauksen ”zapadnikkien” ja ”slavofiilien” ankara kiista. Venäläisiä

filosofeja voi kuitenkin sijoittaa näihin suuntauksiin vain suurin varauksin. Tiedetään, että kuuluisat zapadnikit kuten **Tshadajev** ja **Herzen** elämänsä loppuvaiheessa kritikoivat ankarasti läntistä sivilisaatiota kun taas kuuluisa slavofiili **Homjakov** ei lakannut ihastelemasta lännen elämän rationaalista organisaatiota. Sekä slavofiilit että zapadnikit tulivat pohdinnoissaan lopulta aivan samaan johtopäätökseen: Venäjällä on erityinen historiallinen kohtalo ja tarkoitus. Zapadnikeille se merkitsi sitä, että Venäjä toteuttaisi sen yhteiskunnallisen ideaalin, joka oli luotu lännessä, mutta joutunut siellä huonoon huu- tuon. Slavofiilit taas hylkäsivät läntisen sivilisaation sen takia, että siinä muka oli jo toteutettu tietty kehityksen malli, jota Venäjän ei pidä seurata. Kummassakin tapauksessa oli silti yhteistä läntisen sivilisaation ja kulttuurin perusperiaatteiden ja arvojen kritiikki, josta tulikin venäläisen filosofian perusteema 1800-luvun puolivälissä. Kritiikin kehittyessä venäläinen filosofia ennakoii monia tärkeitä ideoita, jotka läntisessä filosofiassa tulivat olennaisiksi vasta myöhemmin, 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa.

Ennen kaikkea venäläinen filosofia hylkäsi kuvitelman maailman ja historian rationaalisuudesta ja rationaalisen ensisijaisuudesta ihmisessä. Slavofiilien (**Kirejevski**, **Homjakov**, **Samarin**) mielestä nimenomaan rationaalisuus on läntisen sivilisaation pahin vika, sehän merkitsee ihmisen kykyjen pilkkomista ja abstraktin järjen ylivaltaa. Slavofiilit pitivät välttämättömänä aidon, sisäisen ihmisen *ykseyden ja konkreettisuuden* saavuttamista — ihmisen kaikkien kykyjen (järki, tunne, tahto, intuitio) yhdistämistä saman konkreettisimman kyvyn, uskon kontrolliin. Samoin yksilössä korostettiin irrationalisen tekijän ylivaltaa, ei kuitenkaan järjen vastakohtana, vaan se käsitettiin ylemmäksi, rationalismin ylittäväksi tekijäksi. Tässä merkityksessä venäläinen filosofia karttoi sitä äärimmäistä antirationalismia, joka hallitsi muutamien 1800-luvun läntisten filosofien ajattelua (**Schopenhauer**, **Nietzsche**, Venäjällä vain **Shestov**). Slavofiilit ja myöhemmät uskonnollisen suuntauksen venäläiset filosofit eivät pitäneet Absoluuttia, Jumalaa, ylevänä Järkenä vaan *absoluuttisesti konkreettisenä rationaalisuuden ylittävänä alkusyynä*, joka voittaa järjen, tahdon ja tunteen erottelun.

Dostojevskin ja Tolstoin perintö

Näitä ideoita kehittivät edelleen mm. **Dostojevski**, **Tolstoi** ja Solovjev. Dostojevskin pääteema on inhimillisen olemassaolon irrationalisuus. Hänen vakauksensa mukaan ihmisessä ei ole tärkeintä kylmä ajattelu, rationaalinen tiedostaminen ja abstrakti usko korkeimmaksi Järjeksi ymmärrettyyn Jumalaan. Pääasia on välittömästi koettu elämä, tunteet, emootiot, ihmisen kärsimykset ja usko Jumalaan, joka elää ja kärsii kuten ihminenkin. Tämä *välittömän elämän* eikä abstraktin ajattelun ja rationaalisen tiedon painottaminen lähentää Dostojevskia Nietzscheen, joka läntisessä filosofiassa oli klassisen filosofisen tradition leppymätön kritikko. Pitäessään ”elämää” inhimillisen olemassaolon kuvaamisessa käsitteellisesti ensisijaisena hän julisti, että ”Jumala on kuollut”. Nietzsche piti maailmassa ylimpänä elementtinä ihmistä ja hänen vapauttaan, jota ei rajoita mikään muu kuin ne periaatteet, jotka hän itse itselleen asettaa.

Nietzschen filosofiasta tuli nopeasti suosittua Venäjällä ja yhdessä **Stirnerin** filosofian kanssa siitä tuli venäläisen nihilismin perusta. Dostojevski kiistelee romaaneissaan avoimesti tämän yhteiskunnallisen ajattelusuuntauksen kanssa, muistamme, että *Rikoksen ja rangaistuksen* päähenkilö on nihilisti, Stirnerin seuraaja. Pitäessään inhimillistä olemassaoloa pohjimmitaan irrationalisena, Dostojevski ei voi hyväksyä traditionaalista käsitystä Jumalasta ja hänen yhteydestään ihmiseen. Hän ei kuitenkaan hyväksy Nietzscheen filosofialle ominaista täydellistä Jumalan hylkäämistä. Dostojevskilla usko Jumalaan ei alistu rationaalisen ajattelun valtaan vaan on irrationalista ja siksi ikuisesti ongelmallista. Inhimillisen olemassaolon merkitys, suhteemme Jumalaan ja *se, onko Häntä meille ylittää koko kysymyksen*. Ihminen on tuomittu ikuisesti etsimään Jumalaa eikä hän silti löydä tätä, mutta nimenomaan *etsintä itsessään* antaa ihmisen olemassaololle merkityksen, vain tässä etsinnässä ihminen löytää itsensä. Dostojevski, kuten Nietzschekin kieltää ihmisen olevan toissijainen Jumalaan nähden. Epätäydellisyydestään ja rajoituksistaan huolimatta ihminen ei ole maailmanrakenteessa vähäisempi osa kuin Jumala vaan ennemminkin täydentää Jumalan olemassaolon.

Samankaltainen tyytymättömyys, joka läntisessä filosofiassa ja kulttuurissa koskee käsityksiä ihmisestä ja Jumalasta leimaa Tolstoin uskonnollista etsintää. Traditionaalisen kristillisyyden kritiikki liittyy Tolstoilla todellisen Jumalan etsintään ihmisen sisältä, uskonnollisen tunteen uusien muotojen etsintään. Uudessa tunteessa pääasia on elävä, toimiva rakkaus ihmisiin eikä pelkkä abstrakti ”sympatia” heitä kohtaan. Toteutuakseen uuden uskon täytyy Tolstoi mukaan muuttaa radikaalisti ihmisten välisiä suhteita, johtaa egoismin ja individualismin hylkäämiseen ja ihmisten yhdistymiseen uudeksi hengelliseksi yhteisöksi.



Tolstoi

Tolstoin eettisissä ja uskonnollisissa katso- muksissa näkyy selvästi venäläisen filosofian ylväs utooppisuus. Hän etsii *absoluuttista* hyvää ja *absoluuttista* totuutta eikä hyväksy niiden osittaista, suhteellista toteutumista elävässä elämässä. Nimenomaan tästä syystä hän kritikoiv ankarasti aikansa kulttuuria, tiedettä, uskontoa ja moraalia. Tosin yritys rakentaa etiikka ja uskonto ”lähimmäisenrak- kauden” absolutisoinnin

varaani oli liian yksinkertainen ratkaisu siksi, että ihmisten väliset suhteet yhteiskunnassa ja ihmisen ja Jumalan suhde ovat paljon monimutkaisempia ja monimerkityksisempiä kuin mitä Tolstoi näki. Monet filosofit 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa arvostelivatkin hänen moraalisia ja uskonnollisia käsityksiään. Erityisen kovan kritiikin kohteeksi hän joutui **Iljinin** Berliinissä 1925 julkaistussa kirjassa *”Pahan voimaa vastaan”*.

Solovjev ja mystinen symbolismi

Vladimir Solovjevin tuotannolla oli ratkaiseva merkitys venäläisen filosofian muuttumiseen omaperäiseksi kansalliseksi koulukunnaksi. Solovjev loi ensimmäisenä venäläisessä ajattelussa *filosofisen järjestelmän*, jossa ihmisen ja historian uusi näkeminen perustui omaperäiseen ontologiseen konseptioon. Hän jatkoi ja syvensi klassisen länsieurooppalaisen filosofian terävää kritiikkiä. Tosin nyt oli kyseessä periaatteilisempi ongelma, niiden ontologisten perusteiden luonne joilla filosofia selittää maailmaa ja ihmistä. Länsimaisen filosofian suurimpana virheenä Solovjev näki sen, että samoin kuin yksipuolisessa ihmiskäsityksessä, jossa filosofit näkevät hallitsevan vain *rationaalisen tekijän, maailman ja ihmisen perustaksi puolestaan valitaan yhtä yksipuolinen, abstrakti, käsitteellinen periaate*, joko puhdas, kvaliteetiton materia (empirismi) tai puhdas ajattelu (rationalismi). Palatessaan eurooppalaisen filosofian kristillisille juurille Solovjev katsoo, että maailman metafyyminen alkusyy voi olla vain *absoluuttisesti konkreettinen*, joka syntetisoi kaikki luonnossa ja ihmisessä ilmenevät luovat voimat. Maailman absoluuttisen alkusyyyn hän ajattelee olevan *absoluuttinen persoona*.

Tämä oletus antaa Solovjeville mahdollisuuden perustella slavofiilien esittämää teesiä. Aidossa sisäisessä olemuksessaan ihminen on kaikkien kykyjensä konkreettinen, orgaaninen ykseys, koska hän on olemukseltaan yhtä maailman absoluuttisesti konkreetin alkusyyyn kanssa. Samoin kuin Dostojevskin kehittämässä traditiossa Solovjevkin ajatteli, ettei ihmisen ja Absoluutin (Jumalan) välinen yhteys ole pelkästään ulkoinen, formaali suhde, vaan *elävää, luovaa osallisuutta*, mikä antaa ihmiselle mahdollisuuden olla maailmassa aktiivinen, luova elementti. Nimenomaan tässä näkyy selvimmin ero venäläisen filosofian ihmiskäsityksen ja vastaavan läntisen filosofian idean välillä. Nietzschen filosofiassa ihmisen luova vapautus saavutetaan kieltämällä Jumalan olemassaolo. Venäläisessä filosofiassa sama päämäärä saavutetaan monimutkaisempaa tietä: muuttamalla Jumala-käsityksen merkitystä ja syventämällä käsitystä Jumalan ja ihmisen välisestä yhteydestä, antamalla ihmiselle siinä aktiivisempi osa. Solovjevin Jumalihmisajatuksen mieli on Jumalan ja historiallisesti kehittyvän ihmisen olennainen ykseys. Ihmisen luovuus maailmassa on itse Jumalan luovuutta, ja päinvastoin Jumalan luovuus ja maailman pelastus ovat mahdottomia ilman ihmisen luovaa aktiivisuutta.

Solovjevin filosofisen järjestelmän keskeinen elementti on "kaikkiyhteyden" konseptio, jonka merkitys on absoluuttisen ykseyden ja kaikkien olemassaolon elementtien keskinäisen riippuvuuden hyväksymisessä. Kaikki todellinen olemassaolo on vain siinä määrin kuin se on osa maailman absoluuttista



Dostojevski

konkreettista alkusyytä, jonka Solovjev ilmaisee termillä "Oleva". Solovjev kuitenkin törmää pääongelmaan — välttämättömyyteen selittää syy, josta johtuu meitä ympäröivän todellisuuden ja ihmisen pirstoutuneisuus, se irrationalainen irrallisuus, joka rikkoo korkeimman kokonaisuuden, "kaikkiyhteyden" todellisuuden — Olevan. Solovjev ei onnistunut johdonmukaisesti ja täsmällisesti selittämään tämän syytä. Hänen oletuksensa maailman olemassaolon lankeamisesta eroon Olevasta "maailman-sielun" (mystinen Sofia) vapaan aktin avulla muistuttaa vahvasti Platonin myyttiä sielun vaipumisesta materiaaliseen maailmaan, eikä tietenkään voi pyrkiä esiintymään täsmällisenä filosofisena selityksenä.

Lopulta Solovjev joutui selvään ristiriitaan kaikkiyhteyden idean kanssa ja ilman riittävää perustelua vain postuloi dualistisen todellisuuden. Oleva ja maailma (viime mainittuun kuuluvat sekä materiaaliset että ideaaliset objektit, joilla on "erillisyyden", "eristäytyneisyyden" ominaisuuksia: matemaattiset objektit, eettiset arvot ym.) osoittautuvat todellisuuden kahdeksi eri "kerrokseksi", jotka muodostavat orgaanisen ykseyden vain ihmisessä. Häivyttäessään länsimaisen filosofian perinteisen materiaalisen ja ideaalisen vastakkainasettelun Solovjev ottaa käyttöön yhtä oleellisen vastakohtaparin: yhtäällä se, mikä on maailmassa olemassa ja toisaalla mystinen, transsendenttinen Oleva, josta kaikessa maailmassa olevasta vain ihminen on osallisena. On mielenkiintoista huomata, että tämä epäselvä vastakkainasettelu pantiin tarkasti merkille ja absolutisoitiin venäläisessä symbolistisessa runoudessa, joka aivan aiheesta piti Solovjevia henkisenä isänään.

Uuden ihmiskäsityksen muotoutuminen

Solovjevin filosofia loi perustan venäläisen filosofisen ajattelun myrskyisälle kehitykselle 1900-luvun alussa. Hänen lukuisten seuraajiensa joukosta erottuivat erityisesti Nikolai Berdjajev, Semjon Frank ja Ivan Iljin. Näiden filosofien 1910-1920-luvuilla julkaistuissa töissä luotiin omaperäinen ihmiskäsitys, joka on hyvin lähellä länsieurooppalaisen eksistentiaalimin ideoita. Toisin kuin länsieurooppalaiset eksistentiaalistit (**Heidegger, Sartre, Camus**), jotka Nietzschen tavoin loivat Jumalan käsitteen hylkäävää filosofiaa, venäläiset eksistentiaalistit pysyivät uskonnollisessa filosofiassa. Ihmisen olemassaolon absoluuttinen mieli saavutettiin samastamalla Jumala ja ihminen, ja vastaavasti kristillisyys "sekularisoitiin". Käsitys Jumalasta ikäänkuin kahdentui: Jumala realiteettina on täysin identtinen ihmisen kanssa. Jumala ihmisen ja maailman kehityksen lopullisena päämääränä tuli ihanteeksi, jonka kokonaisuudessaan toteuttaa rajallisen ihmisen vapaa, luova toiminta.

Selvemmin tämän liikkeen antroposentrisen luonteen paljasti Berdjajev. Hänen mukaansa ihmisen ääretön sielu tavoittelee absoluuttista, luontoon rajoittumatonta antroposentrisyyttä ja tiedostaa, ettei ole vain tämän aurinkokunnan, vaan kaiken olemassaolon, sen kaikkien tasojen ja kaikkien maailmojen "absoluuttinen keskus".² Tässä yhteydessä ihmisen keskeinen asema maailmassa perustuu hänen absoluuttiseen luovaan vapauteensa, jota vastustaa vain materiaalisen maailman piintynyt

välttämättömyys. “Luovuudessa paljastuu jumalallisuus ihmisessä, ihmisen omasta vapaasta tahdosta alhaaltapäin eikä ylhäältäpäin.”³

Frank ja mystinen realismi

Johdonmukaisimmin Solovjevin konseptiota kehittänyt Semjon Frank. Hänen filosofiansa lähtökohtana on päättäväisesti voittaa se epäselvä dualismi, joka sisältyy Solovjevin käsitykseen Olevan suhteesta maailmaan. Frank omaksuu panteistisen näkemyksen ja toteaa, että kaikki mitä on todellisuudessa on samanaikaisesti (nimenomaan välittömältä olemukseltaan) kaikkiihteydessä, Absoluutissa, absoluutisessa olemassaolossa. Ajatus olemassaolon “lankeamisesta” irti Absoluutista katoaa. Kaikkiihteyks on jo annettuna ja olemassaolo vastaa siihen ja on sen läpäisevä. Solovjevin ja Frankin filosofisten positioiden eroa voidaan tässä kuvata kahden erilaisen



Frank

“mystisen” filosofian (Solovjevin ilmaus) eroksi: *Solovjevin mystinen symbolismi ja Frankin mystinen realismi*. Molemmat filosofit toteavat, että korkein jumalallinen todellisuus (Absoluutti) on ihmiselle annettu vain mystisessä, rationaalisen ylittävässä aktissa. Solovjev erottaa “alemman” olemassaolon Absoluutista, mikä merkitsee, että hän hyväksyy ja “oikeuttaa” sen vain sikäli kuin se todistaa Absoluutista sen symbolinen tai välittynyt ilmaisu. Frank taas korostaa “alemman” olemassaolon välitöntä liittymistä Absoluuttiin, mikä merkitsee, että hän hyväksyy olemassaolon koko todellisuuden täydellisyydessään, josta välittömästi avautuu Absoluutin ääretön täydellisyys (joka on olemassaololle maailmassa samanaikaisesti sekä transsendentti että immanentti).

Jos kuitenkin koko todellinen olemassaolo välittömästi perustuu Absoluuttiin (toisin sanoen on absoluuttista olemassaoloa), kuinka sitten selittää pirstoutuneisuuden, rajallisuuden ja päämäärättömyyden näkyvä valta ihmisen elämässä ja ympäröivässä maailmassa? Frank kehittää johdonmukaisesti filosofiansa omaperäisimmän osan — uuden ihmiskäsityksen, joka on ehkä tärkeimpiä 1900-luvun venäläisen filosofian saavutuksia. Frank täydentää Solovjevin aloittamaa läntisen filosofian ihmiskuvan kritiikkiä: ihminen ei ole vain olemassaolon elementti, Absoluuttiin nähden toissijainen, eikä maailman kokonaisuudesta erillään, vaan *ihminen ja absoluuttinen olemassaolo ovat välittömästi yhtä ja läpäisevät*

toisensa. Absoluuttinen olemassaolo on kaikkiihteyks, jonka läpäisee sen eri elementtien välinen sisäinen suhdetarjestelmä (jossa sen elementit ovat vain tietyn varauksin erotettavissa kokonaisuuden sisällä). Frankin mukaan ihmistä ei pidä käsittää “substanssiksi”, olemassaolon *ohella*, sillä ihminen on absoluuttisen olemassaolon *sisäinen* osajärjestelmä, kaikkiihteyksen kuuluva olento. Ihminen on absoluuttisen olemassaolon välitöntä avautumista itselle, sen *läpikuultavuutta*. Kuten Frank sanoo:

“Tässä merkityksessä sielu ei ole itseensä sulkeutunut, kaikesta muusta erillinen substanssi, vaan ikäänkuin subjektiivinen ‘maailmankaikkeuden peili’ tai tarkemmin: *subjektiivinen ykseys, jonka täyttää spontaani sielunelämä ja jossa objektiivinen olemassaolo heijastuu tai muotoutuu erityisellä tavalla.*”⁴

Tämä on todellinen selitys ihmisen ja Absoluutin mystiselle ykseydelle (mikä ei Solovjevillä vielä tullut täysin selväksi). Samalla tulee mahdolliseksi selittää ihmistä ympäröivän maailman pirstoutuneisuus ja päämäärättömyys. Jokainen ihminen on vain kaikkiihteyden yksi “särmä”, vain osa absoluuttisen olemassaolon kokonaisuuden ja konkreettisuuden luomaa täyttä suhdetkokonaisuutta. Siksi yksilön elämässä ruumiillistunut “maailmanjärjestys” ei käy täysin yhteen kaikkiihteyden täydellisyyden kanssa, siinä vallitsee “vajavaisuus”, yksipuolisuus, joka ilmenee tämän “maailmanjärjestyksen” pirstoutuneisuudessa ja päämäärättömyydessä.

Tässä järjestelmässä kysymys todellisuuden ontologisesta rakenteesta on toissijainen inhimillisen fenomenologiseen analyysiin nähden, sillä inhimillinen olemassaolo on sen omaa “läpikuultavuutta” ja “avautumista”. Vain tämän läpikuultavuuden kautta ilmenee (täsmällisesti ottaen muotoutuu, tulee olevaksi) olemassaolon sisäinen rakenne. Siten voidaan sanoa, että kahdessa tärkeimmässä filosofisessa työssään — *Tiedon kohde* (1915) ja *Ihmissielu* (1917) — Frank toteutti johdonmukaisesti periaatteen, jota Heideggerkin myöhemmin käytti teoksessaan *Sein und Zeit*. Tämän periaatteen mukaan ontologia on mahdollinen vain inhimillisen olemassaolon fenomenologiana. *Kysymyksellä olemassaolosta* ihmisen *ulkopuolella* ja *ilman* ihmistä ei ole mitään mieltä, ihminen on se mikä tekee olemassaolosta *olemassaoloa*. (Myöhemmin vuosinaan Frank korosti usein filosofiansa läheisyyttä Heideggerin filosofiaan).

Frankin järjestelmässä vallitsee kuitenkin monismin ja panteismin sisäinen ristiriita. Kyseisessä konseptiossa tämä yksilöllisten “maailmanjärjestyksien” pirstoutuneisuus ja osittaisuus voidaan ja pitää voittaa yhdistämällä ihmiset *suhteellisen* itsenäisiksi absoluuttisen olemassaolon “särmiksi”. Tähän perustuu hyvin optimistinen käsitys yhteiskunnasta ja historiasta. Eurooppalainen historia 1900-luvulla, jonka todistaja Frank itsekin oli, ei kuitenkaan antanut aihetta optimismin. Selittääkseen ihmisessä ja maailmassa pesivän kaaoksen ja julmuuden, Frank esitti myöhäisteoksessaan *Käsittymätön* (1938) hypoteesin kaikkiihteyden sisäisestä “halkeamasta”, Absoluutin sisäisestä “säröstä”.⁵ Tämä tuo hänen järjestelmänsä ontologisen dualismin elementtejä ja rikkoo sen loogisen rakenteen.



käsityksen peruserkityksen:

“Jumala on konkreettinen totaali-teetti, kaikelle olemassaololle ja olemiselle immanentti ja muuttaa kaiken ainutkertaisen substanssinsa ansiosta ykseydeksi. Se on absoluuttinen voima, jolla ei ole toisinolemista ja siksi se on täysin vapaa; tämä voima tekee kaikesta orgaanisesti yhtä, järjestäistä ja siunattua.”⁶

Iljinin mukaan Hegel loppujen lopuksi kieltäytyy käyttämästä kaikkiihteyden käsitettä mikäli sitä ei voi sovittaa yhteen maailman olemassaolon fundamentaalien ominaisuuksien — pirstoutuneisuuden ja sitä hallitsevien kaaoksen ja pahan kanssa. Pääasia on kuitenkin, että aidon kaikkiihteyden sisällä näyttäisi olevan mahdotonta selittää rajallisen, kuolevaisen ihmisen olemassaolo. Siksi, toisin kuin Frank, yrittäessään viedä kaikkiihteyden konseptin loogiseen loppuunsa ja tunnustaessaan kaikkiihteyden *maailmassa todella läsnäolevaksi* Iljin väittää (Hegeliä tulkiten), että kaikkiihteyks on vain ideaali, joka esittää olemassaolon potentiaalisen tason.

Iljin ja ihmisen absoluuttinen vastuu

Toisin kuin Frank Ivan Iljin oli alusta lähtien varsin radikaalin eettisen dualismin kannalla, minkä vuoksi hän sisällytti kaikkiihteyden konseptioon sisäisen ristiriidan. Iljinin varhaisen, (hedelmällisimmän ja omintakeisimman) kauden keskeisin työ *Hegelin filosofia oppina Jumalan ja ihmisen konkreettisuudesta* (1918) on analyysi siitä mikä merkitys Absoluutin käsitteelle on välttämätöntä antaa. Iljinin lähtökohtana on, että Absoluutti voi olla vain absoluuttisen konkreettinen olemus, johon kaikki yksittäinen ja suhteellinen sisältyy. Perustan tälle käsitykselle Absoluutista Iljin löytää Hegelin spekulatiivisesta ajattelusta, jonka keskeisin käsite on *totaliteetti*. Itse asiassa kirjassaan Hegelistä Iljin esittää venäläiselle filosofialle melko paradoksaalin väitteen, että aito kaikkiihteyden käsite, johon Solovjev löysi tien, oli jo täydellisesti muotoiltu Hegelin järjestelmässä nimenomaan teoksessa *Wissenschaft der Logik*. Iljinin mukaan Hegelin logiikalla ei ole mitään tekemistä puhtaan rationalismin kanssa. Sen oikea lukemistapa on “aloittaa lopusta”; absoluuttisen hengen kehityksen idea on vain metodologinen keino, jonka avulla filosofi ilmaisee Absoluutin rakennetta (kaikkiihteyks syntyy aivan logiikan idean spekulatiivisen rationaaliserationaalisen “kehittelyn” lopussa). Esitellessään Hegeliä Iljin muotoilee Hegelin Jumala, Absoluutti-

“Ylimmän periaatteen ykseys ja ainutkertaisuus on filosofialle konstruktiiivinen tehtävä siinä missä se on Jumalalle todellinen tehtävä. On luontevaa olettaa, että Jumalan kehkeytymistä adekvaatisti kuvaava filosofia huomaa *monistisen panteismin* piirteet vasta silloin kun *prosessi Absoluutissa päättyy*.”⁷

Aito todellisuus, aito olemassaolo (jonka ulkopuolella ei ole mitään), ei ole absoluuttista, se on “rappeutuva” Absoluutti, joka kadottaa kaikkiihteyden tilan, alistuu empiiriseen aikaan ja taistelee täydellisyydestään.⁸

Iljin myöntää, että Absoluutissa on fundamentaali, voittamaton ja selittämätön ristiriita.

“Olkoon Jumaluus yleispätevä Substanssi; mutta tämä Substanssi kaikessa suuruudessaan ja sankaruudessaan kärsii sisäisestä kahtiajakautumisesta. Sen ihmeellinen ja voittoisa tiedodistaa sen aidon Jumaluuden vajavaisuudesta.”⁹

Kokonaisuuden hajottua *ihminen ja hänen historiansa* ovat olemassa vain etsiessään kaikkiihteyttä. Irrationaalinen ontologia, joka tunnustaa maailman duaalistiseksi ja Jumalan kyvyttömäksi voittamaan synnyttämänsä materiaalista, pahan alkusyytä, on Iljinille tarpeen perustelemaan eettisen ja historiallisen konseptin, jossa pääasia on ihmisen absoluuttinen vastuu kaikesta mitä maailmassa tapahtuu, historian päämäärien toteutumisesta ja jopa Jumalan

kohtalosta (tämän konseptin Iljin esitti kirjassaan *Pahan voimaa vastaan*).

Kohti vapauden filosofiaa

Se, miten Frank ja Iljin kehittivät kaikkiihteyden konseptiota osoitti, ettei klassista filosofiaa hallitseva traditionaalinen käsitys Absoluutista (Platon, **Tuomas Akvinolainen**, **Spinoza** ja traditionaalisesti ymmärretty hegeliläisyys) kykene enään selittämään ihmistä ja historiaa 1900-luvun filosofiassa. Absoluutti erityisenä metafyyssisenä maailmana, joka sisältää kaiken mikä oli, on ja tulee olemaan on tosiasiaa illuusio, joka ei salli ihmisen ajatella vastuutaan historiassa eikä sitä, että hän on vapaa olento, joka luo itsensä ja maailmansa. Frankin ja Iljinin filosofisten ideoiden kehittelyn logiikka osoittaa, että se käsitys Absoluutista, jonka esittivät suuret mystikot **Plotinos**, **Nicolaus Cusanus**, **Jakob Böhme** ja **Schelling**, on huomattavasti hedelmällisempi ja lähempänä nykyistä historiallista todellisuutta. Jotta voitaisiin perustella ihmisen luova vapaus, hänen kykynsä luoda maailmassa periaatteellisesti uutta, on välttämätöntä tunnustaa maailman absoluuttinen alkusyy tietyssä määrin riippuvaiseksi ihmisen äärellisestä olemassaolosta. Sisäinen irrationaalisuus, Absoluutin ratkeamaton ristiriita johtaa siihen, että se voi olla vain ajassa kehittyvä epätäydellinen, mutta pyrkiä maail-

man täydellisyteen. Kaikkiihteyden ajatus on ehkä hyväksyttävissä vain yhdessä dialektisen parinsa, olemassaolon irrationaalisen erillisyyden periaatteen kanssa. Sillä vain tämän maailman olemassaolon käsittymättömän ominaisuuden kautta ihminen on aidosti vapaa ja luova.

*Suomentanut Outi Ahtiainen
Suomennoksen tarkastanut Tapani Laine
Otsikointi Erna Oesch*

Viitteet

1. Zenkovski, V.V., *Venäläisen filosofian historia. Osa 1*, Leningrad 1991, s. 39-40.
2. Berdjajev, N.A., *Vapauden filosofia. Luovuuden merkitys*. Moskova 1989, s. 31.
3. Emt. s. 329.
4. Frank, S.L., *Ihmisen sielu*. Moskova 1987, s. 187.
5. Frank, S.L., *Esseitä..* Moskova 1991, s. 533.
6. Iljin, I.A., *Hegelin filosofia oppina Jumalan ja ihmisen konkreettisuudesta* Pietari 1994, s. 476.
7. Emt. s. 485.
8. Tulkinnassaan Hegelin filosofiasta Iljin ennakoi kaikki ranskalaisen neo-hegeliläisyyden pääideat (**A. Kojève**, **J. Hyppolite**).
9. Iljin, I.A., *Hegelin filosofia oppina Jumalan ja ihmisen konkreettisuudesta*. s. 499.

“Olen ollut Pariisissa jo kolme päivää, mutta fenomenologinen nälkäni on kasvamassa suuremmaksi kuin uteliaisuuteni matkustamista kohtaan. (...) Joka tapauksessa fenomenologian lumous tekee minut sokeaksi joillakin alueilla, mutta en halua nyt nähdä, onko sillä myös huonot puolensa.” Tämä rakkaudentunnustus fenomenologiaa kohtaan sisältyy kirjeeseen, jonka venäläinen filosofi **Gustav Shpet** kirjoitti **Edmund Husserlille** marraskussa 1913. Shpetin nimi liittyy kiinnostavaan sivujuonteeseen venäläisessä vuosisatamme alun filosofiasa, juonteeseen, jolla on ollut huomattavia heijastusvaikutuksia siihen raja-alueeseen, jolla filosofia, kielitiede ja kirjallisuustiede koskettavat toisiaan ja joka määrittänyt olennaisesti *venäläisen formalismin* toimintalueena, mutta on mielestäni vaikuttanut myös muun muassa **Valentin Voloshinovin** ajatteluun, vaikka tämä esittääkin sangen vähätteleviä huomioita Shpetistä. Tämä kirjoitukseni on tarkoitettu seuralaiseksi tässä tässä lehdessä julkaistavalle **Igor Jevlampjevin** artikkelille, joka tarjoaa kiinnostavan näköalan venäläisen filosofian kehityspiirteisiin ja erityisesti eräisiin sen keskeisiin edustajiin, **Solovjeviin**, **Frankiin** ja **Iljiniin**, mutta jättää venäläisen fenomenologian perinteen vaille huomiota,¹ vaikka Venäjällä on kirjoitettu sangen kiinnostava luku fenomenologian historiaan.

Lupaavasta alustaan huolimatta ei fenomenologia koskaan saavuttanut Venäjällä samanlaista merkittävää asemaa kuin läntisessä Manner-euroopassa, vaan jäi vallankumouksen jälkeen virallisen marxilaisen filosofian jalkoihin tullakseen lopullisesti tallatuksi suuren terrorin aikoina 1930-luvulla.² Siihen liittyy kuitenkin erityispiirteitä, jotka kertovat erittäin luovasta ja produktiivisesta asenteesta fenomenologiaan.³ Hyvin varhaisesta kiinnostuksesta Husserlin ajatteluun Venäjällä kertoo puolestaan se, että *Logische Untersuchungen*-teoksen ensimmäisen osan venäjänkielinen käännös ilmestyi vuonna 1909 ja Husserlin *Logos*-artikkeli *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* vuodelta 1911 ilmestyy venäjänkielisenä jo samana vuonna. Uusia käännöksiä ei enään tehty, mutta Husserlin ajattelun teemoista keskusteltiin laajasti. Erityisesti siitä innostuivat filosofit, jotka saivat Husserlin objektiivisesta idealismista aseensa silloin suosiossa ollutta subjektivistista uskantilaisuutta vastaan.

Fenomenologian varsinainen maihinnousu Venäjälle liittyy kuitenkin Shpetin filosofiseen toimintaan 1910-luvulla. Hyljättyään marxilaisuuden, Shpet kiinnostui hetkeksi *uuskantilaisuudesta*, mutta joutui hyvin nopeasti toteamaan, ettei uuskantilaisuus kyennyt tarjoamaan vastausta niihin perustaviin filosofisiin ongelmiin, joiden ratkaisemiseksi hän työskenteli. Shpetin huomio keskittyi humanististen tieteiden filosofisen perustan tarkasteluun. Erityisesti häntä kiinnosti **Wilhelm Diltheyn** ajattelun kehittäminen ja näyttää siltä, että vielä vuonna 1911 ovat Husserlin ajatukset hänelle toissijaisia. Ratkaiseva muutos tapahtui seuraavana vuonna, kun Shpet lähtee Saksaan, jossa hän akateemisena vuonna 1912-1913

osallistuu *Göttingenin piirin* toimintaan ja tulee Husserlin henkilökohtaiseksi oppilaaksi.⁴ Juuri tällä kaudella Husserl luennoi *Ideen*-teoksensa ensimmäisen osan (ilmestyy 1913) keskeisistä ajatuksista ja fenomenologian lumoukseen joutuneena Shpet kirjoittaa vajaan vuoden teoksensa *Ilmiö ja merkitys* (*Javlenie i smysl*), jonka tarkoitus on esitellä Husserlin uusia ajatuksia venäläiselle yleisölle niin nopeasti kuin mahdollista. Teos ilmestyy vuonna 1914. Mutta millaista on venäläinen fenomenologia Shpetin ajattelun kautta tarkasteltuna?

Ilmiö ja merkitys on monessa suhteessa kiinnostavaa luettavaa pyrkiessään toisaalta olemaan suhteellisen uskollinen referaatti *Ideen*-teoksen ensimmäisestä osasta, mutta antaessaan samalla siitä tulkinnan, jota voidaan pitää vieraana Husserlin alkuperäisille ajatuksille koskien transsendentaalia tietoisuutta. Shpet lukee *Ideen*-teosta *Loogisten tutkielmien* perinteessä ja ymmärtää myös edellisen ontologisesti. Hän katsoo, että teos liittyy jälleen suureen positiivisen filosofian perinteeseen, jolle olemista koskeva kysymys on aina ollut keskeinen. Positiivisen filosofian vastapainona Shpet puhuu **Kantista** alkavasta negatiivisesta filosofiasta, joka muuttaa filosofian pelkäksi epistemologiaksi.⁵

Shpet katsoo, että Husserlin päämääräänä on tuoda tietoisuus olemisen piiriin ja pyrkiä tätä kautta ratkaisemaan kahden olemisen tason — tietoisuuden olemisen ja objektiivisen todellisuuden olemisen — keskinäinen suhde. Mutta Shpet ei pelkästään tulkitse Husserlin fenomenologiaa vaan tekee siihen myös olennaisen lisäyksen, oman ymmärtämisen käsitteensä kautta. Hän katsoo, että tietoisuuden akteissa on aina mukana ymmärtämisen elementti, joka ei kuitenkaan itsessään tule tarkastelun kohteeksi. Shpetin fenomenologiaan siis sisältyy hermeneuttinen ulottuvuus ja tämän ulottuvuuden vuoksi hänen oman fenomenologisen kiinnostuksensa kohteeksi nousee merkitystä koskeva kysymys ja tätä kautta kieli ja kulttuuri. Voidaankin sanoa, että hänen filosofiansa ennakoivat nämä kysymyksenasettelut, jotka tulevat keskeisiksi muun muassa **Martin Heideggerin**, **Hans-Georg Gadamerin** ja **Paul Ricoeurin** ajattelussa. Mutta Shpetin viehtymyksessä fenomenologiaan kokonaisvaltaisena filosofiana, voidaan nähdä myös heijastuksia Vladimir Solovjevin kaikkikyhteyden konseptiosta.⁶

Kirjoitettuaan *Ilmiö ja merkitys*-teoksensa, Shpet antautui jälleen humanististen tieteiden filosofista perustaa koskeville tutkimuksilleen ja näyttää ilmeiseltä, että merkitystä ja ymmärtämistä koskevat ajatukset, jotka alkavat hahmottua tässä teoksessa, vaikuttavat voimakkaasti hänen myöhemmän ajattelunsa taustalla. Shpetin seuraavassa teoksessa *Historia logikan ongelmista* (*Istoria kak problema logiki*, 1916) nousee Dilthey kuitenkin Husserlia merkittävämpään asemaan ja vuonna 1918 valmistuneessa käsikirjoituksessa *Hermeneutiikka ja sen ongelmat* (*Germenevtika i ie problemy*)⁷ tarkastellaan Husserlia vain *Logische Untersuchungen*-teoksen kautta. Tärkeimmän panoksensa fenomenologiseen ajatteluun Shpet kuitenkin antaa 1920-luvun esteettisissä kirjoituk-

GUSTAV SHPET JA VENÄLÄINEN FENOMENOLOGIA

Erna Oesch

sisään, joista merkittävien, *Esteettiset fragmentit*, on jo mainittu. Erityisen kiinnostava on tapa, jolla hän näissä tutkimuksissaan pyrkii yhdistämään taideteoksen rakenteellisen analyysin taideteoksen vastaanottoa tarkastelemaan kuvaukseen. Shpet painottaa, että nämä kaksi tarkastelutapaa ovat erottamattomasti kietoutuneet toisiinsa, kuitenkin niin, että taideteoksen vastaanoton tarkasteleminen edellyttää välttämättä taideteoksen rakenteellista analyysia, jälkimmäistä sen sijaan voidaan pitää eräässä mielessä autonomisena taiteen tutkimuksen alueena. Esteettinen ulottuvuus on myös Shpetin teoksella *Sanan sisäinen muoto (Vnutrennjaja forma slova)* vuodelta 1927, jossa hän pyrkii tarkastelemaan **Wilhelm von Humboldtin** kielifilosofiaa fenomenologisesta näkökulmasta. Teos tarkastelee niitä sääntöjä, jotka määräävät merkitysten konstituution erilaisissa diskursseissa, erityisesti poeettisessa puheessa.

Shpetin paikkaa ja merkitystä fenomenologian historiassa ollaan vasta arvioimassa, kun hänen teoksensa ovat tulossa laajemman yleisön luettaviksi myös käännösten kautta.⁸ Suurta kiinnostusta Shpetin ajattelua kohtaan tunnetaan Saksassa, jossa häntä tarkastellaan **Georg Mischin** ja **Hans Lippsin** rinnalla hermeneuttisen logiikan kehittäjänä. Tätä rajoitettua näkökulmaa olennaisempaa on kuitenkin nähdä toisaalta Shpetin vaikutus venäläisen formalismin kehittymisen taustalla, toisaalta hänen vaikutuksensa **Roman Jacobsonin** lingvistiseen ajatteluun ja tätä kautta semiotiikan ja strukturalismin kehittymiseen ylipäättään.⁹ Fenomenologian historian suurta linjaa ajatellen kiinnittyy huomio erityisesti kahden piirteeseen Shpetin ajattelussa. Ensiksikin, kuten edellä on mainittu, hän painottaa voimakkaasti ontologian merkitystä ja keskittyy olemista koskevaan kysymykseen, ennakkoiden tällä tavalla fenomenologian tulevaa kehitystä. Toiseksi, Shpet nostaa kielen niin keskeiseen asemaan fenomenologisissa tarkasteluissaan, että hänen ajatteluun voidaan pitää olennaisesti kielen fenomenologiana. Myös tämä piirre ennakoi kehityssuuntausta, joka myöhemmin toteutui fenomenologisessa ajattelussa myös laajemmin.

Viitteet

- Henkilökohtaisessa keskustelussa (Pietarissa 17.1.1995) Igor Jevlampiev perusteli valintaansa sillä, että mainittujen kolmen filosofin, erityisesti Solovjevin ajattelu vaikuttaa voimakkaasti myös venäläisten fenomenologien, kuten Shpetin ja **Aleksei Losevin** ajattelun taustalla.
 - Shpet itse koki yhteiskunnallisen ilmapiirin merkityksen kouriintuntuvasti omassa filosofin työssään, johon liittyy suurta ironiaa. Tullessaan opiskelemaan Kiovan yliopistoon vuonna 1898 hän kiinnostui marxilaisuudesta ja otti osaa maanalaiseen toimintaan, jonka pyrkimyksenä oli levittää sosiaalidemokraattisia aatteita Venäjälle, joutuen näin olemaan jatkuvasti varuillaan viranomaisten suhteen. 1900-luvun alussa Shpet kuitenkin kääntyi pois marxilaisuudesta huomatakseen taas 1920-luvulla ajautuneensa ristiriitaan vallitsevan järjestelmän kanssa. Elämänsä lopulla hän katkeroituneena toteaaakin valinneensa aina "väärän puolen". Vuonna 1937 Shpet vangitaan ja myöhemmät tiedot kertovat, että hänet ammuttiin marraskuun kuudentenatoista päivänä samana vuonna. Shpetille luettut syytteet kertovat karua tarinaa niistä absurdeista periaatteista, joilla ihmisten elämää ja kuolemaa hallittiin suuren terrorin aikana.
 - Haluan korostaa, että kiinnostukseni kohdistuu tässä vain Shpetin fenomenologiseen ajatteluun 1910- ja 20-luvuilla. Tarkastelun ulkopuolelle jää siten esimerkiksi Aleksei Losev, joka myös näihin aikoihin teki fenomenologista ajattelua tunnetuksi Venäjällä erityisesti taiteenfilosofisissa
- kirjoituksissaan. Myöskään Venäjältä emigroituneiden filosofien toimintaa (esimerkiksi **Shestov**) tai myöhemmin elvytettyä neuvosto-fenomenologiaa ei tässä yhteydessä tarkastella.
 - Tiedetään, että Shpet kuunteli samoja luentoja ja osallistui samoihin seminaareihin kuin esimerkiksi Hans Lipps ja **Roman Ingarden**. Ingardenin suhteen on erittäin huomionarvoista, että Shpet, joka myös oli kiinnostunut estetiikan ongelmista, kehittäi hyvin samantapaista esteettistä teoriaa kuin Ingarden, ja myös julkaisi tuloksensa jo vuosina 1922-23 teoksena *Esteettisiä fragmenttejä (Ésteticeskie fragmenty)*, siis vuosia aikaisemmin kuin Ingarden julkaisi oman esteettisen pääteoksensa *Das literarische Kunstwerk* (1931).
 - Tässä on korostettava, että Shpet ei suhtaudu vähätellen Kantin filosofiaan, vaan korostaa sen asian suurta merkitystä, että Kant kiinnittää huomionsa tietoisuuteen ja tietämisen ehtoihin ja vie tällä tavalla filosofiaa merkittävästi eteenpäin. Kantin jälkeinen filosofia kuitenkin hukkaa hänen avaamansa mahdollisuuden alkaessaan tarkastella tietävää tietoisuutta vain tietävänä ja sivuuttaessaan perustavat kysymykset, jotka koskevat tietävää tietoisuutta myös olevana, siis tietävän tietoisuuden olemisen tapaa, kuten Shpet asian ilmaisee teoksessaan *Ilmiö ja merkitys*.
 - Kiinnostavan kuvan Shpetin suhteesta fenomenologiaan saa esitelmästä, jonka hän piti *Moskovon Tieteellis-filosofisen seuran* avajaisissa tammikuussa vuonna 1914 ja jonka aiheena on filosofia fundamentaalina tieteenä. Siinä Shpet korostaa, että filosofia fundamentaalina tieteenä ei voi olla teoreettista siinä mielessä kuin varsinaiset teoreettiset tieteet, koska tieteellinen teoreettinen tieto on välttämättä pragmaattista. Filosofian tieto sen sijaan koskee alkuperiä ja siksi sen täytyy olla esteoreettista. Tällaiseen tietoon liittyy aina ajatus ymmärtämisestä, siis emme pelkästään näe ja käsitä vaan myös ymmärrämme sen, mitä näemme ja käsitämme. Olen tulkinnut Shpetin ajatuksen niin, että hänen mielestään kaikissa tietävän tietoisuuden tietämisakteissa on horisonttina koko todellisuus kaikkine tasoineen. Voidaankin sanoa, että ajatus elämismaailmasta on voimakkaasti esillä Shpetin fenomenologia-tulkinnassa.
 - Vuodesta 1989 lähtien teos on ilmestynyt Moskovassa osittaispainoksina *Kontekst*-julkaisussa. Teoksen saksankielinen käännös *Die Hermeneutik und ihre Probleme* ilmestyi vuonna 1993 kääntäjinään Erika Freiberg ja Alexander Haardt.
 - Jo mainitun teoksen *Die Hermeneutik und ihre Probleme* lisäksi on teoksessa *Ilmiö ja merkitys* olemassa englanninkielinen käännös *Appearance and Sense — Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems* vuodelta 1991, kääntäjänä Thomas Nemeth.
 - Shpet itse oli *Moskovon lingvistisen piirin* jäsen vuodesta 1920 ja monet tutkijat ovat korostaneet Jacobsonin lingvistisen ajattelun fenomenologista ulottuvuutta.

Kirjallisuus

- Alexander Haardt, Gustav Shpet's Aesthetic Fragments and Roman Ingarden's Literary Theory: Two Designs for a Phenomenological Aesthetics. *Wiener Slawistischer Almanach* 27 (1991); s. 17-31.
- Alexander Haardt, *Husserl in Rußland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Shpet und Aleksej Losev*. Wilhelm Fink Verlag, München 1993.
- Gudrun Kühne-Bertram, Logik als Philosophie des Logos. *Archiv für Begriffsgeschichte*, (Sonderdruck). Bouvier Verlag, Bonn 1993.
- Gustav Shpet, *Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.
- Gustav Shpet, *Die Hermeneutik und Ihre Probleme*. Verlag Karl Alber, Freiburg 1993.
- Valentin Voloshinov, *Kielen dialogisuus (Marksizm i filosofija jazyka, 1929)* Suomentanut Tapani Laine. Vastapaino, Tampere 1990.

“[Y]ön pimeyden valaisi äkisti kirkas loisto, ja taivaalla näkyi suuri ennusmerkki: nainen, vaatetettuna aurinkoon, hänen jalkainsa alla kuu, ja hänen päässään seppeleenä kaksitoista tähteä. Ilmestys viipyi hetken aikaa paikallaan, mutta alkoi sitten hitaasti liikkua etelän puolelle. Paavi Pietari kohotti sauvansa ja huudahti: ‘Kas tuossa on meidän lippumme! Seuratkaamme sitä!’ Ja hän lähti kulkemaan ilmestyksen suuntaan, molempien vanhusten ja koko kristittyjen joukon saattamana, Jumalan vuorelle, Siinaille...”

Autiomaakulkueen myötä lähestyy päätöstään **Vladimir Solovjevin** (1853-1900) teos *Kolme keskustelua sodasta, edistyksestä ja maailmanhistorian lopusta*, sisältäen lyhyen kertomuksen antikristuksesta.¹ Antikristus on paljastunut, minkä jälkeen viimeiset kristityt ovat voittaneet keskinäiset kiistansa ja vetäytyneet vainoja pakoon. Taivaalla näkyvä ilmestysennakoiollisen ratkaisun pikaisuutta.

Solovjevin tuotannossa *Kolmella keskustelulla* on poikkeuksellinen asema. Verraten suppea teos jäi filosofin testamentiksi: hän sai sen valmiiksi vajaa vuosi ennen kuolemaansa. Muotonsa

puolesta teosta on helppo lähestyä, rakentuuhan se nimensä mukaisesti keskustelujen varaan — arvatenkin sillä, että hän käänsi samoihin aikoihin **Platonian**, oli tekemistä asian kanssa. Pahaenteinen nimi lupaa synkkää tekstiä, mutta ironinen kepeys ja sukkeluudet leimaavat keskusteluja. Tekijä tavoitteli lopun aikojen ajatuksilleen mahdollisimman suurta lukijakuntaa.

Huolimatta siitä, että Solovjev on venäläisen filosofian keskeisimpiä vaikuttajia viimeisten sadan vuoden aikana, varsinaisia seuraajia hänellä on vaikea sanoa olleen. Hän ehti revisioida ajatteluaan niin notkeasti, että minkäänlaista koulukuntaa ei hänen ympärilleen todellakaan muotoutunut. Vastaavasti hänen vaikutustaan on löydettävissä hyvin erilaisten suuntausten edustajissa.

Kristikunnan yhdistäminen oli Solovjevin suuri projekti, ja sitä hän myös edisti käytännössä. **Dimitri Strémoukhoffin**² jaottelua seuraten tämä tapahtui Solovjevin intellektuaalisen elämän keskeisimmällä kaudella, 1880-luvulla. Strémoukhoff perustaa jaksotuksen siihen, miten filosofi painottaa ajattelussaan inhimillisen toiminnan kolmea eri sfääriä: tietoa (ylimpänä asteenaan teosofia), sosiaalista käytäntöä (teokratia) ja luovuutta (teurgia). Solovjev aloitti 1870-luvulla teosofian tutkimisesta eli “puhtaasta” filosofiasta. Tällöin hän liikkui lähellä slavofiilien piirejä ja näki Venäjällä messiaanisen tehtävän jumalallisen periaatteen säilyttäjänä.

Teokratian toteuttamiseen tähdännyt ajanjakso toimi teoreettisen vaiheen luontevana jatkeena, mutta silloin Solovjev oli jo ottanut etäisyyttä slavofiileihin. Merkit-

tävä rooli tässä käänteessä oli **Aleksanteri II:n** murhalla vuonna 1881. Solovjev ehdotti salaliittolaisten armahtamista kristillisten ihanteiden mukaisesti: siten tsaari todistaisi vastaansanomattomalla tavalla, että hänen valtakirjansa on alkuperältään jumalallinen.

Filosofi pettyi pahoin lopputulokseen, kuolemantuomioon, ja näki sen taustalla ortodoksisen kirkon halvaantuneisuuden tilan. Armahduspuheen nostattaman kohun vuoksi hän katsoi parhaaksi erota yliopistovirastaan. Tämän jälkeen hän ei enää pitänyt kirkkokuntien eroavaisuuksia ratkaisevina; niiden ylittämisen oli mahdollista ja välttämätöntä. Universaalien kirkon muodostamista seuraisi kuolleiden ylösnousemus ja Jumalan valtakunnan laskeutuminen maan päälle, sillä historian mielekkyys tulee vain siitä, että kuolema

— sukupolvien lohduton jatkumo — voiteaan. Jos taas kuolema on kaiken tosiasiallinen päätepiste, ei edistyksestä ole mitään merkitystä. “Kuolema tasoittaa kaikki”, sanotaan *Kolmessa keskustelussa*.

Elämänsä viimeisenä kymmenenä vuotena Solovjevin suurelliset hankkeet joutuivat antamaan tilaa pessimismille. Filosofin suoraviivainen edistysusko horjahti, kun hän päätyi tunnustamaan pahan olemassaolon, jolla ei aikaisemmin

ollut sijaa hänen ajattelussaan. *Kolmen keskustelun* erään repliikin mukaan edistys on vain oire — historian lopun oire. Kertomus antikristuksesta huipentuukin 21. vuosisadalle, joka on “siinä määrin edistynyt, että se tuli jopa olemaan viimeinen [vuosisata]”.

Kirkkokuntien yhdistäminen ei enää ollut hänelle välitön päämäärä; mekaanisesti toteutettuna se saattoi olla suorastaan saatanallinen juoni. Sen sijaan hän suuntasi mielenkiintonsa yksilötasolle moraalifilosofiaan ja etiikkaan, jotka hänellä asettuivat viime kädessä teurgian, mystisen luomistyön otsakkeen alle.³ Poliittisesti hän lähestyi liberaaleja. Mutta myös henkilökohtaiset tekijät vaikuttivat Solovjevin mielenmuutokseen. Hänen terveytensä heikkeni entisestään, ja käydessään pitkän tauon jälkeen Egyptissä vuonna 1898 hän kohtasi näyissään piruja. Kotimaahan palattuaan hän ryhtyi laatimaan *Kolmea keskustelua*.

EY:n nousu ja uho

Solovjev tunnetaan parhaiten uskonnollisena filosofina. Määritelmää on syytä tarkentaa sen verran, että leimallisesti ortodoksiaan sitoutunut ajattelija hän ei ollut. Katolilaisuutta hän lähestyi teokratiaa tavoitellessaan, pyhiä tekstejä hän tutki protestantin avoimuudella, ja juutalaisuutta hän käsitteli myönteiseen sävyyn esimerkiksi teoksessaan *Juutalaisuus ja kristinuskon kysymys* (1884).⁴

Siinä hän kääntää asetelman ympäri: juutalaisuuden asemesta on ratkaistava “kristinuskon

VENÄLÄINEN APOKALYPSIS

ELI LOPPULAUSE EUROOPPA-KESKUSTELUUN

Erkki Vettenniemi

kysymys”. Kristittyjen suhtautuminen juutalaisiin on perinteisesti ollut torjuva, eikä näillä sen vuoksi ole vielä mitään opittavaa kristityiltä. Vasta sitten kun kristikunta on ratkaissut sisäiset ongelmansa ja sitä tietä parantanut tapansa, voivat juutalaisten silmät avautua näkemään kristinuskon totuuden. Tämä kuvio on löydettävissä myös *Kolmen keskustelun* päätävän kertomuksen taustalta. Sitä edeltää siis kolme keskustelussa, mutta teoksen rakenne mahdollistaa kertomuksen esittelyn niistä irrallaan.

Välimeren vapaiden tuulten äärellä käytäviin keskusteluihin osallistuu viisi henkilöä, kaikki venäläisiä: kenraali, poliitikko, ruhtinas, “kaikesta inhimillisestä” kiinnostunut rouva, ja lopulta Solovjevin itsensä ajatuksia kantava herra Z.

Kun keskustelut ovat edenneet maailmanlopun kysymykseen asti, herra Z lukee seurueelle eräältä munkilta saamansa käsikirjoituksen. Tekijän nimi on Pansofius (Kaikkietävä), mikä tietysti lisää kertomuksen vakuuttavuutta. Herra Z:n arvion mukaan siinä tuodaan esiin kaikki se, mitä antikristuksesta on Raamatun, kirkollisen perimätiedon ja terveen järven kannalta mahdollista sanoa.

“Keltainen vaara” oli Solovjevin viimeisten vuosien alituinen huolenaihe. Hän piti väistämättömänä, että Eurooppa joutuisi vielä sotaan Aasian kansoja vastaan. Buddhalaisen vaikutteiden leviämistä hän seurasi huolestuneena, ja Venäjän vuoden 1891 suuren nälänhädän taustalla ollut kuivuus johtui “aasialaisesta autiomaasta”, joka oli levittäytymässä Venäjänmaalle.

Kertomus antikristuksesta lähtee liikkeelle nimenomaan Aasian uhasta. Panmongolismien aate leviää Kaukoidässä 1900-luvun vaihteessa, ja siivu siivulta Japanin johtama armeija valloittaa koko Euraasian mantereen. Hanketta auttaa Euroopan ja islamilaisen maailman välinen viimeinen taistelu. Itämaiset aatteet vyöryvät samalla Eurooppaan, ja tuloksena on ennenkokematon uskonnollisten ja filosofisten suuntausten synkretismi.

Aasialaisten herruutta kestää viisikymmentä vuotta. Salaliittona alkanut eurooppalaisten kansojen nousu vapauttaa maanosan “mongolien ikeestä”. Tällöin ollaan jo 21. vuosisadan puolella, ja siihen loppuu suurten sotien ja mullistusten aikakausi. Euroopassa herää halu yhdistyä pysyvästi, sillä jos joutuminen vieraan vallan alle johtui valtioiden eripuraisuudesta, onnistunut kapina oli osoittanut yhteistyön edut. Kansalliset erot menettävät merkitystään: ajatus Euroopan yhdysvalloista voittaa kannatusta.

Samoihin aikoihin leviää nuoren, taustaltaan tuntemattoman miehen maine. Hän on merkittävä filantrooppi; Jumalaan hän uskoo, mutta rakastaa vain itseään, Kristuksen työn täyttäjää, kuten hän toimenkuvansa ymmärtää. Hänen maailmanlaajuinen esiintulonsa tapahtuu 33-vuotiaana teoksella *Avoimien tie yleismaailmalliseen rauhaan ja hyvinvointiin*. Sillä hän valloittaa viimeisetkin epäilijät. Kirjassa yhdistyy uskonnollisen tradition kunnoitus syvälliseen yhteiskunnalliseen näkemykseen, yksilönvapauden kunnoittaminen yhteisen hyvän puolustamiseen.

Spirituuaalisuuden ja sosiaalisen ohjelman yhteensovittamiselle on olemassa tilaus, sillä ulkoinen edistys ei ole kyennyt poistamaan elämän ja kuoleman ikuisia kysymyksiä. Vulgaari materialismi on vanhentunut, ja yhtä peruuttamattomasti on hylätty lapsenkaltainen usko. Harvat kristityt kyllä puhdistuvat

uskossaan, mutta suurin osa ihmiskuntaa elää hämmennyksen ja odotuksen tilassa, jonka täyttymys koittaa *Avoimien tien* myötä.

Kirjan ilmestymisen jälkeen tekijästä on tullut historian suosituin ihminen. Berliinissä järjestetään Euroopan yhdysvaltojen perustava kokous, jossa hänet valitaan liittovaltion presidentiksi. Vallan keskittäminen nähdään välttämättömänä, koska vapautumisen jälkeen Eurooppa on ajautua uusiin konflikteihin poliittisten juonittelujen seurauksena. Yksinvaltiaan valinnan suorittaa salassa EY:n vapaamuurareista koostuva sisäpiiri. Ja kun uusi presidentti on astumaisillaan virkaansa, kokous huutaa hänet suoraan Rooman keisariksi. Roomasta myös tulee liittovaltion pääkaupunki.

Keisarin ohjelmajulistus ikuisesta ja yleisestä rauhan ajasta vakuuttaa myös Euroopan ulkopuolisen maailman. Yhä uusia alueita liittyy Euroopan yhdysvaltoihin, ja ne harvat valtiot, jotka eivät ymmärrä vapaaehtoisesti liittyä, keisarillinen armeija alistaa tuota pikaa.

Toisena hallitusvuotenaan keisari lupaa rauhan lisäksi yltäkylläisyyden: “Tulkaa nyt minun luokseni kaikki nälkäiset ja palelevat, jotta minä ravitsisin ja lämmittäisin teidät.” Tässäkin pyrkimyksessään hän onnistuu. Mutta koska ihminen ei elä vain leivästä, pelkkä hyvinvointi ei riitä. Tarvitaan myös sirkushuveja. Aasiasta keisari noutaa katolisen piispa Apolloniuksen, joka sekoittaa länsimaista tiedettä itämaiseen mystiikkaan, ja jonka syntyperää jotkut pitävät jumalallisena. Keisari on nyt langennut jokaiseen Kristuksen kolmesta kiusauksesta. Hän lujittaa valtansa miekan avulla, ostaa suosiota aineellisella hyvinvoinnilla ja viihdyttää kansaa maagisilla tempuilla.



Aito yhteys syntyy vapaudesta

Apolloniuksen kanssa keisari päättää ratkaista viimeisen avoimeksi jääneen probleeman, uskonnollisen kysymyksen. Hän kutsuu kaikkien tunnustusten kristityt kirkolliskokoukseen Jerusalemiin, maailmanvaltion uuteen pääkaupunkiin. Kristittyjen väliset erimielisyydet ovat siihen mennessä tasoittuneet, sillä lukumäärän väheneminen on johtanut laadulliseen kohentumiseen. Roomasta karkoitettu Paavi on löytänyt uuden asuinsijan Venäjältä. Katoliset ovat yksinkertaistaneet kulttiaan; vanhauskoiset ovat palanneet ortodoksiseen kirkkoon; protestanttien piiristä on lohjennut epäuskoon ajautunut siipi. Samalla on herännyt kiinnostus apokalyptisiin teksteihin,

minkä seurauksena “vakava pelko ja vastenmielisyyss” ravistelee ajan merkkejä tarkkailevia kristittyjä.

Kokousedustajia kertyy kolme tuhatta, ja lisäksi paikalle vaeltaa puolen miljoonan pyhiinvaeltajan joukko. Uskonsuunnilla on puoliviralliset johtajansa. Katolisten delegaation kärjessä on paavi Pietari II, ortodokseja johtaa starets (iäkäs munkki) Johannes, ja evankelisia kristittyjä professori Pauli. Solovjev turvautuu vanhaan tyyppittelyyn, jossa idän kirkkoa edustaa rakkauden apostoli **Johannes**, protestantteja kirjanoppinut **Paavali** ja Rooman kirkkoa luonnollisesti **Pietari**.⁵



Kokous järjestetään kaikkien uskontojen yhteydelle pyhitetyssä tempelissä. Lempeässä avauspuheessaan keisari pyytää kristikuntaa hyväksymään hänet johtajakseen ja suojelijakseen, mutta ei vain huulten tunnustuksena vaan “sydämellisin rakkauden tuntein”. Omalta osaltaan hän on valmis vastapalveluksiin. Paavi saakoon palata Roomaan ja ortodoksien traditio palautettakoon kunniaan. Protestanteille hän lupaa perustaa runsain määrärahoihin uuden raamatuntutkimus-instituutin.

Tarjoutuksillaan keisari voittaa puolelleen valtaosan kokousedustajista. Jäljelle jää piskuinen, kolmen johtajan ympärille tiivistyvä ryhmä. Heistä starets Johannes vastaa keisarille, kun tämä kysyy, mitä hänen pitäisi vielä tekemän heidän vakuuttamiseksi. Kristinuskossa tärkeintä on Kristus itse, vanhus sanoo, ja jos keisari tunnustaa Kristuksen jumaluuden, silloin he puolestaan mielihyvin tunnustavat keisarin johtajakseen.

“Helvetillinen myrsky” puhkeaa keisarissa. Hän on vähällä syöksyä puhujan kimppuun ja purra tätä. Samalla hetkellä suunnaton pilvi peittää auringon ja tempelli pimenee. Mutta pimeys ei estä starets Johannesta näkemästä vastapuolen sieluun: “Lapsukaiset antikristus!”

Ne jäävät vanhuksen viimeisiksi sanoiksi, sillä tempeliin iskeytyvä pallosalama surmaa hänet. Keisari tulkitsee tapahtuneen Jumalan kostoksi ja sanelee päätöksen, jolla kirkolliskokous hyväksyy hänet johtajakseen. Tällöin astuu esiin paavi Pietari II: “Pois, perkeleen astia! Kristuksen suomalla vallalla minä — suljen ulos sinut, saastaisen koiran, Jumalan pyhäköstä ja jätän isällesi, Saatanalle! Anathema, anathema, anathema!”

Päästyään kirouksensa loppuun paavi kaatuu Apolloniuksen kehittämän ukkosen surmaamana.

Kokous päättyy, ja professori Pauli seuraajineen siirtyy Jerikon suuntaan autiomaahan. Keisari puolestaan valitsee uudeksi paaviksi Apolloniuksen, joka lupaa toteuttaa kristittyjen ikimuistoisen toiveen, kristikunnan yhteyden. Apollonius ilmoittaa olevansa täsmälleen yhtä aito katolinen ja ortodoksi kuin protestanttikin. Paavina hän jatkaa ihmetekojen harjoittamista. Hän aloittaa loihtimalla taivaasta kukkia ja päättyy “niin ihmeellisiin ja uskomattomiin tekoihin, että olisi aivan hyödytöntä yrittää kertoa niistä.” Eräät sivulliset tosin kertovat paavin jakamien aneiden pian muuttuvan käärmeiksi ja rupikonniksi.⁶

Muutama vuorokausi kirkolliskokouksen jälkeen kristityt käyvät yön pimeydessä noutamassa kahden marttyyrin ruumiit Jerusalemissa. Keisarin määräyksestä ne jätettiin kadulle todisteeksi kuolemasta. Seurueen saavuttua takaisin Jerikon seudulle kuolleet heittävät kääriinliinat yltään. Ylösnousemusta seuraa kirkkojen yhdistyminen: Johannes ja Paavali tunnustavat Pietarin “kaitsijakseen” ja lähtevät sitten seuraamaan taivaallista ilmestystä kohti Siinain vuorta.

Siihen päättyy isä Pansofiuksen herra Z:lle antama käsikirjoitus. Hän ennätti kuolla ennen kuin sai kirjoitettua kertomuksen loppuun.

Dostojevski kyllä, Tolstoi ei

Autiomaaretkelle löytyy tragikoominen vastine Solovjevin henkilöhistoriasta. Nuori filosofi matkusti aikoinaan Egyptiin etsimään *Sofiaa*, Jumalallista viisautta, mutta varsin huolettomasti varustautuneena. Beduiinit pitivät mustiin puettua miestä paholaisena ja muiluttivat hänet syvälle autiomaahan. Vietettyään yön taivasalla Solovjev lopulta kohtasi kaivattunsa.

Paavi Pietari II:n ja kumppaneiden vaellus päättyy yhtä onnekaasti, kuten käy ilmi. Herra Z on nimittäin saanut kuulla kertomuksen viimeiset vaiheet suullisessa muodossa ja palauttaa ne nyt mieleensä. Keisarin ja Apolloniuksen suosio kasvaa entisestään uusien ihmeiden ansiosta; he onnistuvat jopa herättämään kuolleita. Jerusalemiin asetuttuaan keisari on saanut myös juutalaiset taakseen, ja nämä itse asiassa palvovat häntä messiaana.

Ratkaiseva käänne on hieman kulmikas, sen myöntää kertojakin. Juutalaiset nousevat kapinaan saatuaan selville, että keisari ei olekaan juutalainen: hän on ympärileikkaamaton pakana. Viimeiset kristityt asettuvat sodassa juutalaisten puolelle. Rintamien kohdatessa maa järisee ja Kuollutmeri avautuu valtavana tulimerenä, joka nielee pätsiinsä keisarilliset joukot.⁷ Juutalaiset pakenevat järkyttyneinä Jerusalemiä kohti, ja samanaikaisesti kaupunkia lähestyy kristittyjen kulkue Siinailta. Heidän saapuesaan kaupungin porteille tapahtuu Kristuksen toinen tuleminen. Antikristuksen surmaamat juutalaiset ja kristityt heräävät henkiin — alkaa tuhatvuotinen valtakunta.

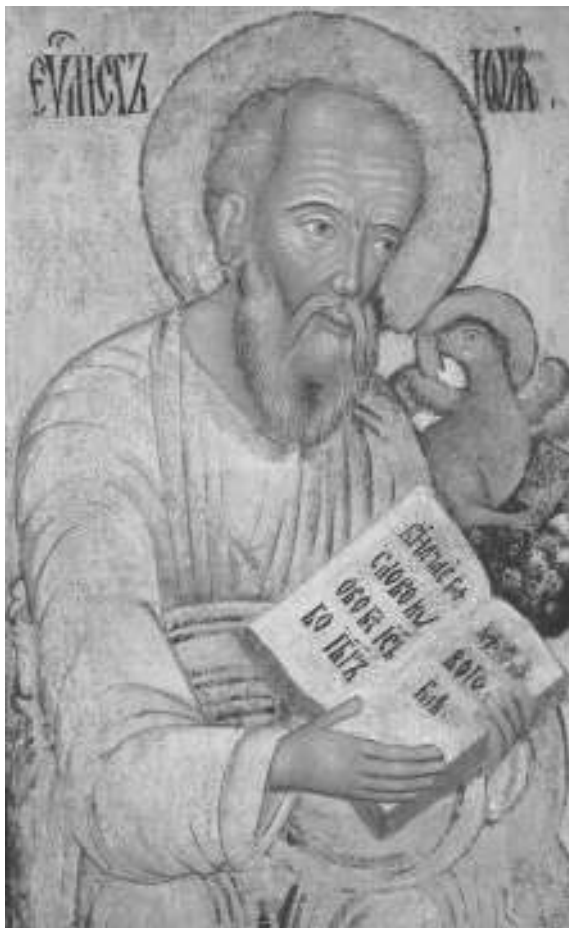
Näin on yksi teokratia korvautunut toisella teokratialla. Antikristushan tahtoi myös esittää hallituskautensa jumalallisena valtakuntana, kunnes totisen teokratian joukot syrjäyttävät hänet. Omaperäisintä kertomuksessa on juuri se, miten antikristus osoittautuu mitä suurimmaksi hyväntekijäksi. Apolloniuksen, *Ilmestyskirjan* mainitseman “väärän

profeetan” kanssa hän perustaa rauhan ja yltäkyläisyyden valtakunnan viihdykkeitä unohtamatta. Solovjevin eräs pääteesi on, että pahaa täytyy vastustaa myös silloin, kun se pukeutuu hyvyyden kaapuun. Teoksessa osoitetaan vääräksi ja tuhoisaksi tolstoilaisen ruhtinaan väkivallattoman vastarinnan periaate.

Solovjevin suhde kahteen suureen kirjailijaan olisi pitkä ja kiehtova lukunsa. **Tolstoin** näkemyksiä hän ei hyväksynyt, mutta korrektiussyistä pidättyi hyökkäämästä tätä vastaan julkisesti, koska Tolstoi ei olisi sensuurin vuoksi voinut puolustautua. (Tosin myös Solovjevillä oli ongelmia sensuurin kanssa.) *Kolmessa keskustelussa* viimein arvostellaan Tolstoin ajatuksia suoraan ja nimeltä mainiten. Rouvan sanoin kaikki tolstoilaiset ovat ”jotenkin kaistapäisiä”.

Tolstoi on väärentänyt kristinuskon, mutta esiintyy silti kristittynä, omasta mielestään vieläpä ainoana aitona sellaisena. Hänessä on enemmän buddhalaista kuin kristittyä, keskusteluissa todetaan, ja siksi hän on vaarallisempi kuin kristinuskon julkiset viholliset. Nämä sentään pelaavat avoimin kortein. Ja jos hyvän uskotaan voittavan sillä, että pahaa ei vastusteta, jälkimmäisen itsenäinen voima ja olemassaolo tosiasiallisesti kielletään. Tästä johtuen tolstoilaiset tahtomattaan valmistavat tietä antikristukselle. Eikä ruhtinas kärsikään kuunnella herra Z:n kertomusta loppuun asti.

Dostojevski sitä vastoin oli Solovjevin ystävä. He tutustuivat jo vuonna 1873, ja aina kirjailijan kuolemaan asti heidän yhteydenpitonsa oli kiinteää. Dostojevski arvosti nuorta filosofia, jonka piirteitä hän



ikuisti *Karamazovin veljeksissä* niin Ivaniin kuin Aljoshaan. Lisäksi saman romaanin kuuluisa kertomus suurinkvisiittorista pohjautunee Solovjevin luontoihin jumalihmisyydestä, joita Dostojevski oli kuuntelemassa. Solovjev muistutti puheessaan kirjailijan haudalla myös tämän tavoitelleen Jumalan valtakunnan perustamista maan päälle.⁸

Mutta siinä missä *Ilmestyskirjan* (12:1) aurinkoon puettu nainen symbolisoi Dostojevskille Venäjää ja todisti Venäjän tehtävästä ihmiskunnan suunnanäyttäjänä, Solovjevillä kyse oli Sofiasta, ”ikuisesta naiseudesta”. Sofia sai hänellä ajan saatossa hieman toisistaan poikkeavia tulkintoja, mutta viime kädessä Sofian on määrä toimia Jumalan ja ihmiskunnan välittäjänä Kristuksen tavoin. Jumalallisen viisauden kirjallisen perustan muotoili aikoinaan **Salomo**:

”Minut Herra loi ennen kaikkea muuta, luomisensa esikoisena, ennen taivasta ja maata. Iankaikkisuudesta minä sain alkuni, kaiken alussa, ennen kuin maata oli.” (Sananl. 8:22-23; lisäksi apokryfisissä teksteissä on *Viisauden kirja*.)

Kohti kolmatta vuosituhatta

Solovjev kohtasi Sofian kolmessa ilmestyksessä, ensiksi nuoruudenihastuksessaan, sitten matkoillaan Lontoossa ja Egyptissä. Filosofin ”ikuisen kumppanin” lihaksituleminen oli hänen ajattelussaan maailmanhistorian täyttymys. *Kolmen keskustelun* Sofia on uni-versaali kirkko, Kristuksen morsian, ja siksi se ilmestyy kirkkokuntien yhdistymisen hetkellä. Jumalihmisestä seuraavan askeleen on oltava kollektiivinen jumalihmisyyden, joka puolestaan johtaa teokratiaan — tai *vapaaseen* teokratiaan, kuten Solovjev tarkentaa.

Kertomus antikristuksesta todistaa siitä, kuinka Solovjev lykkäsi Sofian inkarnaation, ihmiskunnan jumalallistumisen, entistä kauemmaksi tulevaisuuteen. Matkan varrelta löytyy kavalia mutkia ja pedonkuoppia. Sofian ilmestyminen autiomaassa, kristittyjen vähäisen seurueen yllä, on etäinen kaiku siitä visiosta, joka Solovjevillä oli yrityksessään nauttaa Rooma ja Moskova miltei omin voimin. Viimeistään tässä vaiheessa on syytä korostaa, että kertomus loppuu ihmiskunnan kehityksen eli ”maailmanprosessin” päätepisteeseen, ei suinkaan maailmanloppuun.

Toisen kristillisen vuosituhaten lähestyessä päättöstään on apokalypsin julistajille ja maailmanlopun profetoille luvassa otolliset markkinat. (Numerosymboliikan näkökulmasta Solovjevin kuolinvuodessa on siinäkin houkutus nähdä kätkeytyä merkitystä.) Solovjevin näkemys on sikäli haastava, että sen mukaan alkava vuosisata tuo ainakin väliaikaisesti rauhan, hyvän tahdon ja hyvinvoinnin maan päälle. Lisäksi kaikki tämä tapahtuu uskonnollisen ulkoisuuden varjossa.

Herra Z kiteyttää antikristuksen salaisuuden sananlaskuun: ei kaikki ole kultaa mikä kiiltää. Lienee paikallaan lyhentää koko kertomuksen viesti takavuosien tietesifilmin päätöskehokukseen: tarkkailkaa taivaita!



Solovjev

Viitteet

1. Suomentanut Toivo Kaila. Otava, Helsinki 1912. Muuttamin paikoin olen nykyaikaistanut Kailan käännöstä.
2. *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*. L'Age d'Homme, Lausanne [ei vuosilukua; ensimmäinen painos 1935].
3. Tältä ajalta on suomennettu toinen Solovjevin teksti, essee Rakkauden tarkoitus, teoksessa *Venäläinen eros. Kirjoituksia rakkauden filosofiasta*. Suom. Eero Balk ja Liisa Viitanen. Orient Express, Helsinki 1992.
4. Solovjev uppoutui myös kabbalaan, jonka avulla hän tulkitisi muun muassa Turun nimeä. Aleksander Lagunovin artikkeli "Ma Suomen, muusan kohtasin" — Suomi Vladimir Solovjevin ajattelussa ja runoudessa (*Parnasso* 3/1993) on hyödyllinen katsaus filosofin viimeisiin vuosiin.
5. Solovjevin persoonassa nämä piirteet tiivistyivät entisestään, kuten Toivo Kaila esipuheessaan huomauttaa: hän omasi Johanneksen lempeyden, Paavalin oppineisuuden ja Pietarin kiivauden uskonsa puolesta.
6. Mihail Bulgakov saattoi mielistyä tähän detaliin. *Saatanan saapuu Moskovaan* -romaanin teatterikohtauksessa nimihenkilö apureineen loihitti yleisölle rahaa ja ylläisiä asuja. Esityksen jälkeen seteleistä kuoriutuu mehiläisiä ja vaatteet katoavat.
7. Sattumalta aloitin tämän kirjoituksen laatimisen Kuolleenmeren rannoilla. ("Sattumalta"? Mikä lopulta on pelkkää sattumaa?)
8. Heidän suhteestaan on merkintöjä esimerkiksi Igor Volginin kirjassa *Dostojevskin viimeinen vuosi*. Suom. Paula Nieminen. SN-kirjat, Helsinki 1990. Liitteenä on kirjailijan maineikas puhe Pushkinin haudalla. Solovjev piti kolme muistopuhetta Dostojevskille, eikä niiden suomentaminen olisi aivan keho idea sekään.

Abelard Adorno Agamben Alexander Alhman Althusser Anaksagoras Anaksimandros Anaksimenes Tuomas Akvinolainen Apel Aristoteles Arnauld Augustinus Austin Averroes Avicenna Ayer Bacon Bahtin Barthes Baumgarten Bayle de Beauvoir Benjamin Bentham Bergson Berkeley Bloch Blondel Boethius Brentano Bruno Buber Campanella Camus Carnap Cassirer Chomsky Cicero Cixous Cohen Collingwood Comte Croce Cusanus Davidson Deleuze Demokritos Derrida Descartes Dewey Diderot Dilthey Diogenes Duns Scotus Eckhart Emerson Engels Epiktetos Epikuros Erasmus Feuerbach Fichte Ficino Fink Foucault Frege Gadamer Gassendi Gaunilus Gentile Gerson Gilson Gramsci Grotius Gödel Habermas Hare Hartmann Hegel Heidegger Herakleitos Herder Hintikka Hobbes Holbach Hume Husserl Hutcheson Ibn Khaldun Ingarden Irigaray Isodoros Isokrates Jacobi James Jaspers Kaila Kant Kierkegaard Kotkavirta Kripke Kristeva Krohn Kuhn Lacan Leibniz Lenin Leukippos Levinas Levi-Strauss Llull Locke Lukretius Lukács Lyotard Machiavelli Mach Maimonides Maine de Biran Malebranche Marcel Marcuse Maritain Marx Mehtonen Meinong Melissus Mendelssohn Merleau-Ponty Mill Montaigne Montesquieu Moore More Nancy Natorp Neurath Newton Nicole Nietzsche Niiniluoto Novalis Ockham Oresmus Origenes Ortega Parmenides Pascal Peirce Pietarinen Platon Plotinus Popper Protagoras Pytharoras Quine Rauhala Rawls Reid Rickert Ricoeur Rorty Rousseau Royce Russell Ryle Saarinen Santayana Sartre Saussure Scheler Schelling Schiller Schlegel Schleiermacher Schlick Schopenhauer Seneca Shaftesbury Sintonen Smith Snellman Sokrates Spencer Spengler Spinoza Stirner Strawson Suárez Taine Tarski Thales Thoreau Trotsky Tuomela Unamuno Wahl Varto Vattimo Weil Whitehead Vico Wittgenstein Wolff Voltaire von Wright Xenophanes

niin & näin ilmestyy nyt 4 kertaa vuodessa. Helmi-, touko- syys- ja joulukuussa.

Tulevia teemoja muun muassa hermeneutiikka, oikeusfilosofia, espanjalainen filosofia,

filosofia ja kirjallisuus, urheilun filosofia...

Tilaa nyt *niin & näin* vuosikerta hintaan 130 mk.

Tilausosoite: *niin & näin*, PL 730, 33101 Tampere.

Puhelintilaukset ja tiedustelut: 931-2237 444 (Kimmo Jylhä). Faksi: 931-345 2960. Sähköposti: fitowa@uta.fi

TAPPAUS MEIER

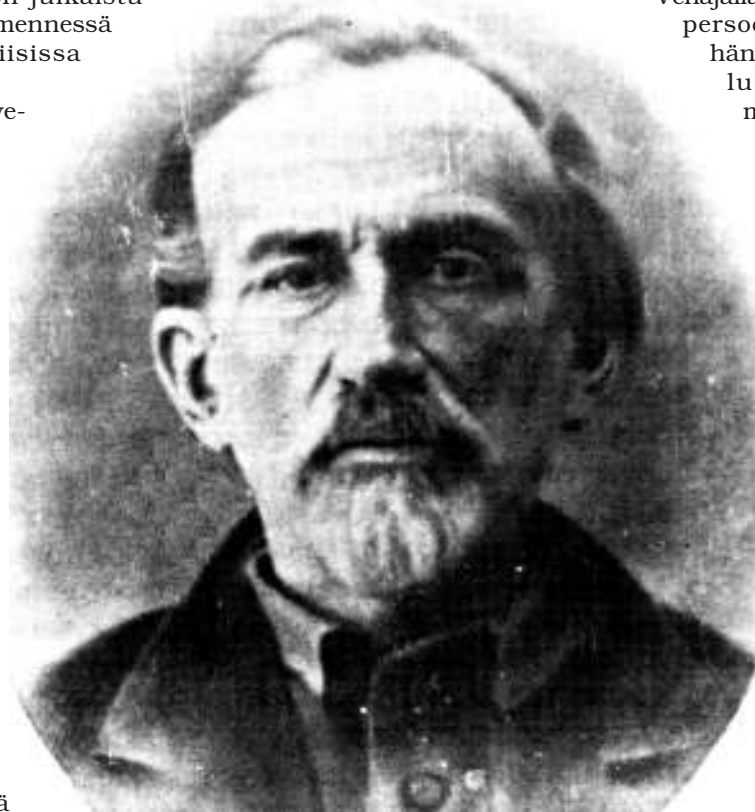
Pietarilainen filosofi **Aleksandr Meier** (1875-1939) on aivan viime vuosiin saakka jäänyt melko tuntemattomaksi, myös kotimaassaan. Hänen tuotantoaan on julkaistu vasta osittain, tähän mennessä laajin valikoima Pariisissa vuonna 1982.

Meier oli kuitenkin venäläisen filosofian klassisena aikana, vuosisadan alussa, tunnustettu hahmo. Hän johti 1917-1929 pietarilaista uskonnollisen filosofian piiriä *Voskresenie* (sunnuntai/ylösnousemus), jonka toiminta 20-luvun alussa kiellettiin. Vuosikymmenen lopun "oikeudenkäynneissä" monien tuomioiden perusteena oli: **k u l m i n e n** "oikeistointellektuellien laittoon järjestöön, joka on toiminut Leningradissa nimellä *Voskresenie*." Yleensä tuomiot olivat kolme tai viisi vuotta, mutta piirin johtaja Meier sai kuolemantuomion, joka tosin pian muutettiin 10 vuoden vankileirituomioksi Solovetskin keskitysleiriin. Käytännössä Meier olikin viimeinen, joka 30-luvun Neuvostoliitossa jatkoi vanhan venäläisen filosofian traditiota muun muassa kääntämällä Solovetskissa **Proklost**a venäjäksi ja kehittämällä omaa pietarilaisen

toiseusajattelun versiotaan, Kristuksen uhrin mysteerin filosofiaansa. Meier vapautui Solovetskin leirin lakkauttamisen aikaan, mutta kuoli hyvin pian tämän jälkeen.

Mielenkiintoa Meieriin on nykyään lisännyt hänen läheinen ystävyys-suhteensa **Mihail Bahtinin** kanssa. Vaikka Bahtin ei osallistunutkaan *Voskresenie*n toimintaan, hänet tuomittiin "tapaus Meierin" yhteydessä. Syynä oli, että Bahtin luennoi lakkautetun hengellisen akatemian opiskelijoille **Kantista**, **Husserlist**a ja **Scheleristä** ja yhtä esitelmää koskevassa väittelyssä oli mukana myös Meier.

Oheiset lyhyet suomennokset sisältävät tiivissä asussa lukuisia



tuon ajan venäläisen ajattelun keskeisiä kysymyksiä. Kummankin kirjoituksen taustalla on Meierin filosofiassa keskeinen "minän" ja "absoluuttisen Minän" jännite, ihmisen välttämättömyys ylittää vanha "minänsä" ollakseen luova ja vapaa. Meierin filosofiassa tämä on samalla teologinen "minän" ja Jumalan kohtaamisen ongelma.

Oikeus myyttiin (1918) poikkeaa

olennaisesti venäläisten intellektuellien yleisestä reaktiosta vuoden 1917 tapahtumiin ja erityisesti bolshevikkien vallankaappaukseen. Suurin osa intellektuelleista kuului "kaksiviikkolaisiin", toisin sanoen he katsoivat vallankaappauksen sortuvan parissa viikossa omaan mahdottomuuteensa; periaatteessa he olivatkin oikeassa, vain päivien pituus oli arvioitua pitempi. Meierin ystävistä mm. Bahtin piti noissa oloissa monarkiaa ainoana mielekkäänä yhteiskunnallisen järjestyksen muotona. Meier puolestaan näki historiassa myös muuta ja asetti kysymyksen ihmisen vapautumisesta yhteiskunnallisesta luonnonvoimaisuudesta, toisen ihmisen alistamisesta, ja kehittyemisestä

Venäjällä uusissa oloissa vapaaksi persoonaksi. Tältä kannalta hän vetosi "uutta maailmaa luoviin" proletaareihin, mutta katsoo ihmisen vapautumisen edellyttävän vapaampaa myytinmuodostusta kuin mitä opilla luokkataistelusta tai viheliäisillä sosialismin teorioilla oli tarjota. Meierin vaatimaan vetoomukseen ei proletaareista ollut vastaajaksi.

Esteettinen lähestymistapa puolestaan valottaa kysymystä inhimillisestä vapaudesta ja luovuudesta toiselta kannalta. Meierin kirjoitus on itse asiassa tiivistelmä 20-luvun keskusteluista Bahtinin kanssa. Näissä pietarilaisissa pohdintoissa esiintyvät rinnakkain venäläisen filosofian periaatteet — mm. kuva (*obraz*) ja *Eros* — ja länsieurooppalaisen ajattelun, etenkin Kantin, perintö. Painotuksiltaan Meier on kuitenkin selvästi venäläisempi, lähempänä solovjevilaista kaikkiihteyttä ja (uus)platonistista traditiota kuin ystävänsä Bahtin.

Tapani Laine

Sosialismin idea sai kehittyä lähes puoli vuosisataa löytämättä itselleen kollektiivista asianajajaa. Vasta 1800-luvun puolivälissä kävi selväksi, että aatteen toteutus kuuluu palkkatyöläisten luokalle, joka tärkeimmissä pyrkimyksissään ja elämäkokemuksissaan on teollisuuspuolueen omistajien luokan vastakohta.

Siitä lähtien sosialismi lakkasi olemasta ainoastaan ideologia: se sulautui niin sanottuun työväenliikkeeseen. Vähä vähältä aatteellinen painopiste siirtyi sosialistisesta ihanteesta sinänsä (utopistinen sosialismi) ”työväenluokan aatteen” (**Lassalle** ja ”tieteellinen sosialismi”). Itse ideologiaan sisältyi sen tärkeimpänä elementtinä käsitys työläisten historiallisesta roolista ja siihen liittyi myös erityinen työläiskäsite, ”proletaari”. Sosialistit uskoivat ”uutta elämää” luovalla ”proletariaatilla” olevan erityinen pyhä tehtävä.

Kuinka tähän uudenlaiseen messianismiin tulisi suhtautua?

Pitäisikö se nähdä ainoastaan mauttomana kirjallisuutena, joka kiihottaa vain ”puolue-teoreetikkojen” melko kypsymättömiä ajatuksia? Vai onko ”työväenluokan aate” sittenkin niin rikas ja niin sidoksissa historiallisen hetken perimmäiseen totuuteen, että edellisenkaltaisten luonnehdintojen kehittäminen täysin välttämättömäksi.

Tähän mennessä kehitetyille ”uuden ihmisen” hahmotelmille täytyy kuitenkin antaa ansionsa mukaan: ne ovat sisällöltään jotakuinkin säälitettäviä. Niissä on merkittävä osuus sellaisilla komeuksilla kuin ihmisen, ja vain ihmisen, porporvarillinen ylpeys (”ihminen — kuulostaa ylpeältä”), surkeasti köyhtynyt ”armottoman tuhon” estetiikka sekä kaiken kukkuraksi kehittynyt ”solidaarisuuden” tunne.

Kaiken lisäksi on todettava, että jopa tällainen varsin vaatimattoman maun varaan viritetty idea on todellisuudessa vääristynyt tunnistamattomaksi. Palkkatyöllä elävä porvari, jota myös eurooppalaisiksi proletariaariksi kutsutaan, ei muistuta paljoakaan ”uuden elämän luojaa”...

Kaikki tämä pitää tunnustaa.

Haluaisin kuitenkin vastata esittämäni kysymyksen myös positiivisessa mielessä: Kyllä, myytti proletariaarista, proletariaarisesta psykologiasta ja työväenluokan suuresta tehtävästä kätkee sisälleen elämän totuuden.

Sosialististen myyttien muodostuksen mauttomuuden selittää sosialistisen ideologian yleissävy, niistä ei liiemmin säteile syvyyttä eikä hienouksia. Viittaukset mahtaviin tulevaisuudenkuviin, jotka kätkeytyvät — näin todella uskon — sosialistisiin aaterakennelmiin, realisoituvat varsin karkeissa ja

naiiveissa muodoissa. Ehkäpä se on kaikkien historiallisten ounastusten kohtalo vielä siinä vaiheessa kun ne eivät sulautuneet vanhaan, so. iäiseen ja yhtenäiseen kulttuuriin. Mutta minua ei nyt kiinnosta joidenkin erityisten luonnehdintojen sisältö, vaan niiden mahdollisuudet ja merkitys yleensä.

Aikakautemme esittämä tehtävä ei palaudu ainoastaan yhteiskunnallisten muotojen uudistukseen. Ongelma, jonka edessä olemme, on paljon valtavampi kuin sellainen, jonka voisi ratkaista jonkinlainen poliittinen tai sosiaalinen vallankumous. Ihmisessä, ihmisen sielussa, on tapahtunut valtava murros. Epäilemättä, sellainen henkilö, joka aavistaa murroksen ja uskoo siihen, pystyy tavalla tai toisella hahmottamaan muutoksen kypsyttämän ihmisen

tai liikkeen, jonka mukana kohtaa murroksen. Siksi hänellä tulee olla uutta julistavan ja vanhan hylkäävän ihmisen kuva.

Tässä eivät tule kysymykseen arvaukset, eivät tieteelliset ennustukset eivätkä filosofiset konstruktio, vaan *myytti* tai *symboli*, joka ei näytä ainoastaan kuviksi muuttuvia hahmotelmia, vaan joka toimisi sysäyksenä aina uusiin luoviin tulevaisuuden ennakoiteihin.

Myytti ei voi kuitenkaan koskea ainoastaan tulevaisuutta ja odotuksia, sellaista mitä ei vielä ole. Jokainen elävä symboli kätkee sisälleen jonkinlaisen idean, joka kuuluu ikuisesti oleviin arvoihin; symboli siis kätkee sisälleen jotakin jo olevaa eikä ainoastaan sellaista mitä tulisi olla tai oletetaan

tulevan. Tämä aiheuttaa sen, että myytin luova tietoisuus pitää sisällään jotain sellaista, joka korostaa voimakkaasti sen suhdetta todellisuuteen — ja sen tähden kuvauksen muoto on kertomus empiirisistä tosiasioista. Toisaalta, empiirinen todellisuus itse — sikäli kun se on vain olevan, idean vääristynyt heijastus — ei ole lainkaan vieras myytin kuvaamalle totuudelle. Myytin kuvaamat tosiasiat liittyvät tavalla tai toisella läheisesti empiiriseen todellisuuteen. Myytti-symboli, jota luonnehtii maksimaalinen, symbolinen eloisuus voi jopa sisällöltään täysin vastata tapahtumaa, tosiasiaa, ilmiötä, olla profetia tai ”uskottava tarina”...

Kuten on laita minkä tahansa uskon kanssa, myöskään sosialismille eivät riitä pelkät ”ihanteet”. Sen myyttien tulisi kertoa siitä mikä jo on ja kuinka se tässä ja nyt tavalla tai toisella voi toteutua, tulla selvästi käsitetyksi.

Tietystikään pelkät myyttiä kohtaan esitetyt vaatimukset eivät riitä siihen, että myytti tulisi sisällöltään hyväksytyksi. Täytyy vielä kyetä todistamaan, että se todellakin on elävä symboli eikä mikään haavekuva ja perusteeton sepustus ja että todellakin on olemassa se, mitä myytti edellyttää.

OIKEUS MYYTTIIN

Aleksandr Meier

Valitettavasti tässä nimenomaisessa tapauksessa ei voi todistaa mitään. *Näkyviä* todisteita ulkoisista kokeista, joilla myytti olisi voitu tarkistaa, ei ole. Asiat, joista pitäisi puhua, esiintyvät eri tavoin suuntautuneilla havainnoitsijoilla täysin eri tavalla. "Puolueeton" katse ei näe niissä sellaista sisältöä, minkä voi panna merkille se joka lähestyy ilmiötä rakkaudella. Puolueettomuus estää usein näkemästä. Sosialistithan eivät ilmeisesti juuri tästä syystä pane merkille teorioidensa viheliäisyyttä, hehän eivät suhtaudu työväenluokaan puolueettomasti. Eros tekee heille havaittavaksi jotakin suurempaa ja arvokkaampaa kuin se, minkä he tuntevat ja kykenevät käsittämään.

Sitä, että sosialistien proletariaattia koskevissa näkemyksissä olisi jokin elävä mytologinen jyvänen, ei voida todistaa. Mutta myytin merkityksellisyys ja sen aito symbolinen voima tulevat objektiivisesti havaittavaksi silloin, kun myytille annetaan uusia muotoja, jotka vastaavat sitä paremmin. Sitä varten myytin on ennen muuta vapauduttava toisaalta vanhoista "sorrettujen" ja "sortajaa vastaan nousevien" idealisointien jäänteistä ja toisaalta sosialismin naiiveista vaatimuksista, että sen ennustukset ovat muka "tieteellisesti perusteltuja". Vapaampi sosialistinen myytinmuodostus olisi kantanut arvokkaampaa hedelmää.

En ryhdy tässä ennustamaan sitä, millaisia ovat ne konkreettiset muodot, joiden avulla totuus tulevaisuudessa aukenee. Mutta olivat ne millaisia hyvänsä, olen vakuuttunut — tietysti "ilman todisteita" — yhdestä asiasta: "proletaarisen psykologian" ja "proletaarisen sielun" epäuskottavissa ja tuskin lainkaan puoleensavetävissä kuvauksissa on jo viittauksia johonkin todella uuteen, joka ratkaisee vapaan työn ongelman. Tässä on kaikkein vähiten syytä romanttisiin analogioihin niihin kriittisiin aikakausiin nähden, joita ihmiskunta on aiemmin kokenut: rinnastukset vanhan maailman barbarian toistumiseen, renessanssiin tai "kulttuurikriisiin" eivät ole tarpeen... Se "uusi", josta tässä kaikeksi on kysymys, ei muistuta mitään aikaisemmin olemassa ollutta ja se saapuu polkuja, jotka eivät lainkaan muistuta niitä, jotka uuden ajan historia tuntee.

Tämä johtuu itse ongelman luonteesta; sen on ensimmäisenä nostanut esiin nimenomaan meidän aikamme historia. On koittanut aika, jolloin sitä, mikä ihmisten välisessä kanssakäymisessä on pysynyt yhteiskunnallisen luonnonvoimaisuuden vallassa, aletaan hallita järjellä; ja ihmisessä se mikä oli vain maata ja luonnonvoimaisen elämän lakien alaista, ei enää halua alistua tähän orjuuteen, vaan haluaa — ihmisoikeuksien mukaisesti — päästä osalliseksi persoonallisen olemisen vapaudesta, tehdä ihmisten välisestä kanssakäymisestä persoonien yhteisö, ei yhteiskunnallisen kokonaisuuden osanen. Juuri tässä on "yhteiskunnallisen ongelman" mieli, ja siksi sen ratkaisua ei voi selaisenaan verrata menneiden aikakausien yhteiskunnallisiin kumouksiin.

Ratkaisun edellytykset nykyaikaisen yhteiskunnallisen liikkeen tulevaisuuden tärkeimpää tehtävään luo epäilemättä elämä itse. Edellytykset ovat toistaiseksi olemassa vain suuntaviivoina ilmiön sisällä ja näkyvät ehkäpä liian vähän tietoisesti asetetuissa tavoitteissa, tietoisuus ei ole kehittynyt sosialistisia utopioita kuvailevia hämäreitä ennusteita pidemmälle. Se, mikä muodostaa liikkeen tahdon, ei vielä muodosta ihmisen tahtoa. Mutta se on jo muuttumassa siksi, koska se heijastuu jo liikkeen mukaansa vetämien ihmisten *luovissa* pyrkimyksissä (mutta vain luovissa, ei arkipäiväisissä toimissa). Se joukko, jonka elämä on valinnut uuden totuuden esitaistelijaksi, kantaa jo muassaan sitä leimaa. Juuri tähän leimaan viittaavat — tai ainakin pitäisi viitata — myytit uudesta ihmisestä ja myytit proletariaatista tulevaisuuden ihmisen ensi-ituna.

Myytin pitäisi muodostaa sellainen kuva, jonka ei laisinkaan edellytetä vastaavan todellista "työläistä". Ennemminkin tästä kuvasta pitäisi tulla työläiselle normi ja kimmoke itsensä ylittämiseen. Elävän proletariaatin tulee tuntea itsessään, sielunaan *taistelu* vanhan oman "minän" — joka on paljon kuuluvampi ja sisäisen katseen helpommin havaittavissa — ja sielunsa uusien nuottien välillä.

Suomentanut Marko Lönnqvist



1

Elämän sisältö voidaan ja täytyy ymmärtää ei ainoastaan tosiasioiden (ilmiöiden) järjestelmänä, vaan myös immanenttien arvojen järjestelmänä.

Ilmiöitä kuvaavien ja selittävien tieteiden rinnalla on olemassa myös oppialoja, joidenka kohteena eivät ole ilmiöt eivätkä tosiasiat, vaan immanentit arvot.

Tällaisia oppialoja tulee nimittää *aksiologisiksi*.

Aksiologisiin oppialoihin kuuluu myös estetiikka, joka selittää esteettisen arvon olemusta.

2

Esteettinen arvottaminen on jonkin *esteettisen tarkastelun* kohteena olevan kuvan esteettisen merkityksen tiedostamista.

Esteettistä tarkastelua ei tule ymmärtää ainoastaan kyseisen kuvan passiiviseksi vastaanottamiseksi. Esteettinen tarkastelu tulee kyseeseen vain silloin kun tarkasteltavaa kohdetta lähestytään erityisellä tavalla.

3

Esteettistä ei tule sekoittaa kauniiseen. *Kauneus* merkitsee ainoastaan sitä, että kyseistä kuvaa on helpompi lähestyä esteettisesti kuin muita kuvia.

Esteettistä ei tule myöskään palauttaa *mielihyvän tunteeseen*. Esteettinen kuva voi aiheuttaa kyseisen tunteen, mutta sen aiheuttaminen ei tee siitä esteettistä.

Ainoastaan esteettinen lähestymistapa paljastaa kuvan esteettisen arvon — täysin riippumatta siitä, liittyykö kuvaan miellyttäviä vai epämiellyttäviä tunteita.

4

Esteettistä lähestymistapaa luonnehtivat seuraavat vaatimukset:

- Sen tulee olla *vapaata*.
- Sen liikkeelle panevana voimana tulee olla *Eros*.
- Sen tulee olla *luovaa*.

5

Esteettisen lähestymistavan vapaus ilmenee seuraavasti.

Tarkastettava kuva tulee irroittaa esineellisyydestä, so. erottaa roolista ilmiömaailmassa.

Tämä vaatimus edellyttää samaa intressittömyyttä esinettä kohtaan, josta on muodostunut (**Kantin** aikana) estetiikan peruseriaate.

Tarkastettava kuva täytyy *eristää*. Tarkastelijan tietoisuuden täytyy erottaa se ympäristöstään.

6

Eristettyä kuvaa tulee tarkastella itseensä sulkeutuneena *kokonaisuutena*, joka muodostaa itseriittoisen *ykseyden*.

Kuvan kokonaisuuden tiedostaminen on mahdollista vain, jos huomio keskitetään kuvan sisäiseen *tasapainoon*.

Kuvan tasapaino ilmenee joko kuvan muodostavien erillisten elementtien oikeana merkityssuhteena (painoarvo) (jossa ilmenee myös erityinen konstruoinnin laki), tai monimutkaisemmassa rakennelmassa epäsointuisten kombinaatioiden vapaana sijoittumisena.

Tämä vaatimus vastaa jossain määrin *harmonian* periaatetta.

ESTEETTINEN LÄHESTYMISTAPA

Aleksandr Meier

7

Kuvan kokonaisuus saa aikaan lisäksi sen, että siinä on tietyllä tavalla muodostunutta *jännitteen värähtelyä*.

Kyseistä jännitteen värähtelyn muotoa kutsutaan dynaamisissa kuvissa *rytmiksi*.

Rytmi on myös staattisissa kuvissa, sillä staattinen kuva saavuttaa esteettisen merkityksensä vain, jos siihen on kätkeytyä liikettä.

8

Jokainen kuva on kooste, useiden eri yksityiskohtien kombinaatio. Kuvan ykseys on *ykseyttä moneudessa*.

Esteettisen kuvan ykseys tulee käsittää *orgaaniseksi*, ei mekaaniseksi ykseydeksi. Ykseys tulee ymmärtää siis kokonaisuudeksi, ei koordinoitujen osien summaksi tai järjestelmäksi.

Mikäli ykseys moneudessa on orgaanista, se edellyttää, että jokainen sen osa tunkeutuu läpi kokonaisuuden merkitykseen ja arvoon. Kokonaisuuden tulee elää sen jokaisessa osassa ja jokaisen osan tulee elää (loistaa) kokonaisuutena.

9

Kokonaisen yhtenäisen kuvan täytyy tulla havaituksi välittömästi koko laajuudessaan, ilman minkäänlaista osasta osaan jatkuvaa asteittaisuutta (edes dynaamisissa kuvissa), jossa yksi osa syrjäyttäisi tietoisuudesta toisen.

Esteettinen lähestymistapa kätkee sisälleen vihjauksen siitä, että laki, jonka mukaan nykyisyys syrjäyttää menneisyyden ja tulevaisuus nykyisyyden, voitetaan.

10

Se, että kuvaan esineenä suhtaudutaan intressittömästi (esteettisen lähestymistavan vapaus), voimistaa sen *kiinnostavuutta* kuvana.

Kuvan kiinnostavuus saa tarkastelijan kiinnittämään siihen huomionsa.

Kuvan vastaanotto voi toteutua vain, jos tietoisuus suunnataan siihen, so. jos kuva ymmärretään aktiivisesti. Aktiivinen tietoisuuden

kohdistaminen vastaanotettavaan kohteeseen on *intentio*.

11

Esteettinen lähestymistapa edellyttää kuvaan suuntautuneen intention jännittymistä *Eroksen* asteelle saakka.

Eros voittaa "minän" sulkeutuneisuuden ja johdattaa hänet toisen elämään, tekee hänet osalliseksi elämästä, joka on molemmille yhteinen.

Eros mahdollistaa tunnesuhtatumisen, *eläytymisen* kuvaan.

Eläytyminen tarkoittaa tarkastelijan *osallistumista* siihen luovaan aktiin, joka antaa kuvassa tietää itsestään.

12

Luova sisältö on ehdoton edellytys kuvan esteettiselle merkitykselle, sillä vain elävä *akti*, ei tosiasiassa sinällään, voi olla immanentti arvo.

Luovan aktin merkinä oleva sisäinen voima tekee kuvasta *ilmeikkään*.

Luovan aktin ilmaiseminen kuvassa edellyttää myös tarkastelijalta luovaa vastakaikua kuvaan.

13

Esteettinen tapa lähestyä kuvaa on lähestymistä *luovan vastakaiun* avulla.

Luovassa vastakaiussa ei heijasteta jo olemassa olevaa arvoa, vaan luodaan uusi kuva, joka kuitenkin sisäisesti sulautuu edelliseen ja muodostaa esteettisen tarkastelun ja esteettisen — taiteellisen — *toiminnan* ykseyden.

14

Suuri Taiteilija, jonka nimiä ovat Rakkaus, Luoja, Vapaus, on luonut kaikki kuvat — ja vain sen tähden luova, rakastava ja vapaa lähestymistapa voi avata niiden todelliset, reaaliset *arvot*.

24.1.1927, Leningrad

Suomentanut Marko Lönnqvist

Neuvestomarxismi oli vielä muutama vuosi sitten maailman mahtavin filosofinen instituutio. Neuvostoliittolaisen tietosanakirjan mukaan maan korkeakouluissa oli vuonna 1976 13 745 filosofian opettajaa — aivan kaikki eivät sentään opettaneet neuvostomarxismia. Mutta korkeakoulujen lisäksi näitä filosofeja hääräili myös kaikissa keskiasteen oppilaitoksissa, armeijassa jne. Kun instituutio romahti ja jätti työttömiksi opettajansa, tutkijansa (niitäkin oli!) ja popularisoijansa (niitä vasta olikin!), niin arveluni mukaan maailman filosofikunta lienee supistunut noin puolella.

Leszek Kolakovskin mukaan neuvostomarxismi oli pelkästään tuo instituutio — mitään oppia tai filosofiaa ei hänen mukaansa sen “sisällä” ollut. Instituution sisällä oli vain tyhjä paperi, avoin valtakirja, johon valta-pyramidin huippu kirjoitti näky-mättömällä kädellä mitä kulloinkin katsoi tarpeelliseksi. (Tai mitä sattui.) Eräänä

päivänä suhteellisuusteoria tai genetiikka olivat porvarillisia valetieteitä — kunnes ne äkkiä (kuin varkain) muuttuivatkin tieteen huippusaavutuksiksi, joiden tuloa **Engels** ja **Lenin** olivat päälle päätteeksi nerokkaasti ennakoineet. Tai 1930-luvun alussa muodollista logiikkaa pidettiin täysin yhteensovittamattomana dialektisen ajattelun kanssa. Viisikymmen-luvulta lähtien taas kaikissa oppikirjoissa yms. todettiin, kuinka marxismi-leninismi on aina korostanut muodollisen logiikan arvoa ja merkitystä.

Kolakovskin näkemyksellä on siis oma oikeutuksensa.

Mutta toisaalta tietoisuus ei ole koskaan aivan tyhjä taulu — eikä edes **Stalin** pystynyt tempaisemaan itseään tai maataan irti historian ketjuista, tekemään tehtyä tekemättömästi. (Vaikka yritystä ei puuttunut.) Siispä neuvostomarxismi on *jotain*: sillä on oma tarinansa, historiansa ja sen myötä tietty “konkreettinen identiteetti”.

Mutta sen tarina on aika villi, surrealistinen. Se on rajujen muutosten, katkosten tai mutaatioitten täyttämä. Neuvostomarxismien (ja koko Neuvostoliiton) historia on kuin Krazy Katin maailmaa, jossa talot muuttuvat enempää selittelemättä pensaiksi, puut kiviksi ja päinvastoin. Tai olit yksinkertaisesti vain katoavat ja ilmestyvät taas.

Seuraavassa yritän hahmotella neuvostomarxismien tarinaa vain yhden kysymyksen kautta: miten neuvostomarxismissa on ymmärretty dialektiikka, jota se itse piti (Leninin sanoin) “marxilaisuuden sieluna”.

I Marx ja Engels

Neuvostomarxismien, kuten koko marxilaisuuden, perustanlaskijoina voidaan pitää Karl Marxia ja Friedrich Engelsiä. Heidän filosofiaansa leimaa kuitenkin

tietty kaksijakoisuus, joka liittyy **Hegelin** perinnön materialistiseen uudelleentulkintaan ja -muokkaukseen, “Hegelin jaloilleen kääntämiseen”. On mahdollista ajatella:

a1) Hegelin jaloilleen kääntäminen tarkoittaa sitä, että filosofian lähtökohdaksi otetaan hengen (*Geist*) sijasta konkreettiset, tietyssä ajassa ja tilassa elävät ihmiset.

Näin tulkiten marxilaisuuden Hegel-kritiikki tulee eräiltä olennaisilta kohdiltaan (ei kuitenkaan kaikessa) lähes identtiseksi eksistenssifilosofian peruspyrkimysten kanssa.

a2) Filosofian lähtökohdaksi otetaan materia.

Tällöin marxilaisuus muuttuu helposti 1800-luvun populaarifilosofiaksi, luonnontieteelliseksi materia-lismiksi.

Niin ikään termi/käsite “dialektiikka” esiintyy Marxin ja Engelsin teoksissa monimerkityksellisenä.

b1) Dialektiikka voidaan ymmärtää tajunnan esineellistyneiden muotojen jatkuvana purkamisena, jota voidaan kutsua myös “abstraktista konkreettiseen kohoamiseksi” tai hieman väljemmin (ja perinteisemmin) transsendoitumiseksi. Ehkä **Max Horkheimer** sanoi sen kaikkein kauneimmin: dialektiikka on “kaipausta johonkin vallan toiseen” (*die Sehnsucht nach dem ganz Anderem*). Sinulle julistetaan kaikkialla: “Sinä olet nyt se ja se — lopun ikääsi. Pysy kolossasi, älä kuumene”. Silloin dialektiikkaa on jo se sisimmästäsi nouseva halu ylittää nämä rajat, halu etsiä kakusta viila ja käydä kaltereitten kimppeun.

b2) Dialektiikka ymmärretään tieteelliseksi menetelmäksi, metodiksi, jota voidaan oppia kuin tilastotiedettä ja jota soveltaa erilaisiin tutkimustehtäviin. (Jonkinlaisena tapojen b1 ja b2 hybridinä voidaan mainita “abstraktista konkreettisen kohoamisen *menetelmä*”, jonka mukaisesti suomalaiset yhteiskuntatieteilijät tapasivat takavuosina ahkerasti kiipeillä.)

b3) Dialektiikka ymmärretään “opiksi liikkeen yleisimmistä lainalaisuuksista”.

Näille kaikille näkemyksille voi löytyä puolustavaa evidenssiä sekä Marxin että Engelsin teksteistä.

Niin sanotun länsimarxismien piirissä on usein esitetty näkemys, jonka mukaan Engelsin ja Marxin filosofian välillä olisi ollut hyvin selvä ja oleellinen ero. Heidän mukaansa Engelsiä tulisi pitää marxilaisuuden ensimmäisenä ja kaikkein suurimpana revisioijana, ja että hän yksin olisi vastuussa materialismin ja dialektiikan positivistis-skientistisestä väärintulkinnasta. Minusta tällainen selitys joutuu lakai-

NEUVOSTOMARXISMI JA DIALEKTIikka

Heikki Mäki-Kulmala

semaan maton alle aivan liian monia tosiasioita. Luontevampaa on lähteä siitä, että sekä Marxin että Engelsin ajatusmaailma on tässä suhteessa selkiintymätön ja monitulkintainen. (Monilla länsimarkxisteilla näyttää olleen vahva halu pestä idolinsa kuva hohtavan puhtaaksi — ja heittää likavesi Engelsparan niskaan.)

II Plehanov

Toisen internationalen marxistit omaksuivat vaihtoehdot a2, b2 tai b3. Näiden valintojen seurauksena marxilaisuus muuntui "tieteelliseksi sosialismiksi" — se pyrki olemaan mekanistis-metafyysisen rationaalisuuden mukainen tieteellinen teoria. Esimerkiksi **Kautskylle** ja **Plehanoville** tieteellisyys oli hyvin yksinomaisesti sitä, että ilmiöt selitettiin kausaalisesti ja vielä niin, että vapaa tahto, teleologisuus yms. "mysteeriot" saatiin siivotuksi pois. Dialektiikalla sinänsä ei Toisen internationalen teoreetikkojen piirissä ollut mitenkään keskeinen teema tai ongelma.

Toisen internationalen teoreetikot eivät myöskään olleet Georgi Plehanovia lukuun ottamatta kovin kiinnostuneita marxilaisuudesta muuna yhteiskuntateorianä. Venäläinen marxismi pyrki kehittymään jo toisen internationaalien aikana "kokonaisvaltaiseksi tieteelliseksi maailmankatsomukseksi", jolla oli sanansa sanottavanaan kaikkeen maan ja taivaan välillä — estetiikasta tähtitieteeseen. Myös dialektiikka saattoi esiintyä esim. joissakin Plehanovin teoksissa luonnonlain kaltaisina skeemoina, joiden avulla voidaan selittää historiallisia tapahtumakulkuja — tosin tällaista tapahtuu hänen teksteissään vain satunnaisesti. **Lorren Grahamin** mukaan Georgi Plehanov olisi ollut ensimmäinen, joka olisi kutsunut marxilaista filosofiaa dialektiseksi materialismiksi.

III Kaksikymmenluku

Kaksikymmenluvun neuvostomarxismi oli vielä monessa suhteessa välitöntä jatkoa Toisen internationalen ajan venäläiselle marxilaisuudelle. On mielenkiintoista muistaa, että Lenin nosti filosofian opetusta ja tutkimusta johtamaan kaksi entistä menshevikkiä, **Ljubov Axelrod-Ortodoksin** ja **Abram Deborinin**. Lenin arvosti heitä nimenomaan Plehanovin oppilaina. Marxin ja Engelsin teosten ohella Plehanovin — ei esimerkiksi Leninin — teokset muodostivat tärkeimmän filosofian lähdemateriaalin.

Filosofian asema ja rooli kaikenkäsittävänä maailmankatsomuksena kasvoi koko ajan. Erityisesti Abram Deborin painotti käsitystä, että dialektinen materialismi oli universaali tieteellisen tutkimuksen menetelmä, jonka tuli johtaa (*rukovidit*) kaikkea tutkimustyötä.

IV Stalinismin synty ja varhaisvaihe

Venäläisessä marxismissa oli siis puhuttu yhtenäisestä maailmankatsomuksesta, mutta se oli kuitenkin ollut vain päämäärä tai ihanne. Kolmekymmenluvun alkuvuosina tapahtui kuitenkin jotain järjestyttävää: tuo yhtenäinen maailmankatsomus runnottiin kasaan ja pistettiin kirjoihin. Ensimmäinen "viralli-

nen kokonaisesitys" lienee ollut **Mark Mitinin** johtaman työryhmän *Dialektinen ja historiallinen materialismi — oppikirja korkeakouluille ja opistoille*. Se ilmestyi v. 1934.

Neuvostomarxismi muuttui yhtenäiseksi, mutta samalla hyvin eklektiseksi systeemiksi. Siinä oli ensinnäkin kaksi perusosaa: historiallinen materialismi ja dialektinen materialismi. Oikeastaan vain dialektinen materialismi oli "perusfilosofiaa" — historiallinen materialismi oli sen soveltamista ihmis-yhteiskuntaan ja sen kehitykseen.

Dialektisessa materialismissa oli puolestaan (laskutavasta riippuen) kaksi tai kolme perusosaa: filosofinen materialismi, materialistinen dialektiikka ja tietoteoria. (Kaikissa esityksissä ei tietoteoriaa pidetä itsenäisenä osana.)



Filosofisessa materialismissa koetetaan ensiksikin todistella, että kaikki mitä maailmassa on, on materiaa. Toiseksi koetetaan selvittää, mitä materia on ja miten se käyttäytyy. Edelleen siinä käsitellään ns. filosofian peruskysymystä, joka neuvostomarxistien mukaan on materian suhde tajuntaan — kumpi niistä on ensisijaista ja perustavaa. (Eräiden kriitikkojen mukaan tällaisen kysymyksen pohdiskeleminen on hieman outoa, jos toisaalla väitetään, että *kaikki* on materiaa. Mistä tulee tuo "toinen", johon materian pitäisi jotenkin "suhtautua".)

Materialistisen dialektiikan ytimenä olivat ns. dialektiikan peruslainsuhteet, joita pidettiin "liikkeen yleisimpinä lainalaisuuksina" tai "yleisimpinä kehityslakeina". Ne olivat luonnontieteen lakien kaltaisia lauseskeemoja, joiden avulla oli helppoa selittää tai perustella mitä hyvänsä. Niiden omaksuminen ei myöskään kysynyt suuria ponnisteluja — ei esim. korkeampaa matematiikkaa tai monimutkaisia käsittekehittelyitä. Ne tekivät kuitenkin lukijansa pikavauhdilla **Einsteinia** ja ketä hyvänsä muuta tieteen merkkihenkilöä etevämmäksi. Einstein-parkahan puuhasteli *vain fysiikan* ja fysikaalisten liikemuotojen parissa, mutta dialektikkopa tunsii *kaikkeaa* liikettä hallitsevat yleiset lait.

Tällainen kokonaisvaltainen, aukoton ja samalla äärimmäisen venyvä ja monitulkintainen oppi (joka, paradoksaalista kyllä, *vaikuttii* äärimmäisen selkeältä!) vastasi totalitaristisen valtion tarpeita — ja se olikin valtion korkeimman johdon tilaustyö. Mutta toisaalta sillä oli monissa väestöpiireissä myös spontaania kannatusta, koska se lupasi jonkinlaisen oikotien tiedon ja viisauden korkeimmille huipuille. (Tuntamalla dialektiikan peruslait olit tavallaan viisaampi kuin Einstein, tavallisista fysiikan professoreista puhumat-

takaan!) Kannattaa lukea tarkkaan, mitä Stalin totesi puheessaan talousmiesten tehtävistä v. 1931:

”Sanotaan, että tekniikan omaksuminen on vaikeaa. Se ei ole totta! Ei ole sellaisia linnoituksia, joita bolshevikit eivät voisi valloittaa. Olemme ratkaisseet mitä vaikeimpia tehtäviä. Olemme kukistaneet kapitalismin. Olemme ottaneet vallan. Olemme rakentaneet mitä suurimman sosialistisen teollisuuden. Olemme kääntäneet keskitalonpojan sosialismin raiteille. Olemme tehneet sen, mikä on kaikkein tärkeintä rakennustyön kannalta katsoen. Meille on jäänyt vain vähän tehtävää: oppia tekniikka, omaksua tiede. Ja kun sen teemme alkaa meillä sellainen rakennustön vauhti, josta emme nyt rohkene unelmoidakaan. Ja me teemme sen, jos tahdomme sitä todenteolla.”

Muistatte varmaan suuren proletaarisen kulttuurivalankumouksen Kiinassa: Koululaiset ja nuoret opiskelijat saivat hetken aikaa mellastaa miten tahtoivat — häpäistä ja mukiloida opettajiaan tai opinnoissaan turhan hyvin menestyneitä tovereitaan. Myös työläiset usutettiin insinöörien, teknikoiden ja tehtaanojohtajien kimppuun. Neuvostoliitossa tapahtui jotain hyvin samantapaista 1930-luvun alussa. Näin siis valloitettiin tekniikka ja ”omaksuttiin tiede” — eikä se ollut todellakaan vaikeata. Vaikeata oli ollutkin vain ”porvarillisen tieteen” — sen ”kuolleen logiikan”, ”skolastisen hiustenhalkomisen” jne. opettelu.

Uusi, proletaarinen, dialektinen, tiiviisti ”käytännön” sitoutunut tiede oli taivaallisen helppoa — tarvittiin vain tahtoa ja reipasta mieltä. **Katerina Clarkin** mukaan juuri tuohon aikaan bolshevikkien kieleen ilmestyikin sana *derzhanie* — joka tarkoittaa rohkeutta, uhkarohkeutta ja jopa röyhkeyttä tai julkeutta.

Dmitri Furmanovin suositussa romaanissa *Tshapajev* on tuota ”*derzhanie*-tietoteoriaa” oivallisesti luonnehtiva katkelma. Siinä ryhmä puna-armeijan komissaareja (”pojat”) ja sotilasasiantuntijoita (”entisiä everstejä ja kenraaleja”) on kokoontunut bolshevikki Frunzen johdolla puhdiskelemaan rintamatilannetta:

”Niin koko keskustelun ajan huoneessa pysyikin kaksi leiriä: toisessa saapuneet pojat ja toisessa sotilasasiantuntijat. Frunze kertoi tilanteesta rintamalla sekä siitä, mitä oli odotettavissa ja mihin oli tarkoituksenmukaisinta ryhtyä lähiaikoina. Pojat kuuntelivat hartaasti, pinnistivät turhaan muistiaan ja ymmärrystään saadakseen kaikesta selvän kuvan: siitä ei tullut mitään. He eivät ensinkään tunteneet karttaa, ja siksi kasakkakylät ja linnoitetut asemat olivat heille pelkkiä sanoja; toisaalta sellaiset käsitteet kuin ”strategia”, ”taktiikka” tai ”manööverointi” he sulattivat vain ylimalkaisesti, pääpiirteissään.”

Asiantuntijamainen puhe- tai ajattelutapa oli siis jotenkin elämälle vieras ja kaavamainen. Mutta kun he poistuivat, kaikki muuttuikin äkisti:

”Asiantuntijat poistuivat pian ja jäi vain oma porukka. Jo muuttui ääni kellossa: suunnitelmien salat selviteltiin seikkaperäisesti. Fedor katsoi sivusta päin Frunzea eikä voinut käsittää, mistä

tämä oli saanut sotilasasiain selvän tuntemuksensa, miten osasi käsittää kaiken niin oikein eikä joutunut ymmälle missään kysymyksessä. Hänelle oli kaikki selvää, hän ymmärsi kaiken vaivatta ja osasi harkita edeltäkäsin. Mikä ihme! Vielä äskettäin Frunze oli ollut tavallinen siviilihenkilö.”

”Oikeassa hengessä” toimivilla, mieluiten proletaarista syntyperää olevilla kommunisteilla oli siis jokin täysin selittämätön intuitio (”Mikä ihme!” — huudahtaa Furmanovkin), jonka avulla vaikeimmatkin kysymykset selvisivät kuin itsestään. Koska marxilaisuus pyrki kuitenkin olemaan tieteellis-rationaalinen (ja ateistinen!) filosofia, täytyi tämä ”selvännäkökyky” jotenkin selittää. Bolshevikit eivät voineet uskonnollisten julistajien tavoin legitimoida itseään viittaamalla näkyihin tai ilmestyksiin, joissa jumala olisi paljastanut heille muilta salattuja asioita.

Bolshevikeilla oli oltava jokin selvä (”tieteellinen”) väline tai metodi, joka teki heistä näin ylivoimaisia. Täksi välineeksi muokkautui dialektiikka. Se ei kuitenkaan ollut Hegelin, Marxin, Engelsin tai edes Leninin tai Deborininkaan dialektiikkaa — se oli jokin radikaalisti uusi dialektiikan muoto ja mutaatio, joka syntyi vuosien 1929-1934 välisenä aikana. (**Maon** dialektiikka ja *Pieni punainen kirja* olivat sen inkarnaatioita.)

V Stalinismin myöhäisvaihe

Stalinismin myöhäisvaiheelle oli olennaista halu hillitä kolmekymmenluvun alkuvuosien kulttuurivallankumouksellista kiihkoa ja sen ”proletaarista anti-intellektualismia” (**Sheila Fitzpatrick**). Tieteellisen työn tekijät kuten myös lääkärit ja insinöörit kokivat jonkinasteisen arvonpalautuksen, koska ilman heitä ei tultu toimeen. Jokinlainen ajan merkki lienee myös se, että Stalinia itseäänkin alettiin kutsua ”tieteen jättiläiseksi” yms.

Katerina Clark ja **Vera Dunham** ovat erinomaisissa kirjallisuustieteellisissä tutkielmissaan osoittaneet,



Stalin & Hrushtshev

kuinka kirjallisuuden sankarikuva muuttui: Hirmuisilla hengen voimilla varustettu, ahdasjärkisiä asiantuntijoita ja "byrokraatteja" löylyttävä ja alati uusia ennätysurakoita paiskiva superproletaari katosi taustalle. Hänen tilalleen astui säntillisesti työskentelevä teknikko, insinööri tai puoluevirkailija. Julistihan Stalinkin vappupuheessaan vuonna 1946 kuinka kaikilla neuvostokansalaisilla oli onni olla suuren koneiston rattaita ja ruuveja.

Tämä asenteen muutos näkyy jo vuonna 1938 ilmestyneessä Stalinin kirjoittelussa *Dialektisestä ja historiallisesta materialismista*. Tuota noin kolmenkymmenen painosivun mittaista, varsin alkeellisesta kompilaatiota pidettiin neuvostomarxistien piirissä inhimillisen tiedon ja viisauden ylittämättömänä huipuna lähes parin vuosikymmenen ajan. Dialektiikan lakeja muutettiin niin, että ne tulivat entistä yksinkertaisemmiksi ja vieläkin enemmän luonnonlakien kaltaisiksi — joskin niiden tulkinnallinen monimielisyys ja venyvyys säilyi. Oma mielenkiintonsa on myös vuosien 1945-1950 aikana tapahtuneella muodollisen logiikan arvonalautuksella, jossa tärkeä osa oli Stalinin kielitiedettä käsittelevällä kirjoitus-sarjalla.



Myöhäistalinistisessa vaiheessa neuvostomarxismi omaksui itselleen monia tieteen *ulkoisia* tunnusmerkkejä — siitä tuli yhä enemmän tieteen näköistä. Tämä "tieteellistyminen" oli kuitenkin hyvin pinnallista, eikä esim. tiede siitä juuri hyötynyt. Päinvastoin: juuri myöhäistalinismin aika oli äärimmäisen tuskallista fyysikoille, biologeille ja fysiologeille. (Idealismiksi ja mystiikaksi leimatun modernin fysiikan tutkijat pelasti vankileiriltä ehkä vain se, että nämä onnistuivat räjäyttämään atomipommin vuonna 1949.)

Sheila Fitzpatrickin mukaan tällä stalinismin keskiluokkaistumisella ja "tieteellistymisellä" oli selvät sosiaaliset ja valtapoliittiset juurensa. Koko kaksikymmenluvun, erityisesti sen puolivälissä lähtien, Neuvostoliiton valtaeliitti oli kaksijakoinen: yhtäällä olivat "punaiset hallintomiehet", toisaalla "porvarilliset asiantuntijat", joiden tärkeimmän ryhmän muodostivat insinöörit. (Tähän kahtiajakoon viitataan myös edellä olleessa Furmanov-sitaatissa.)

Totalitaristinen valta tai valtio pyrkii aina alistamaan tai tuhoamaan "toisen", koska "toinen" rajoittaa sen pyrkimystä absoluuttiseen valtaan. Näin on ymmärrettävää, miksi bolshevikkien tuli Stalinin mukaan "oppia tekniikka, omaksua tiede". Se merkitsi absoluuttista valtaa. Niinpä stalinistit mobilisoivat kolmekymmenluvun alussa asiantuntijoihin kohdistuneen jättiläisjärjestyksen pogromin. Mutta tämä ei ole koko totuus: he organisoivat myös kamppanjan, joissa kymmeniä tuhansia nuoria työläisiä pyrittiin pikakouluttamaan "punaisiksi asiantuntijoiksi".

On ilmeistä, että juuri tämä, parhaillaan koulutuksessa olevat työläisopiskelijat, olivat myös se iskujoukko, jonka avulla stalinistit saattoivat kätevästi terrorisoida vanhaa asiantuntijakaarta. Stalinin tai stalinismin valta merkitsi näille vuosikymmenen vaihteen työläisopiskelijoille hyvin nopeaa sosiaalista

nousua — ja he olivat niitä aniharvoja sosiaalisia ryhmiä, joiden tukeen Stalin saattoi melko pitkälle luottaa. Niinpä on ymmärrettävää, että ideologia muokkautui tämä ryhmän kehitystä seuraten: kaksikymmenluvun lopulla he olivat opintojensa alussa olevia työläisiä — kolmekymmenluvun puolivälissä he olivat melko vaativiin ja virkoihin kohonnuttu "keskiluokkaa".

Kuten Vera Dunham osoittaa, tämä stalinistinen keskiluokka ei ollut kuitenkaan keskiluokkaa tuon sanan länsieurooppalaisessa mielessä. Sen sivistystaso oli paljon alhaisempi ja siltä puuttui eurooppalaiselle keskiluokalle ("kulttuuriporvaristolle") tyypillinen humanismin, vapaamielisyyden ja aktiivisen kansalaistoiminnan perinne. Mutta kuitenkin he eivät olleet enää työväenluokkaa, vaan byrokraatteja, "pomoja", joiden tehtävänä oli nyt saattaa työväki elämään ja työskentelemään mahdollisimman ahkerasti ja tehokkaasti.

Dialektiikka muuttui villistä "derzhanie-epistemologiasta" joksikin, jota **A. Avtarkhanov** on osuvasti luonnehtinut "vallan teknologiaksi".

Koska Stalinin ja jokaisen hänen kynänpiirtonsa katsottiin edustavan tiedon ja viisauden kaikkein korkeinta muotoa, ei laajoissakaan dialektisen materialismin oppikirjoissa tohdittu sanoa mitään enempää ja yksityiskohtaisempaa kuin hänen suppeassa brosyyrissaan. Niinpä neuvostomarxismi eristyi lähes tykkäänään niin oman aikansa muusta filosofiasta kuin myös omista historiallisista juuristaan.

Kaikki mitä Marxia ja Engelsiä edeltäneessä filosofiassa oli ollut arvokasta, katsottiin sisältyvän heidän teoksiinsa. Ja edelleen: Stalinin niukoissa kirjoitelmissa oli puolestaan kaikki se arvokas — vieläpä "nerokkaasti ja kaikinpuolisesti edelleen kehiteltyinä" — mikä sisältyi Marxin, Engelsin ja Leninin kirjoituksiin. Kukaan ei tohtinut ainakaan päinvastaista väittää.

Miksi siis lukea muuta kuin Stalinia!

VI Jälkistalinismi

Stalinin kuoleman ja erityisesti NKP:n 20. puoluekokouksen jälkeen neuvostomarxismi palasi pian siihen muotoonsa, joka sillä oli ollut ennen Stalinin kirjoitelman ilmestymistä. Tosin "proletaarista anti-intellektualismia" koetettiin karttaa. Hrustsevin Neuvostoliitossa — esim. avaruusteknologiassa koettujen menestysten ansiosta — vallitsi melko hurja teknotai tieteisoptimismi. Suureen suosioon nousseessa tieteiskirjallisuudessa, joka oli ollut koko Stalinin valtakauden ajan lähes kiellettyä, sankarityypiksi kohotettiin lähes poikkeuksetta tiedemies — fyysikko, kemisti tai "kyberneetikko". Mutta muutokset eivät pysähtyneet tähän, vaikka ideologit olisivat niin ehkä toivoneetkin.

Eristäytyneisyyden vähin erin hellittäessä

neuvostomarxismi joutui kosketuksiin muiden filosofioiden kanssa. Tämän seurauksena oli sen vääjäämätön "suomettuminen", joka oli voimakkainta tieteenfilosofian ja muodollisen logiikan alueilla. Mahdollisuus palata omille juurille — Marxin ja sitä tietä myös saksalaisen filosofian ajatusmaailmaan — vaikutti samaan suuntaan. Kolmekymmenluvulla muodostunut dialektiikkakäsitys joutui näin kahden tulen väliin ja sen lupaus paljastaa liikkeen yleiset lainalaisuudet tms. alkoivat paljastua vähin erin kuplaksi — keisariksi ilman vaatteita.

VII Neuvostomarxismi ja Hegel

Monet kirjoittajat (esim. **Pertti Lindfors** tai **Yrjö Ahmavaara**) ovat väittäneet, että Hegel olisi kuitenkin se velho, joka olisi vastuussa järjen samentaneen dialektiikka-myrkyin keittämisestä. Edellä esitetyn perusteella vastaus on melkoisella varmuudella kielteinen — siitäkään huolimatta, että jotkut neuvostomarxismien käyttämät termit tai fraasit ovat peräisin Hegelin teoksista.

On nimittäin kiistatonta myös, että juuri siinä vaiheessa kun dialektiikkaa kaikkein röyhkeimmin käytettiin totalitaristisen hallinnon työkaluna, neuvostomarxismi etääntyi kaikkein kauimmaksi marxilaisuuteen sisältyvistä hegeliläisistä juuristaan. Jo Mitinin työryhmän toimittama *Dialektinen ja historiallinen materialismi — oppikirja korkeakouluille ja opistoille* oli johdonmukaisen antihegeliläinen kirja: sen yksi keskeinen tarkoitus oli osoittaa, että kaksikymmenluvun neuvostomarxismien ja sen tärkeimmän teoreetikon, Abram Deborinin suurin virhe oli ollut



kyvyttömyys ymmärtää Marxin ja Hegelin dialektiikkä-näkemyksen *vastakkaisuutta*. Käytännössä tämä merkitsi sitä, että Hegeliä lakattiin oikeastaan kokonaan lukemasta tai tutkimasta — tai häntä luettiin vain "marxilaisuuden klassikoiden" tekstien kautta. Myös Hegelin teosten julkaiseminen lopetettiin kokonaan

pian stalinismin valtaannousun jälkeen, ja häntä alettiin kaikissa julkaisuissa nimittää "Preussin junkkeriston ideologiksi". Alkuvuodesta 1944 NKP:n keskuskomitea teki päätöksen, joka ilmoitti *ex cathedra*, ettei "saksalaistelle idealismille" saanut antaa mitään myönteistä osaa filosofian tai marxilaisuuden kehityksessä, vaan että se oli läpeensä taantumuksellista ja "epätieteellistä".

Olojen vapautumista seurasi välittömästi nimenomaan Hegeliin kohdistuvan kiinnostuksen kasvu. Hänen teoksiaan alettiin taas julkaista ja tutkia. Hegel ja marxilaisuuden hegeliläiset ainekset (esimerkiksi vieraantumisproblematiikka) olivat näkyvästi esillä myös Unkarin kansannousun (**Georg Lukács**) tai Prahan kevään filosofiassa (**Karel Kosik**, **Radovan Richta**) sekä demokraattisen ja itsehallinnollisen sosialismin kokeilussa Jugoslaviassa (**Praxis-ryhmä**) jne.

VIII Marxin syyllisyys

Aivan lopuksi voidaan vielä lyhyesti pohtia Marxin mahdollista vastuuta Leninin ja erityisesti Stalinin ja stalinistien luomasta hirmuhallinnosta. Ehkä nerokkaimman vastauksen tähän kysymykseen on muotoillut **Pentti Saarikoski** kirjoittaessaan:

Marxin virhe on Lenin
niinkuin Stalin on Leninin virhe
mutta Stalin ei tehnyt virheitä

Viimeisellä säkeellä Saarikoski ei suinkaan halua kirkastaa diktaattorin tai hänen järjestelmänsä mainetta. Päinvastoin: Puhe Stalinin "virheistä" oli neuvostomarxismien ja koko Neuvostoliiton ideologiakoneiston yritys pestä musta valkoiseksi. Tarkoitus oli uhrata osa Stalinin maineesta, "sijoittaa" kaikki pahuus häneen ja muutamiin hänen valittuihin alamaisiinsa, jotta itse järjestelmä ja sen valtaeliitti olisi voinut jatkaa maineensa puhdistaneena. Seuraava katkelma puoluehistorian virallisesta oppikirjasta on mitä kuvaavin:

"Yksilönpalvonnasta johtuneet virheet ja vääristelyt tuottivat vahinkoa kommunistisen rakennustyön asialle. Ne eivät kuitenkaan voineet muuttaa sosialistisen yhteiskunnan olemusta, neuvostojärjestelmän todella kansanomaista luonnetta, eivät voineet horjuttaa tai heikentää NKP:n teoreettisia, poliittisia ja organisatorisia toimintaperusteita. Puolueen noudattama politiikka ilmensi neuvostokansan perusetuja, se sai jatkuvasti kansan kannatusta ja turvasi sosialismin ja kommunismin menestyksellisen rakentamisen Neuvostoliitossa."

Puolueen toimenpiteet puolueen sisäisen ja neuvostodemokratian kehittämiseksi myötävaikuttivat NKP:n johto-osuuden kohoamiseen neuvostoyhteiskunnan elämässä, Neuvostoliiton yhteiskunta- ja valtiojärjestelmän lujittumiseen ja maan menestykselliseen etenemiseen kommunismin tiellä. Poistettiin yksilönpalvonnasta johtuneet virheet ja epäkohdat sekä neuvostolakien rikkomukset... Monet رهhelliset ihmiset, jotka oli epäoikeudenmukaisesti julistettu

kansanvihollisiksi ja tuomittu, rehabilitoitiin. Puolue teki lopun lopun kaikista rikkomuksista sosialistista laillisuutta ja perustuslain myöntämiä neuvostokansalaisen oikeuksia vastaan.

Hyvin välttelevän tunnustuksen lisäksi katkelmassa kiirehditään julistamaan asia selvitettyksi, virheet oikaistuiksi ja asia loppunkäsitelluksi. Kun tiedetään,



Marx & Engels

että “virheiden” seurauksina tuhottiin fyysisesti miljoonia ihmisiä ja mahdollisesti kymmenet miljoonat joutuivat aktiivisten terroritoimenpiteiden kohteeksi, on aika groteskia väittää, ettei tämä kaikki millään tavoin edes *horjuttanut* puolueen yleviksi ja syvästi humaaneiksi väitettyjä teoreettisia, poliittisia tai organisatorisia toimintaperusteita — että kaikki tuo olisi ollut vain joku pikku lapsus.

Mutta toisaalta tekstin kirjoittajat tulevat oikeastaan sanoneeksi totuuden: miljooniin ihmisiin kohdistunut avoin terrori ei todellakaan muuttanut järjestelmää miksiäkään, koska se oli ytimiltään vain totalitaristista terroria. Stalin ei siis tehnyt “virheitä” — niinkuin ei maailmansodan syyttäminen tai juutalaisten ja muiden “epäkelpojen” ihmisten joukkomittainen tuhoaminen ollut natsijärjestelmän “virhe” vaan olemus ja päämäärä.

Sen sijaan Stalin oli Saarikosken mukaan Leninin virhe. Leninin aikana neuvostojärjestelmä tai neuvostomarxismi ei siis ollut vielä asettunut lopullisille raiteilleen. Vielä kaksikymmenluvun puolivälissä oli Neuvostoliitolla edessään monia avoimia teitä. Niistä kuitenkin tuli valituksi ehkä tuhoisin.

Sama pätee Marxin ja Leninin väliseen suhteeseen ja edelleen Hegelin suhteessa Marxiin. Näissä suhteissa eivät vaihtoehtoiset kehitystiet ole edes jääneet tyhjiksi, abstrakteiksi mahdollisuuksiksi. Suuri osa työväenliikkeestä omaksui toiminta-ajatukseseen eileniläisen marxilaisuuden. Myös ne marxilaisuuden suuntaukset ja niiden yksittäiset edustajat, joiden saavutukset filosofian, taloustieteen, sosiologian tai esim. estetiikan alalla ovat osoittautuneet kaikkein kestävimmiiksi, ovat suhtautuneet leninismiin joko hyvin pidättyvästi (**Gramsci**, Lukacs) tai torjuen (**Adorno**, **Benjamin**, **Horkheimer**, **Korsch**, **Pannekoek**).

Vaikka stalinismi ei olekaan Marxista alkavan

kehityskulun väistämätön väistämätön päätepieste, niin yhtä varmaa on, ettei ilman marxilaisuutta olisi koskaan syntynyt stalinismia. (Mitä sitten olisi syntynyt, on kokonaan toinen kysymys.) Voidaanko ajattelijoita (Marxia tai toisaalta esim. **Niezscheä** suhteessa natsismiin) syyttää myös tällaisten *mahdollisuuksien* tuottamisesta?

Oma vastaukseni on ehdottoman kielteinen. Erään suomalaisen kirjailijan sattuvan toteamuksen mukaan “idiootti saa myös Einsteinin tai **Russellin** ajatukset kuulostamaan idioottimaisilta”. Tähän mennessä lukemattomat isot ja pienet idiootit tai despoottit ovatkin perustelleet touhujaan myös kaikella sillä arvokkaalla, mitä sivistystraditio on mukanaan kuljettanut. Hegelin ja Marxin ohella myös **Platonin**, **Aristoteleen**, **Darwinin** tai Nietzscheen teoksia — ja vieläpä *Uutta testamenttiäkin* — on käytetty oikeuttamaan mitä iljettävimpiä tekoja. Jos ne kaikki pitäisi hylätä *tällä perusteella*, kulttuuriperinnöstämme ei olisi kohta mitään jäljellä.

Olisimme melkoisia idiootteja, jos varaisimme filosofisen tai tieteellisen traditiomme ensitulkitsejan oikeudet idiooteille!



Lyhyt filosofian ensyklopedia. Progress, Moskova 1994. 576 s.

Monilla Moskovan keskeisillä kaduilla, kuten *Pushkinskaja ulitsalla*, on koko joukko kirjanmyyjiä, jotka hät'hätää pystytetyillä pöydillä myyvät ajan-kohtaista ja kaupaksi menevää kirjallisuutta, sellaisia kirjoja kuin *Markkinoinnin perusteet*, *Ulkomaankaupan alkeet*, *Myyntimiehen työt liikeyrityksessä*, *Englantilais-venäläinen business-sanakirja* tai *Romanovien dynastia*. Kävellenäni viime vuoden elokuussa *Puskinskaja ulitsalla* silmäni sattuivat erään kirjan kannessa komeilleeseen, ympäristössään perin omituiseen sanaan, "*filosofskaja*". Kirjan hinta oli noin 15 markkaa.

Ennen Neuvostoliiton romahdusta en pitänyt venäjän kielen opiskelua lainkaan järkevänä; nyt, opintojeni tässä vaiheessa, kykenen lukemaan venäjää vain vaivalloisesti sanakirjan kanssa. En tämän vuoksi pysty arvioimaan kirjan varsinaista sisältöä mitenkään täydellisesti, sillä kirjan lukeminen kannesta kanteen olisi liian suuri pala. Niinpä tarkasteluni rajoittuu siihen, mitä hakusanoja teokseen on valittu ja erityisesti mitä on jätetty valitsematta, sekä muutamien keskeisimpinä pitämieni artikkelien lukemiseen.

Ensyklopedian esipuheessa sen toimittajat toteavat, että kirja on tehty suurella kiirellä, jotta sen käyttäjät saisivat mitä pikimmiten mahdollisimman monipuolisen käsityksen filosofian eri koulukunnista ja suuntauksista. Monet kirjan yli 3500 artikkelista ovat tämän takia, näin ilmoitetaan, käännoksiä amerikkalaisista, englantilaisista ja saksalaisista filosofian käsikirjoista. Näitä käsikirjoja ei nimetä. Mistään pelkästä käännösvälikoimasta ei kuitenkaan ole kysymys.

Teoksessa on esimerkiksi artikkeleita sellaisista venäläisistä filosofeista, joista tavallinen filosofian harrastaja ei ole voinut aikaisemmin vallinneen sensuurin takia paljontaan tietää, mutta joista monet lienevät kuta kuinkin tuntemattomia venäläisen kulttuuripiiriin ulkopuolellakin. Tällaiset filosofit ovat tavallisesti liikkuneet filosofian ja teologian välimaastossa. Heistä mainittakoon esimerkin vuoksi "venäläiseksi uushegeliläiseksi" luonnehdittu **Ivan Iljin** (1882-1954), "eräs slavofilian perustanlaskijoista", **Aleksei Homjakov** (1804-1860), teologi ja "uskonnollinen mystikko" **Sergei Bulgakov** (1871-1944) ja teosofi **Jelena Blavatskaja** (1831-1891). Venäjällä virinnyt kiinnostus uskonnollisiin asioihin näkyy paitsi tällaisten nimien korostamisessa, myös muutoinkin *Ensyklopediassa*.

Sinänsä tässä ei ole mitään moitittavaa; epäilyksienkin herää, että filosofiasta saattaa tulla uskonnon palvelukseen alistettua apologettista skolastiikkaa, joka kylläkin poikkeaa sisällöltään bolshevikkivallan aikana harjoitetusta skolastiikasta, mutta menee vain yhdestä äärimmäisyydestä toiseen. Tällaista epäilyä vahvistaa se, että eräistä keskeisistä entisessä

Neuvostoliitossa huomattavan uran luoneista ja ulkomailla tunnetuista ei-uskonnollisista filosofeista ei ole artikkeleita. Heitä ovat esimerkiksi virolainen, mutta venäjäksi tuotantonsa pääosan kirjoittanut, lähinnä analyttisen filosofian edustajaksi laskettava **Eero Loone** ja semiootikko **Juri Lotman**. Varsinkin jälkimmäisen puuttuminen ensyklopediasta on kummallista.

Kirjan ilmoitetaan poikkeavan kaikista 75 vuoden aikana Venäjällä julkaistuista filosofisista ensyklopedioista siinä, että se on "objektiivinen"; tehtäväksi määritellään vain asioiden esittäminen sellaisenaan, tuomatta julki kirjoittajan omia sympatioita tai anti-patioita. Tämän tehtävämäärittelyksen onnistumista pyrin arvioimaan ottamalla tarkastelun alaiseksi sen, miten kirjassa kohdellaan marxismia, marxilaista traditiota eri muodoissaan, erityisesti venäläisissä muodoissa.

Kun sain kirjan käteeni, katsoin ensimmäiseksi, millainen mahtaa olla hakusana "**Marx, Karl**". Etsinnät olivat turhia: hakusanat **Marcus Aurelius Antonius** ja **Marcuse, Herbert** seuraavat toisiaan: hakusanaa **Marx, Karl** ei lainkaan ole! Ei myöskään hakusanaa "**Engels, Friedrich**" — tai "**Lenin, Vladimir Iljitsh**" tai "**Stalin, Josif Vissarionovitsh**". Jos katsoo asiaa venäläisen filosofian opiskelijan, nimenomaan opintojensa alkuvaiheessa olevan opiskelijan näkökulmasta, niin tilanne on varsin omituinen. Jos opiskelija haluaa esimerkiksi tietää mitä on historianfilosofia, hän löytää asiasta varsin monipuolisen artikkelin. Yhdeksi historianfilosofiseksi suunnaksi esitetään "materialistis-taloudellinen historianfilosofia". Merkittävien historianfilosofisten teosten joukkoon on listattu, sinänsä varsin kyseenalaisella perusteella, *Kommunistisen puolueen manifesti*. Mutta tietoa tämän merkittävän teoksen kirjoittajista ei ole. Jos opiskelijamme toisaalta törmää jossain vaikkapa nimeen **Max Adler**, niin ei hätää: ensyklopediasta löytyy artikkeli "*Adler Max*", hänellä kun ei koskaan ollut mitään tekemistä kommunistisen liikkeen kanssa, päinvastoin kuin esimerkiksi **Antonio Gramscilla** ja **Georg Lukácsilla**, jotka mitä ilmeisimmin vain tästä syystä on ensyklopediasta jätetty pois. Mutta mikä neuvoksi kun artikkelissa viitataan Adlerin marxilaisuuteen? Hakusanaa "*Marxismi*" kun ei ollenkaan ole.

Venäläisen marxilaisuuden nimistä löytyy **Georgi Plehanov** (1857-1918). Hänen filosofiastaan tuodaan korostetusti esiin se, että "kansa on historian sankari". Liekö tuo kaikkein oleellisinta Plehanovista. Venäläisen marxilaisuuden piirissä ja sen liepeillä käytiin 1900-luvun alussa keskustelua niin sanottujen jumalanetsijöiden ja jumalanrakentajien välillä. Edellisten keskeinen nimi **Nikolai Berdjajev** (1874-1948) on kirjassa ja häntä koskevasta artikkelista saa jonkinlaisen kuvan jumalanetsijöistä, jotka nimensä mukaisesti etsivät transsendentaalista jumaluutta

FILOSOFIAA ULITSALLA Jukka Paastela

ja oletivat sellaisen olevan olemassa, mutta ei kristinuskon, työväenluokkaan kohdistuvan kapitalistisen riiston välikappaleen, ilmoittamassa muodossa. Jumaluuden toteuttamista tämänpuoleisessa todellisuudessa peräänkuuluttaneiden jumalanrakentajien johtajia oli myöhempi valistusasiain kansankomissaari **Anatoli Lunatsharski** (1875-1933). Hänestä ei ole artikkeleita. Jumalasta itsestään on huomattavan laaja artikkeli, mutta sen paremmin jumalanetsijöistä kuin -rakentajistakaan ei ole omaa artikkeleita. Jumalanrakentajista en ylipäänsä löytänyt ensyklopediasta mitään. Jumalanrakentajuutta on ehkä pidetty vähäpätöisenä bolshevikkien liepeillä olleena ilmiönä.

Bolshevikkivallankumouksen jälkeen teologi-filosofit joutuivat lähtemään maanpakoon, mutta filosofia ei suinkaan ollut monoliittista vielä 1920-luvulla. Merkittävä kamppailu käytiin ns. mekanistien ja dialektikkojen välillä. Mekanistit nojautuivat **Ivan Pavlovin** fysiologisiin teorioihin ja ehdottivat, että olevaisuudessa kaikki voidaan redusoida yksinkertaisimpiin liikkeisiin, so. mekaanisiin ilmiöihin. Pavlov itse ei tästä filosofiasta ollut vastuussa, vaan ennen muuta **Nikolai Buharin** (1888-1938). Pavlovista on lyhyt artikkeli, jossa hänet esitellään fysiologina, tosin hänen kuuluisia koiriaan mainitsematta. Buharinista ei ole artikkeleita, ei myöskään mekanismista.

Dialektikkojen johtava voima oli puolestaan **Abram Deborin** (1881-1963). Juuri Deborin loi "dialektisen materialismin" surullisen kuuluisana itsenäisenä "tieteenä". Deborin joutui kuitenkin 1930-luvun alussa Stalinin epäsuosiota ja häntä syytettiin siitä vakavasta rikkomuksesta, että hän katsoi vastakohtien korkeammalla tasolla sulautuvan loppujen lopuksi yhteen. Keskeinen syyttäjä oli **Mark Mitin** (1901-1987), joka puolestaan julisti, että keskeistä ei ole vastakohtien ykseys, vaan niiden lakkaamaton taistelu. Deborinista ja Mitinistä ei ole artikkeleita. Sen sijaan *dialektiikasta* on. Artikkelit alkavat **Sokrateesta** ja päättyvät **Kantin** ja **Hegelin** kautta kierrettyyn "dialektiseen materialismiin". Siitä sanotaan seuraavaa:

"Marxilaiselle dialektiselle *materialismille* dialektiikka merkitsee ennen kaikkea taloudellisen kehityksen sisäistä lainalaisuutta ja — koska tästä riippuu kaikki muu — yleensä kaiken tapahtumisen lainalaisuutta. Dialektiikan laeissa marxilainen utopia näkee takeen, joka johtaa kohti ihmiskunnan onnellisuutta ja hyvinvointia. Dialektisen triadin yleinen laki on seuraava: kapitalismi (teesi) — proletariaatin diktatuuri (antiteesi) — luokaton yhteiskunta ja samanvertainen onni kaikille (syn-teesi)."

Olisi mielenkiintoista pohtia ketkä 1920-luvun väittelijöistä tämän dialektiikan määritelmän olisivat hyväksyneet (tai hylänneet), mekanistit vai dialektikot vaiko kenties molemmat. Riita joka tapauksessa olisi saatu aikaan. Mutta itsensä Marxin filosofialle tämä määritelmä ei tee oikeutta. Ja jos taas asetumme aloittelevan opiskelijamme asemaan, niin voimme sanoa, että hänelle tällaisten määritelmien perusteella syntyvä käsitys marxismista, sen koko traditiosta, on lievästi sanottuna yksinkertainen.

Ensyklopediassa julistetaan objektiivisuutta ensimmäistä kertaa 75 vuoteen. Mutta tästä koko 75 vuodesta koko teos sanoo vähän jos ollenkaan ja senkin

vähän erittäin ylimalkaisesti. Jotenkin tuntuu, että tämän ensyklopedian hahmossa on jotain, joka kovin muistuttaa antiteesiä. Kunnollista selostusta ja arviota Stalinin kauden "luokkataistelun filosofisesta rintamasta", niin kuin termi kuului, en löytänyt. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Stalinin aika olisi kirjassa kokonaan sivuutettu. Niinpä **Aleksei Losevia** (1893-1988) koskevassa artikkelissa Stalinin vainoihin viitataan. Siinä nimittäin todetaan, että Losev ei kuulunut niihin Venäjän kahteensataan "kuuluisimpaan filosofiin", jotka bolshevikkivallankumouksen jälkeen lähtivät maanpakoon, vaan jäi Venäjälle ja joutui Stalinin vainojen uhriksi.

Losev on mielenkiintoinen tapaus. Hän kykeni julkaisemaan koko joukon teoksia 1920-luvulla, kuten teoksen *Muzyka kak predmet logiki* (*Musiikki logiikan ilmiönä*) vuonna 1927 ja vielä vuonna 1930 teoksen *Dialektika mifa* (*Myytin dialektiikka*). Mutta sen jälkeen seurasi 10 vuotta Stalinin pakkotyöleirissä. Vankeudesta vapauduttuaan Losev hankki elantonsa kääntäjänä ja vasta 1960-luvulla tuli filosofisten töiden julkaisemisen jälleen mahdolliseksi. Losev keskittyi nyt antiikin estetiikkaan, joka mahdollisesti oli eskapistinen ratkaisu; monet filosofit ja varsinkin historioitsijat, jotka eivät halunneet kirjoittaa virallisen dogmin mukaan, so. valheellisesti, valitsivat tutkimuskohteensa mahdollisimman kaukaa. Tosin he eivät tällä tavoin kokonaan päässeet pakoon valtion virallista ortodoksiaa: antiikin filosofiaakin tunnetusti piti selittää orjien ja orjanomistajien luokkavastakohtaisuudella. Mutta usein

riittivät muutamat julistukset ja Lenin-sitaatit siellä täällä, ja vähänkin asiaa tunteva lukija osasi jättää ne omaan arvoonsa. Losevin pääteokseksi muodostui seitsenosainen *Istoriija antichnoj èstetiki* (*Antiikin estetiikan historia*), 1963-1980, jonka sanotaan "avanneen" venäläiselle lukijalle antiikin maailman Homeroksesta Platoniin ja Platonista — Kristukseen".



Voidaan tietysti olla sitä mieltä, että Stalinin ajan filosofisilla "väittelyillä" tai joillakin mekanistien ja dialektikkojen riidoilla ei ole juuri mitään filosofista arvoa ja sen takia tällaisten väittelyitten ja riitojen ottaminen mukaan filosofian ensyklopediaan ei ole mielekäästä. Voidaan ajatella, että niiden tutkiminen ja selvittäminen kuuluu varsinaisen filosofian tutkimuksen ulkopuolelle, lähinnä historian tutkijoiden tehtäviin. En yhdy tähän mielipiteeseen, vaikka selvää on, että neuvostoliittolaisen filosofian tutkijalla tuleekin olla hyvät tiedot itse maan historiasta, nimenomaan poliittisesta historiasta. "Virallistakin" filosofiaa on tutkittava myös filosofisesti. ■

Millainen filosofia on mahdollista totalitarismissa?

Jos ei tunne entisen Neuvostoliiton kulttuurista tilannetta, pitää luonnollisena, että tuon ajan filosofia — jos filosofiasta ylipäätään voi puhua — oli marxismia. Näkemys on niin vakiintunut, että aina yrittäessäni horjuttaa sitä, länsimaalaisen keskustelukumppanini ilmeet paljastavat ystävällisen epäluulon. Hän selittää puolustusyritykseni psykologiseksi. Eihän maassa, jota absoluuttisesti hallitsi marxismi-leninismi, voinut olla muuta filosofiaa.

Peresteroikan vuosina on kuitenkin noussut esiin uusi, nykyään jo melko yleisesti hyväksytty näkemys: virallisen neuvostoliittolaisen filosofian rinnalla kehittyi taka-alan intellektuellien piirissä epävirallinen venäläinen filosofia, joka jatkoi **Berdjajevin** ja **Shestovin** kuuluisaa polkua.

Minä pyrin yhtäältä osoittamaan, että molemmat näkemykset ovat väärä: neuvostovenäjällä ei ollut marxismia eikä venäläistä idealismia — aivan samalla tavalla kuin nykyään ei ole “anti-neuvostoliittolaista” Venäjää. Toisaalta uskallan väittää, että jotakin filosofiaksi nimettävää Venäjällä on ollut koko viimeisen seitsemänkymmenen vuoden ajan ja että sillä on vielä tänäänkin paikkansa.

Pieni historia: filosofinen renessanssi 60 -luvulla

Entisessä Neuvostoliitossa ei ollut marxismia, koska marxismi on olemukseltaan kriittinen teoria, joka ei mukaudu vallitsevaan järjestykseen ja voi elää vain vastarinnassa. Kun siitä tulee virallinen oppi, se surkastuu. Näin kävi myös Venäjällä. Jo 20-luvulla keitettiin **Marxin** opeista puuro, jota voitiin käyttää vain ideologisessa ruokinnassa. Alkoi voimakas Marxin tekstien valikoiminen. Niistä edelleen poimittiin määrättyjä fragmentteja, jotka varmasti sointuivat valtiolliseen ideologiaan. 30-luvun alussa ilmestyi ensimmäinen “dialektisen materialismin” oppikirja ja 1938 “filosofisine” liitteineen *Neuvostoliiton kommunistisen puolueen historian lyhyt oppikurssi*, joka oli kiistämätön kaanoni kaksi vuosikymmentä. Ajatteleminen alkoi 20. puoluekokouksen jälkeen (1956), kun **Nikita Hrushtshevin** johdolla puhdistettiin leninismiä stalinismista. Tiedonjanoinen nuoriso ei kuitenkaan tyytynyt tähän vaan ryhtyi puhdistamaan marxismia leninismistä.

50-luvun lopussa syntyi Moskovan metodologinen piiri (MMP). Piirissä luettiin ennen kaikkea Marxin tekstejä. Ei vain siksi, että niitä oli saatavilla (tarjolla oli myös joitain “Marxin edeltäjien” tekstejä — **Hegel**,

Adam Smith ja viime vuosisadan alkupuoliskon ranskalaiset sosialistit), vaan siksi, että ne ymmärrettiin lähtökohdaksi pidemmälle menevälle ajattelulle. Marxin teokset olivat nuorisolle todellinen ilmestys — ensin *Pääoman* ensimmäinen osa ja *Hegelin oikeusfilosofian kritiikki*, sitten *Vuoden 1844 Taloudellisten filosofiset käsikirjoitukset*, joiden venäläinen käännös ilmestyi 1961.

Ennen pitkää Marx-luennot menettivät suosionsa. Jotkut kiinnostuivat Hegelistä, toiset **Kantista** ja **Husserlistä**, kolmannet tieteenteoreetikoista. Jotkut suuntasivat Marxin kriittiset aseet hänen nimissään pystytettyä yhteiskuntaa ja jopa marxilaista historia-käsitystä kohti. Nämä neljä tendenssiä ruumiillistuivat tavallaan neljässä filosofissa: **Evald Iljenkov**, **Merab Mamardashvili**, **Georgi Shtshedrovitski** ja **Alexander Zinovjev**. Vain yksi heistä piti itseään marxilaisena ja sitä myös oli. Kaikki muut 60-luvun filosofisen renessanssin huomattavat edistäjät kehittyivät etäälle marxismista.

Mamardashvili, joka varhaisissa kirjoituksissaan tilitti suhdettaan Marxiin (*Tietoisuuden analyysi Marxin teoksissa* vuodelta 1968 on nykyäänkin kiistelty) kehitti myöhemmin oman tietoisuuden fenomenologiansa.

Shtshedrovitski, MMP:n perustaja, oli oppilaineen (joita on yhä kymmenittäin) “metodologi”. Heille tiedon loogisten rakenteiden analyysi tarkoitti jotain, mikä anglosaksisessa maailmassa saa nimen “*philosophy of science*”. Nämä eivät kuitenkaan ole täysin rinnasteisia. Shtshedrovitskillä kyse ei ole tieteen logiikasta vaan “tietämisen logiikasta”, luovan toiminnan “systemistä” ylipäänsä. Zinovjev erikoistui matemaattiseen logiikkaan. Vapaa-ajallaan hän kirjoitti sosiologis-satiirisia esseitä. Niistä tunnetuimpiin kuuluu *Ammottava korkeus* (1974); monille kielelle käännettyä esseettä seurasi vaino ja kansalais-oikeuksien menetys. Vuodesta 1976 Zinovjev eli vapaana kirjailijana Münchenissä.

MMP:n ulkopuolella oli **Vladimir Bibler**. Ulkopuolisuudella ei ollut maailmankatsomuksellista vaan maantieteellisen perusta. Bibler nimittäin karkotettiin “kosmopoliittien vastaisen kampanjan” aikana Moskovasta Alma-Ataan. Jonkin aikaa häntäkin oli innoittanut Marx, mutta ensimmäinen kirjansa *Ajattelu luomisena* (1975) oli jo esimerkki itsenäisestä filosofoinnista: Bibler luonnosteli siinä “dialogin filosofiaa”. Myöhemmin hän rakensi laaja-alaista kulttuurifilosofiaa. Bibler oli näkyvä hahmo Moskovan filosofian kentällä 70- ja 80-luvuilla — ei teostensa (joita ei mainittua teosta lukuunottamatta painettu) vaan kuuluisien yksityisluentojen vuoksi. Niitä pidettiin hänen asunnossaan lähes kaksikymmentä vuotta.

ONKO VENÄJÄLLÄ FILOSOFIAA?*

Vladimir Malahov

Marx ja muut

70-luvun puolivälissä kiersi Moskovan ja Leningradin yliopistoja vitsi: “Miksi emme opiskele nuorta Marxia, kysyi opiskelija toiselta; koska nuori Marx ei ollut marxilainen, kuului vastaus”. Tällaisten juttujen kertojat pitivät tuskin itseänsäkään marxilaisina. Marxin filosofinen uskottavuus ei enää noihin aikoihin ollut järin suuri. Ainut arvostettu neuvostofilosofi, jolle marxismi ei ollut naamionväline, oli Iljenkov. Hän puolusti sitä aina kuolemaansa vuonna 1979 asti.

Iljenkoville kuuluu kiitos *Pääoman* filosofisen luonteen esiin tuomisesta. Itse hän kuvasi sitä jatkuvasti Hegelin *Logiikan tiedettä* syrjäisilmällä vilkuillen. Iljenkovin väitöskirja *Abstraktin ja konkreetin dialektiikka Marxin Pääomassa* (1960) leimasi yhtä sukupolvea. Hegelin innoittamana Iljenkov taisteli koko ikänsä Marxin vulgarisointia, erityisesti “fysiologismia” vastaan (sen kannattajat eivät ottaneet todesta “ideaalisen” tasoa, eivätkä siksi kyenneet ymmärtämään, ettei objektiivisia ja yleispäteviä kulttuurimuotoja voi palauttaa aivotoimintoihin). Hän vastusti sellaista formaalia logiikkaa, joka tunki Marxin ja Hegelin dialektisen logiikan loogisen semantiikan ahtaisiin määreisiin. Iljenkov hylki myös “idealisticen filosofian” moderneja muotoja, esimerkiksi filosofista hermeneutiikkaa, joka redusoi ajattelun kieleen eikä kiinnitä kieltä inhimillisten käytäntöjen yhteyteen.

Iljenkov oli neuvostofilosofi sanan tiukassa mielessä. Hän julisti kommunismin olevan historiallisen kehityksen korkein yhteiskunnallinen ja henkinen aste; Iljenkov työskenteli ilmeisesti myös NKP:n ohjelman parissa (1961). Hän ei pitänyt itseään vain marxistina, vaan myös leninistinä. Ei siis liene ihme, että hän ei saanut kansainvälistä vastakaikua. Lännen marxistit tuskin tunsivat Iljenkovin työtä kovin hyvin ja hänen venäläiset kannattajansa koettivat vaieta unohduksiin mestarinsa poiskääntymisen kommunistisesta ideaalista.



Solovjev

Iljenkovin seuraajat ovat verrattavissa Pushkin-tutkijoihin: kumpiakaan ei lueta. He järjestävät säännöllisesti kokoontumisia ja toimittavat julkaisuja, joilla on sisältöjään kuvailevat otsikot, kuten *Käsitteen substanssi ristiriitaisuus, Monismi dialektisen logiikan periaatteena, Historiallinen ja looginen: filosofis-*

metodologinen analyysi jne “Iljenkovilaisia” pitäisikin kutsua “Hegel(jenko)isteiksi” — Hegel puskee läpi kaikkialta heidän filosofistaan.

Iljenkovin tapaan **Henrik Batishtshev** puolusti praksiksen periaatetta (“esineelliskäytännöllinen toiminta”, kuten se tietyissä piireissä ilmaistiin). Hänen ensimmäisiä töitään voi verrata marxilaisen “toiminnan filosofian” (“aktivismin”) hymneihin. Batishtshev samaistui täysin jugoslavalaisiin marxilaisiin, jotka 60-luvulla ryhmittäytyivät *Praxis* -lehden ympärille. Neuvostokirjoittajat jäivät kuitenkin Praxisen ulkopuolelle. Heidän marxismiaan joko arvosteltiin siitä, että se jähmettyi kommunistisen propagandakoneiston alistuksessa tai se yksinkertaisesti korvattiin kokonaan jollakin muulla. Ei siis liene ihme, että “myöhäisempi” Batishtshev oli “reaktivismin” ja “kommunikaation dialektiikan” teoreetikko. Hänen 70-luvun lopulta lähtien julistamansa “Universumin ääretön dialektiikka”, muistutti **Schellingin** maailmankaikeuden filosofiaa, “venäläistä kosmisuutta” ja itämaista mystiikkaa. Batishtshevin vaikutus ei ole suuri, mutta hän on kuitenkin merkittävä maantieteellisesti: “kommunikaation teoreetikolla” on kannattajia kaikkialla, Uralilla, Siperiassa, Kaukoidässä ja Pietarissa.

Kansallisen perinteen olemismuoto

Venäjällä Leninistä **Gorbatsheviin** vallinnutta filosofiaa ei voi sanoa “neuvostoliittolaiseksi”. Määritelmä sopii hienosti akatemian jäseniin, kuten Konstantinoviin, Fedosejeviin, tai muihin “hoviajattelijoihin”, joilla ei ollut mitään tekemistä filosofian kanssa. Sitä ei voi myöskään sanoa “venäläiseksi” — venäläinen filosofia ehdattiin ulos maasta kahdella laivalla, millä tarkoitetaan noin 120 intellektuellin karkotusta vuonna 1922. Tuota seurasi kaksi vuotta intelligenttien intensiivistä muuttoa bolshevistiselta Venäjältä. Monet merkittävät ajattelijat jättivät maan. Lähes kaikki heistä löysivät muualla vaiivatta yhteyden tie-teelliseen elämään, erityisesti Saksassa ja Ranskassa.

Nikolai Losski kehitti oman intuitivismin systeeminsä — hän kutsui sitä “ideaali-realismiksi”. **Semjon Frank**, joka oli ystäväystynyt **Nikolai Hartmannin** kanssa, perusti omaperäisen filosofisen ontologian. 20. vuosisadan uushegeliläisyys sai osansa **Ivan Iljiniltä** — 1946 ilmestyi hiukan lyhennelty saksannos hänen päätyöstään *Hegelin filosofia oppina ihmisen ja jumalan konkreettisuudesta*. **Nikolai Berdjajev** ja **Lev Shestov** saavuttivat eurooppalaista kuuluisuutta. Lähes kaikki Berdjajevin kirjat on käännetty saksaksi ja Shestovin tutkielmien ranskan-kieliset laitokset julkaistiin ennen venäjänkielisiä. **Fjodor Stepunin** filosofis-poliittiset esseeet ilmestyivät Saksassa. Maanpaossa eläneen venäläisen filosofian historia odottaa kirjoittajaansa.

Mitä Venäjälle sitten jäi? Eri syistä johtuen eivät maata jättäneet **Pavel Florenski** ja **Gustav Shpet**. **Alexander Haardt** käsitteli Shpetin maailmankatso- musta kirjassaan *Fenomenologia Venäjällä* ja yleisnero ja teologi Florenskin teoksien saksankielinen laitos ilmestyi *Kontext*-kustantamolta. Molemmat filosofit menehtyivät vankileireillä, Florenski 1937 ja Shpet 1940.

Aleksei Losev selviytyi hengissä Stalinin terroristista. Hän julkaisi kirjan *Myytin dialektiikka* omakustanteena 1930 ja se aiheutti hänelle arestin ja kirjoitus-



Tolstoi

kiellon 1931. 50-luvun lopussa Losev sai taas luvan julkaista. Monet näkevät hänessä viimeisen venäläisen filosofin. 1893 syntyneenä Losev oli kokemassa 1900-luvun alun venäläistä uskonnollis-filosofista renessanssia; 20-luvulla hän oli tämän renessanssin merkittävä edustaja. Losevin *Nimien filosofia* (1927) kytkeytyi venäläiseen filosofiseen symbolismiin (Florenski, **Vjatsheslav Ivanov**, ym.). Viimeisinä elinvuosinaan Losevin filosofia uudistui saaden vaikutteita **Vladimir Solovjevin** filosofiasta.

Ei ole mikään ihme, että Losevia pidetään välittäjänä vanhan ja uuden venäläisen kulttuurin välillä. Tällainen asema on kuitenkin liioiteltu. Toiset pitävät vuoden 1917 luhistumista niin rajuna, ettei sen seurauksia kukaan pystyisi voittamaan. Toiset taas eivät *Myytin dialektiikan* jälkeen voineet puhua Losevista filosofina: kuusi laajaa nidettä, jotka hän julkaisi vuosien 1964 ja 1988 välillä, käsittelevät antiikin estetiikan historiaa. Viimeinen ilmestynyt kirja oli lyhyt filosofian historian tutkielma Solovjevista.

Modernilla venäläisellä kulttuurilla on uusi symboli: **Mihail Bahtin**. Hän ei ole länessäkään tuntematon. Kuten Losev, ei Bahtinkaan voinut toteuttaa itseään filosofina vaan hän kehitti kirjallisuustiedettä. Bahtinin Dostojevski-tutkimuksesta (1929) otettiin 60- ja 70-luvuilla muutamia painoksia. Tämä kirja sekä hänen Rabelais-työnsä (kirjoitettiin 30-luvulla, julkaisiin 1965) saattavat olla riittävä syy puhua tietystä jatkumosta tämän vuosisadan venäläisessä aatehistoriassa. Toki tätäkään ei tarvitse ottaa aivan tosissaan. Bahtin ammentaa evankelisen teologin **Adolf Harnackin** töistä ja ilmeisesti **Martin Buberin** dialogisesta filosofiasta. Häneen vaikutti myös **Max Schelerin** filosofia. Näin Bahtin liikkui venäläisen tradition ulkopuolella. Siksi hänellä ei ollut mahdollisuuksia vaikuttaa maanmiehiinsä: opiskeltuaan Pietarissa ja väiteltään Moskovassa ajattelija eli Saranskissa toimien opettajana.

Venäjällä ilmestyvät filosofiset aikakauslehdet (1992 kymmenkunta) ovat jo muutaman vuoden ajan julkaisseet karkotettujen venäläisten teoreetikkojen ulkomailta kirjoittamia tekstejä. Näiden lisäksi on jo vuosikymmeniä sitten länessä julkaistuja tutkielmia, joita ei ole vielä ollut venäläisten lukijoiden saatavilla. (Ne olivat kirjastojoen ”myrkkyykaapeissa”.) Nykyään näitä julkaisuja jo toimitetaan, usein vieläpä erinomaaisesti kommentoiden. Erityisen ansioitunut tässä on matemaatikko ja *Odyssuksen* kääntäjä **Sergei**

Horushi.

Venäläisen ajattelun ”menneisyydestä ja nykyisyydestä” puhutaan. Usein yritetään vetää kehityslinjoja Solovjevista **Sergei Bulgakovin** ja Florenskin kautta Loseviin tai lähteä aina itäisistä kirkkoisista asti. Tähän tyyliin vedetään taaksepäin, jotta syntyisi ”pitkä linja”. Halu elää traditiossa ja traditiosta on niin suuri, että jätetään huomiotta kolme sukupolvea nielaissut ammottava kuilu.

Ihminen on sitä, mitä hän lukee

Mitä lukivat **Nikita Hrushtshevin** ja **Leonid Brezhnevin** aikoina filosofoineet? Toisin kuin vallankumousta edeltäneet filosofit, Venäjän (sovitaan, ettemme kutsu heitä neuvostoliittolaisiksi) uudet filosofit eivät yleensä hallinneet vieraita kieliä. Heitä ohjattiin käännöksin. Niin sanottu ”esimarxistinen” filosofian historia oli varsin hyvin edustettuna, kun taas eurooppalaisten aikalaisfilosofien tekstejä ei ollut venäläisten lukijoiden saatavilla. Tietoa voitiin saada jonkin aikaa vain ”porvarillisen filosofian kritiikin” nimissä ilmestyneistä kirjoista. Todellisia löytöjä tuhansille lukijoille olivat esimerkiksi kahden filosofin julkaisut: **Piama Gaidenkon** kirja **Heideggerista** (1963) ja **Nelli Motroshilovan** kirja Husserlistä (1969).

Hieman myöhemmin **Frankfurtin koulun** filosofia saavutti julkisuutta **Juri Davydovin** työn ansiosta. Esi- ja jälkipuheet näissä ja muissa saatavilla olevissa kirjoissa olivat tökeröitä (kirjoittajat itse pyysivät ystäviään, joille kirjojaan lähettivät, jättämään lukematta johdannot tai jälkisanat). Kuitenkin vain näin kirjat saattoivat ylipäänsä tulla lukijoiden ulottuville.

Motroshilova ja Gaidenko aloittivat prosessin, joka vielä kaksi vuosikymmentä myöhemmin takaa filosofian historian tasokkaan tutkimuksen. Pari esimerkiksi nuoremmista ovat **Viktor Moltshanovin** (Rostov) *Aika ja tietoisuus fenomenologisessa filosofiassa* ja **Alexander Dobrohotovin** (Moskova) *Olemisen käsite klassisessa länsieurooppalaisessa filosofiassa* — molemmat ovat erinomaisia tutkimuksia filosofian historiasta.

Perestroikan aikoina jatkui siirtymä filosofiasta klassiseen filologiaan ja kulttuurin ja tieteen historiaan. Niissä vaadittiin hyvää kielen tuntemusta, eikä ideologinen naamiointi ollut tarpeen. Siksi tällä alueella oli kansainvälisissäkin piireissä tunnettuja tutkijoita jo Brezhnevin aikakaudella. Näihin kuului Herakleitos-tutkija **Andrei Lebedev**, joka saattoi painattaa tutkimuksensa vain ulkomailta, ei Neuvostoliitossa; Platon-kääntäjä **Tatjana Vasiljeva**, joka julkaisi 80-luvun puolivälissä ansiokkaan kirjan *Platonin ja Aristoteleen filosofinen kieli*; raamatuntutkija **Anatoli Ahutin**, jonka kirja *Fysis ja Natura: tyypologinen vertailu* laajensi tieteenhistorian oppialuerajoja. Kansainvälistä kuuluisuutta saavutti ns. **Moskovan ja Tarton semiotiikan koulukunta**. **Juri Lotmanin**, **Boris Uspenskin**, **Vladimir Toporovin** ja **Vjatsheslav Ivanovin** teokset tekstianalysista ja tekstikritiikistä on käännetty englanniksi, ranskaksi ja saksaksi.

Filosofoinnin kieli

50-luvun lopun poliittisesti leutona ajanjaksona ilmestyi kaksi kirjaa, jotka vaikuttivat Venäjän filosofiaan

vahintään kaksi vuosikymmentä: **Ludvig Wittgensteinin** *Tractatus* (1958) ja Hegelin *Hengen fenomenologia* (1959). Gustav Shpet oli saanut valmiiksi käännöksensä jo 20-luvulla, mutta Stalinin aikana sitä ei saanut julkaista. Toisaalta Wittgenstein ja toisaalta Hegel ovat ratkaisevasti muokanneet yhden sukupolven filosofista kieltä. Entisessä Neuvostoliitossa oli tuskin ainuttakaan kirjoittajaa, joka ei olisi pitänyt itseään joko wittgensteinilaisena tai hegeliaanina. Mainitut julkaisut asettivat filosofoinnille kaksi erilaista paradigmaa. Ensimmäisen kannattajat puhuivat skeptisesti ”spekulaatiosta” ja opiskelivat englantia. Toisen paradigman edustajat leimasivat ensimmäiset ”positivisteiksi”. (Toki he lisäsivät eteen liitteen ”uus-”.)

Jako kahteen vallitsevaan paradigmaan laajeni myös maantieteellisesti. Kielianalyttisesti orientoituneet tieteenekijät kerääntyivät filosofisten instituuttien ja filosofianlaitosten logiikan piireihin — he kokoonoutuivat suurkaupunkeihin, joissa oli valmiiksi heille sopivia paikkoja. ”Spekulatiivisen ajattelun” puolustajat levittäytyivät laajemmin. Paitsi maan euroopanpuoleisen osan yliopistokaupungeissa, heitä oli myös Uralilla ja Siperiassa. Ennenpitkää jokaisessa korkeakoulussa oli filosofian oppituoli. ”Itse itseään ajatteleva ajattelu”, ”itsetietoisuudeksi kehittyvä henki”, ”maailmankehityksen logiikka” olivat tyyppillisiä ilmaisutapoja kvasihegeliaanisisessa kielessä, joka 70-luvulla levisi kuin rutto. Provinssista pääkaupunkiin saapuneet tohtorikokelaat saattoivat sanoa moskovalaisista tarkastajistaan: ”he eivät ole vielä tulleet käsitteen asteelle”.

80-luvun alussa asettui kahden edellämämainitun kielien oheen kolmas: kvasiheideggerilainen. Tämä alkoi **Vladimir Bibihinin** käännettyä Heideggerin esitelmää ja kirjoituksia, mm. *Johdanto teokseen 'Mitä on metafysiikka?'*, *Kysymys tekniikasta* ja *Maailmankuvan aika*. Nämä koottiin 1981 yhteen niteeseen, jonka päälle lyötiin leima ”vain virkakäyttöön”. Vuoden 1989 nide julkaistiin suurena painoksena. Siitä alkoi Heideggerin nousu Venäjällä.

Tämän päivän filosofian opiskelijat eivät ole tyytyväisiä opettajiinsa, sillä nämä eivät ota huomioon ”ontologista eroa” ja hukkuvat ”olemisen unohtamiseen”. Käynnissä on Heideggerin kanonisointi. Kvasiheideggerilaisuus tuottaa uuden filosofoinnin esikuvan — myös siksi, että venäjän kieli sopii hyvin sanojen etuliitteillä pelaamisen, millä on Heideggerin ajattelussa suuri merkitys.

Mamardashvili-ilmio

Asettuuko uusi kaanoni vapaan filosofisen ajattelun paikalle? Kyllä, osittain. Akateemiset struktuurit ovat taipuvaisia dogmatismiin ja täten korvaavat filosofian filosofisten koulukuntien kamppailulla. Venäjänkielisessä filosofiassa oli vain yksi filosofi, joka vältti skolastisen lamaantumisen: Merab Mamardashvili (1930-1990). Mamardashvili luopui tarkoituksellisesti systemaattisesta konstruoinnista. Hän ei myöskään kehittänyt ”omaan” filosofiaansa, mutta sitä, että hän oli filosofi, ei epäillyt kukaan. Mamardashvilillä oli ainutlaatuinen kyky antaa ajattelun syntyä kuulijoidensa edessä. Hän pyrki esittämään sen ”ihmeen”, että tietoisuus on itsetietoisuutta, so. tuomaan esiin itsereflektion palautumattomuuden

sosiologiseen, psykologiseen, lingvistiseen tai mihinkään muuhun tasoon.

Vuonna 1974 Mamardashvili kirjoitti yhdessä sittemmin Englantiin muuttaneen **Alexander Pjatigorskin** kanssa kirjan nimeltä *Symboli ja tietoisuus*. Siinä esitellään mielenkiintoinen transsendentaalisen fenomenologian versio ja se sai aikaiseksi venäjänkielisen filosofoinnin epookin. Mamardashvilin myöhemmät kirjat eivät olleet varsinaisesti kirjoja, sillä niitä ei painettu. Elämänsä viimeiset kymmenen vuotta hän eli julkaisematta mitään.

Peruste Mamardashvilin ratkaisulle oli, että asia, jonka kanssa hän askarteli, oli lähestyttävissä vain *suullisesti*. Kirjoitus oli tässä tapauksessa — kuten Sokrateen — käyttökeltoton. Mamardashvililtä ei puuttunut kuulijoita: heitä ilmanhan tällainen ajattelutapahtuma olisi mahdoton. Mamardashvilin ”tekstit” 80-luvulta ovat ääninauhoille talletettuja ”esitelmää” ja ”puheita” (molemmat improvisoituja). Ne kirjoitettiin muistiin jälkikäteen. Mikä milloinkin oli



Mamardashvili

ilmoitettu teema, **Descartes, Kant** tai **Kafka**, niin Mamardashvilille asia oli aina sama: filosofia sellaisenaan. Tulkitsipa hän sitten Descatesin lausetta *Cogito ergo sum*, Kantin käsitettä *transsendentaalinen* tai Husserlin *eideettistä reduktiota*, kyseessä oli aina sen osoittaminen, mitä filosofinen ajattelu on.

Mamardashvilin työ ei jäänyt vaikutuksettomaksi. Hänen kuulijoidensa joukossa oli sellaisia, jotka kykenivät välttämään lumoutumisen ja jotka nousivat tuottavalle vastustuksen tielle.

“Uusi aalto”

Mamardashvilin vastustaminen merkitsi uudelle sukupolvelle koko filosofisen tradition, *reflektiivisen* filosofian vastustamista. Uudet venäläiset kirjoittajat yrittävät erottautua “klassisesta” filosofiasta, jossa ajattelu on itse itsensä ehto. He koettavat rakentaa “ei-klassista” filosofiaa (tai “post-klassista”, kuten sen nimesi eräs luojistaan, **Valeri Podoroga**).

Kyse on tietoisuuden sisällöistä, jotka eivät ole alisteisia reflektiiviselle kontrollille ja joita ei säätele refleктоiva subjekti. Tätä kokemuksen kerrosta Podoroga nimittää “ruumiillisuudeksi”. Kehittelemänsä “ruumiillisuuden filosofian” tehtävänä on paljastaa ajattelun sfääreissä sellaisia tiloja, jotka perinteisesti on jätetty toissijaisiksi. Kun klassinen filosofia on käsitellyt “askeettista ruumista”, so. ruumiitonta ajattelevaa substanssia, “post-klassinen” filosofia keskittyy “tuntevaan ruumiiseen”. On ajateltava “ruumiista”, johon erottamattomasti kuuluvat sairaudet, intohimot, ekstaasi ja kuolema. (Itsestään selvästi tällainen ruumis ei ole orgaaninen, vaan **Merleau-Pontyn** tarkoittamalla tavalla “fenomenaalinen”.) Yhtäläillä kuin metodi niin myös materiaali, jonka kanssa Podoroga työskentelee, osoittaa hänen seuraavan ranskalaista jälkistrukturalismia — **Nietzsche, Artaud, Bacon** (ei filosofi, vaan taidemaalari). Tämä ei kuitenkaan ole puhtaasti **Deleuzen** venäläinen versio, sillä Podoroga vastustaa luopumista venäläisestä traditiosta (venäläinen formalismi, **Florenski, Belyi**). Viimeaikoina hän on puhunut lähes yksinomaan venäläisistä kirjailijoista ja taidemaalareista: **Dostojevski, Platonov, Eisenstein**. Podorogalla on hyvä maine mm. amerikkalaisissa Duken ja Cornellin yliopistoissa. 1990 **Derrida** vieraili Podorogan “post-klassisten tutkimusten laboratoriossa” tiedeakatemiaan filosofian instituutissa.

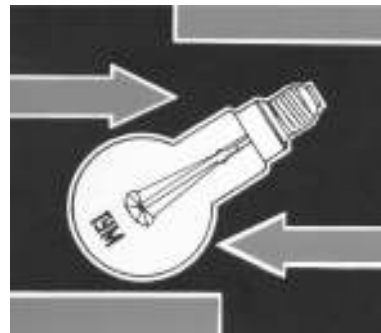


Toinen “uuden aallon” kirjoittaja on **Mihail Ryklin**. Myös hän on kehitellyt “ruumiillisuuden filosofiaa”. Ryklinin kohteena ovat “sosiaalisen ruumiin” transformaatiot. Tässä yhteydessä Ryklinin Bahtin-kritiikki on mielenkiintoista. Hän kiistää käsityksen ajattelusta “sisäisenä puheena” (ja siten kaiken käsittävänä “dialogina”) ja sanoutuu irti Bahtinin ehdottomasta tietoisuuden ensisijaisuudesta (hänen käsitteistönsä: “ideologisen”) tiedostamattomaan nähden. Ryklin pitää näitä erityisinä tietoisuusharhoina. Hän väittää, että ne liittyivät vaientamisen ajan kärsivien intellektuellien yrityksiin rakentaa ylikysilöllinen, kollektiivinen identiteetti (esim. ruumiillisuus). Se, mitä

Ryklin itse tekee yrittämättä tätä kätkeä on pohjimmiltaan sosiologiaa à la **Bataille** ja kirjallisuuskritiikkiä à la **Blanchot**. Hänet tunnetaan Ranskassa julkaisuistaan ja osallistumisestaan **Guattarin** ja **Lacoue-Labarthin** seminaareihin.

Mitä tästä eteenpäin?

Kun nykyään katselee filosofista tai filosofiaa lähellä olevaa aikakauslehteä, silmiinpistävää on toisistaan erilleen jäävien tekstien ja käännösten valtava määrä. Venäläisen filosofisen tradition uudelleen löytäminen, sairaaloinen innostus Heideggeriin, muodikas jälkistrukturalismi — tästä kaleidoskoopista on vaikea löytää järjestystä tai johtavaa tendenssiä. Yksi



on selvää: solkenaan ilmestyy tekstejä, jotka aiemmin olivat kiellettyjä. Vähitellen on kypsymässä selkeämpi käsitys kansainvälisestä filosofiasta. Kliseenomaisesti sanoen tämä johtaa ymmärryksen modernin filosofian kompleksisuudesta. Itsestäänselvyytenä tuskin voi pitää sitä, että Venäjällä — nyt tai myöhemmin — nousisi esiin ajattelija, joka kykenisi ottamaan paikan modernissa filosofisessa elämässä. Edellytykset tähän ovat kuitenkin olemassa, siitä ei ole epäilystäkään.

Suomentanut *Mika Saranpää*

Viite

- * **Vladimir Malahov** toimii tutkijana Venäjän tiedeakatemiaan filosofian instituutissa erityisalanaan mm. **Gadamerin** filosofia. Hän on ansioitunut myös Gadamerin kääntämisessä venäjäksi.

Työ saksalaisen filosofian parissa niin Venäjällä kuin Saksassakin luo välittömän taustan Malahovin viimeaikoina julkaistuille pohdinnoille kahden erilaisen eurooppalaisen filosofisen kulttuurin rajaviivalla. Venäjäläisissä julkaisuissa hän on tarkastellut venäläisen henkisyyden ja saksalaisen oppineisuuden kohtaamisen ongelmia.

Oheinen kirjoitus on puolestaan syntynyt Saksassa ja ilmestynyt *Berliner Debatte INITIAL* lehdessä. Malahovin tavoitteena on voittaa saksalaisen yleisön ennakkoluulot siitä, millaista olennaisin venäläinen filosofia on viime vuosikymmenien aikana ollut. Malahovin kaleidoskooppimainen näkymä “sisältäpäin” venäläisen ajattelun tilaan tarjoaa siksi kaikille länsieurooppalaisille lukijoille tarpeellisen horisontin.

Tapani Laine

OTTEITA AJASTA

Päivi Rantanen

LAULAVATKO TUTKIJAT SUOMEN SUOSTA?

Suomi on suolivöitään myöten suossa, nivuslihoistaan niityllä ja kainaloistaan kankaalla. Vaikka miten jaksoittelee jalkojaan ei jaksa nousta. On kuin jalassa olisivat kiviset kengät. Tästä Suomi tuskastuu ja huokaa: "Viisas Väinämöinen, tietäjä iän-ikuinen! Päästä tästä pälkähästä, tästä seikasta selitä!"

Valitusvirren suohon uponneen puolesta on esittänyt pääministeri **Esko Aho**, joka toissa syksynä (23.9.1993) asetti työryhmän laulamaan kansalaispuheenvuoroa Suomen tilasta ja tulevaisuuden vaihtoehtoista. Viisaiksi Väinämöisiksi kutsuttiin filosofi-historioitsija-sosiologi-taloustieteilijä-tiedotustutkija-teologiryhmä, jonka tehtävänannon mukaan tuli analysoida maassamme käytävää keskustelua.

Tutkijoiden osanotolle yhteiskunnalliseen keskusteluun on tilausta. Suomen tilaa ja tulevaisuutta pohtineen väinämöisryhmän puheenjohtaja professori **Ilkka Niiniluoto** (1994a, 19) pitää tutkijoiden panosta jopa "merkittävänä". Tarkoitukseni on selvittää, miten merkittävyys näkyy Niiniluodon puheenvuorossa, jonka hän on työstänyt ryhmänsä keskusteluiden pohjalta. Keskityn tarkastelemaan erityisesti sitä, miten Niiniluoto tuottaa tutkijoiden etevyyttä korostavat argumentit, kun hän samalla pyrkii vaalimaan tieteellistä objektiivisuutta.

Omassa puheenvuorossani en pyri objektiivisuuteen, vaan pikemminkin vastakarvaisuuteen. Kontrastoin Niiniluodon puheenvuorossaan tuot-

tamia, tiedettä koskevia merkityksiä ja etsin tutkijoiden etevyyttä korostaville argumenteille vastaväitteitä. Pyrin näin koettelemaan Niiniluodon argumenttien pitävyyttä ja pääsemään selvyteen siitä, miksi juuri tutkijoista olisi nyky-Suomen väinämöisiksi päästämään Suomen leuan suon lietteestä.

Pragmaatikkojen parjaamat

Niiniluoto (1994a, 27) lähtee analyysissään liikkeelle siitä, että vastuuntuntainen tiede nojaa strategiseen ajatteluun. Se pyrkii lisäämään tietoa nykytilasta, siihen johtaneista ja siitä eteenpäin vievistä kehityspoluista ja vastaamaan keskeisiin kysymyksiin, kuten Keitä olemme?, Mistä tulemme? ja Minne olemme menossa?

Suomen suosta laulamiseksi tulevaisuuden suuntia ja erityisesti vähemmän liejuisen tulevaisuuden saavuttamista koskevat kysymykset ovat kiinnostavia. Niiniluoto (1994, 40) ei kuitenkaan anna näihin suoralta kädeltä vastausta, vaan toteaa, että suomalaisten on tehtävä selviytymisstrategiastaan yhteinen sopimus ja sovittava kriisiajan etiikasta. Niiniluoto luottaa tässä rousseaulaisene yhteiskuntasopimusteoriaan (Rousseau 1988, 42), jonka mukaan ihmisillä ei ole selviytymisekseen muuta neuvoa kuin muodostaa toisiinsa liittymällä sellainen voimien summa, että se kykenee voittamaan vastustuksen saattamalla nämä voimat toimimaan yhdestä ja samasta syystä ja vaikuttamaan samaan suuntaan.

Niiniluodon mielestä Suomi on ajautunut suohon, koska yhteistä sopimusta ei ole ollut, vaan erityiset ryhmäintressit ovat hallinneet yhteiskunnallista päätöksentekoa. Niini-

luoto syyllistää itsekkästä etujen valvonnasta erityisesti poliitikot ja perää yhteiskunnan johtoon yleislahdon edustajia, jotka heijastaisivat koko kansan yhteistä etua sitoutumatta erityisiin intresseihin.

Ylevillä, intressittömyyttä ja autonomisuutta korostavilla määreillä Niiniluoto kuvaa paitsi yleistähtoa, myös työryhmäänsä ja omaan puheenvuoroaan ja antaa näin ymmärtää, että hänen hallussaan on sellaisia menetelmiä ja sellaista tietoa, jonka avulla Suomi saataisiin laulettua suosta.

Niiniluoto ei kuitenkaan ryhdy virittelemään äänijänteitään, sillä hänen mieltään katkerottaa se, että tutkijoiden laulantataittoa ei ole osattu riittävästi arvostaa nykypäivän Suomessa. Hän (1994b, 244-245) kaivaa todisteeksi esiin *Allergia-*lehdessä julkaistun fiktiivisen, tutkijoita halveeraavan tapauskuvauksen. Siinä ryhmä filosofeja syrjäyttää lääkärin ja aiheuttaa kurkkupai-seesta kärsivän potilaan kuoleman — osoittautuen samalla itse juupoiksi, teoreettisesti höperöiksi ja moraalisesti vastuuttomiksi.

Tapauskuvaus on Niiniluodon mielestä oireellinen ilmaus siitä, että tutkijoiden apua ei pidetä arvossa, kun tehdään päätöksiä tärkeistä yhteiskunnallisista asioista. Niiniluoto rakentaa tutkijoille väärinymmärretyn neron identiteettiä ja vetäytyy laulantataitoineen sivustalle. Hänen mukaansa pragmaatikat ovat saaneet mellastaa maassa mielensä mukaan ja antaa ymmärtää, että nämä saavat nyt itse kantaa tekojensa seuraukset — tutkijoilta on turha tulla apua anelemaan. Niiniluoto (1994a, 20) uusintaa kuin vakuudeksi samaa vähättelyretoriikkaa, jolla tutkijat on hänen mukaansa tehty naurunalaisiksi ja esittää, ettei hänen eikä työryhmän

hallussa ylipäättään ole teorioita, joista voitaisiin johtaa ratkaisuja Suomen ongelmiin.

Gallupien suosikit

Kiukuttelunsa lomassa Niiniluodolla on tarve päästä näyttämään kieltä tieteen syrjäyttäjille, poliitikoille, minkä hän tekeekin kääntämällä tutkijoiden paitsioaseman yhteiskunnallisessa päätöksenteossa eduksi. Niiniluodon mukaan erityisissä intressikiistoissa ryvetyneet poliitikot ovat menettäneet kansalaisten luottamuksen ja sanoo näiden turvaavan nyt tutkijoihin. Niiniluoto (1994a, 17) kuvaa, miten hän pääministerin tehtävänannon julkistamisen myötä sai kansalaisilta runsaasti kirjeitä ja puhelinsoittoja, joissa nämä vuodattivat ilmoille toiveensa siitä, että ”joku vihdoinkin sanoisi jotain merkittävää ja painavaa maan tilanteesta”.

Niiniluodon loukattua tutkijan-sielua selvästi hivelee tavallisten kansalaisten puhdasotsainen usko tieteen mahdollisuuksiin ja hän (1994b, 245) pitää hätkähdyttävänä ajatusta siitä, että nämä jäisivät viinasten ja lassiloiden armoille. Niiniluoto tekee puheenvuorossaan viinasista, poliitikoista tutkijoihin nähden toisia, vastustajia, jotka hän syyllistää Suomen nykyisestä tilasta. Tutkijat hän esittää Suomen suosta laulaviksi sankareiksi ja perustelee tutkijoiden paremmuutta näiden menettelytapojen avoimuudella, rehellisyydellä ja objektiivisuudella. Tiede edustaa Niiniluodon mukaan vireää kansalaisyhteiskuntaa, jossa otetaan laajakatseisesti huomioon eri näkökulmia.

Omassa puheenvuorossaan Niiniluoto on kuitenkin systemaattisesti kaventanut näkökulmaansa poliitikojen osalta ja polkenut näiden puhe- ja toimintaoikeuksia. Niiniluoto vaatii muiden muassa hallituksen eroa (1994a, 37) ja ehdottaa kansalaisten ”toisen parlamentin”, vapaan järjestökentän perustamista, jotta kansalaiset voisivat poliittisista päättäjistä riippumatta suunnata toimiaan ja taloudellista apuaan itse tärkeinä pitämilleen kansainvälisille ja kotimaisille sosiaalisille ja kulttuurisille aloille (1994a, 43).

Poliitikkojen syrjäyttäminen näyttyy yhdeksi Niiniluodon peräämän yhteiskuntasopimuksen keskeisimmäksi teemaksi. Niiniluoto ei kuitenkaan ole valmis antamaan asioita kansalaisten käsiin, sillä hän epäilee,

että vain harvat kansalaiset voivat olla asiantuntijoita usealla alalla. Niiniluodon (1994a, 37; 1993, 7) mielestä edustuksellista järjestelmää tarvitaan, mutta hän antaa ymmärtää, että poliitikkojen sijaan olisi saatava uudet edustajat.

Niiniluoto kaavailee ilmeisesti tutkijoista uutta puoluetta yhteiskunnallisiin rientoihin, sillä hän suositaa, että kansalaiset delegoisivat kriittisyyttään erilaisille tieteellisille julkaisusarjoille, tiedelehdille sekä tiede- ja ajankohtaisohjelmille.

Niiniluoto antaa ymmärtää, että vallanvaihto poliitikoilta tutkijoille on kansan tahdon mukainen kuin hänen kansalaisilta vastaanottamansa kirjeet olisivat gallupin tavoin merkinä siitä, että tutkijat ovat seuraavien vaalien suurimpia voittajia.

”Huuhaa”-aseet

Yliopistomaailman sisäisessä keskustelussa Niiniluodon tutkijanuho näyttäytyy kuitenkin pelkäksi retoriikaksi. *Yliopisto*-lehdessä julkaisussa haastattelussa (Sinkari 1993) Niiniluoto nimittäin murehtii sitä, että ihmiset uskovatkin tutkijoiden sijasta astrologeihin, meedioihin ja henkiparantajiin. Nämä ovat Niiniluodon mukaan vieläkin kierompia vastustajia kuin poliitikot, sillä he lainailevat tieteen kieltä ja pyrkivät esiintymään tieteen edustajina käyttäen itsestään logi-päätteisiä titteleitä.

Niiniluodon mukaan salatieteilijöiden epärationaaliset maailmanselitykset ovat muuttuneet kauppatavaraksi ja hän perää niiden vastapainoksi tieteellistä kuluttajavalistusta. Varsinaiseen käännöttämiseen Niiniluoto epäroii lähteä, sillä Suomessa vallitsee uskonnonvapaus, minkä nojalla tieteellistä kuluttajavalistusta rankempiin toimenpiteisiin voidaan ryhtyä vain, jos epärationaalisten maailmanselitysoppien noudattaminen on lakien ja hyvien tapojen vastaista.

Niiniluoto ei kuitenkaan malta jättää salatieteilijöitä rauhaan, vaan hyödyntää näitä uutena aseena taistelussa poliitikkoja vastaan. Hän kantelee, että poliitikot ovat sortuneet maagikkojen keretteläispeihin. Niiniluoto sanoo tietävänsä, että Suomen presidenteistä esimerkiksi **Risto Ryti** oli vaimonsa kautta meedioiden vaikutuspiirissä ja yhden nykyisistä ministereistäkin hän sanoo tukeutuneen vaikeissa ratkaisuissa ”ystävään, jolla on profetoi-

misen ja näkyjä näkemisen lahja” (sama).

Niiniluodon (Sinkari 1993) mielestä ”ainakin päättäjiltä tulisi vaatia, etteivät heidän päätöksensä perustuisi magiaan tai salatieteisiin”. Niiniluodon vaateen taustalla on — jälleen kerran — huoli tutkijoiden syrjäytymisestä, minkä varjolla hän ilmeisesti katsoo oikeudekseen pistellä poliitikkoja ja kerjätä tutkijoille huomiota marisemalla siitä, että poliitikot kuulevat päätöksiä tehdesään mieluummin salatieteilijöitä kuin tutkijoita.

Kiristäjät

Niiniluodon ylevät teesit tieteen intressittömyydestä näyttäytyvät hänen puheenvuorossaan tuottamien merkitysten valossa kyseenalaiseksi, sillä Niiniluoto näkee kovasti vaivaa poliitikkojen survomiseksi suon syövereihin ja pitääkseen ainakin tutkijoiden päät rationaalisine aivokeskuksineen lietteen yläpuolella.

Pään pysyttäminen pinnalla näyttää erehdyttävän Niiniluotoa väliin niin, että hän unohtaa itsekin rypevänsä liejussa. Järvet läikytävällä laulantaiddollaan uhoten Niiniluoto asettaa poliitikoille erilaisia ehtoja Suomen laulamiseksi suosta ja kiristää lupausta korkeakoulujen määrärahojen tarpeellisen tason turvaamisesta. Hänen mukaansa (1994a, 42) huipputasoinen tieteellinen tutkimus ja yliopistoverkosto ovat Suomen vahvuusalueita, jotka lisäävät maan joustavaa kestäkykyä ja siten turvaavat myös tulevien sukupolvien toimintamahdollisuuksia.

Niiniluoto on kiristysvaateineen kuitenkin piirun verran myöhässä, sillä valtiovarainministeriö oli jo ehtinyt vuoden 1994 tulo- ja menoarviossa esittää, että korkeakoulujen voimavaroja lisätään viimeistään vuodesta 1995 alkaen siten, että kansallisen innovaatiojärjestelmän toimivuus turvataan. Niiniluoto näyttää hyökänneen tutkijoita puolustavine itkuvirsineen tuulimyllyjä vastaan. Sen paremmin budjettiesitys kuin Niiniluodon puheenvuoron uutisointikaan ei anna aihetta tutkijoiden aseman surkutteluun. Niiniluoto sai runsaasti huomiota osakseen ja muiden muassa *Helsingin Sanomissa* (2.12.1993) hänen puheenvuoronsa julistettiin parhaaksi maan tämänhetkisten ongelmien analyysiksi.

Niiniluodon lanseeraamasta käsitteestä "kansakunnan henkinen tila" on suorastaan tullut viimeaikaisen keskustelun polttolasi, jonka läpi yhteiskunnan tapahtumia on tulkittu. Esimerkiksi taannoisten presidentinvaalien toisella kierroksella kilpailutt **Elisabeth Rehn** katsoi kansalaisilta saamiensa 5 000 kirjeen heijastavan kansan henkistä tilaa ja tarjosi kirjeitään tutkijan käyttöön (*HS* 4.3.1994).

Viittasiko Rehn tutkijalla Niiniluotoon, on epäselvää, mutta valtakunnanfilosofiksi korotetulla Niiniluodolla tuskin on puutetta työtarjouksista, sillä henkistä tilaansa arvioituttavat nyt useammatkin yhteiskunnalliset toimijat. Tampereen kaupungin vuoden -94 taloudesta ja tapahtumista informoivassa lehtisessä Niiniluodolta pyydettiin reseptiä Tampereen henkisen tilan kohentamiseksi.

Niiniluoto on eri yhteyksissä puheenvuoron saatuaan muistanut puhua tieteen ja tutkijoiden puolesta ja kiristää lupauksia yliopistojen aseman parantamiseksi ja tutkijoiden vallan ulottamiseksi muualle yhteiskuntaan. Tampereen lääkkeeksin hän ehdotti (*Tampere '94*, 3) että yliopisto, teknillinen korkeakoulu ja muut oppilaitokset ryhtyisivät tarjoamaan henkistä aktiiviteettia mahdollisimman laajalti, ei vain opiskelijoille.

Herää kysymys, mitä tutkijat voivat kansalaisille tarjota. Veisaako Niiniluoto puheenvuorossaan sellaisia vuoret vapissuttavia värssyjä, että korkeakouluille luvattujen määrärahojen voi katsoa tuottavan tulosta?

Suotutkijat

Niiniluoto turvaa suostalaulannassaan Runebergin runoon Saarijärven Paaavosta. Niiniluodon mukaan (1994a, 43) Paavo edustaa perinteisiä suomalaisia kriisinhallintakeinoja, sisua ja epäitsekästä solidaarisuutta, kun hän ahdingossaankin auttaa naapuriaan. Niiniluodon mielestä Suomi nousee suosta vain yhteisin ponnistuksin.

Lähes 30-sivuisella, politiikkaa ruotivalla analyysillaan Niiniluoto tosin osoittaa, että ainakaan hänestä ei ole talkoisiin. Niiniluoto ei näytä mahtuvan samalle laulutantereelle viinasten ja lassiloiden kanssa, vaan kerää mieluummin ympärilleen samanhenkisen tutkijakuppikunnan omia virsiänsä veisaamaan. Kuppi-kunnan virsissä keskeisenä teimana

näyttää vielä olleen yhteishengen lietsomisen sijasta sen selvittäminen, miksi kansalaisten tulisi laulaa mieluummin tutkijoiden kuin poliitikkojen rivissä. Suomen tulevaisuuden suunnat ovat näissä poliitikot syyllistävissä värssyissä jääneet vähemmälle huomiolle, mistä syystä Niiniluoto ei mielestäni kykene saattamaan Suomea suosta. Hän edistää korkeintaan Suomessa jo ennestään korkeatasoista ja kansainvälisestikin tunnettua suotutkimusta.

Mikäli Suomelle halutaan tavoitella vähemmän liejuista tulevaisuutta suostalaulannassa olisi vastedes unohdettava itsetarkoituksellinen omista asemista taistelu. Kalevalaisessa tarustossakaan suohon joutunut Joukahais ei pelastanut lietteestä hänen omat retostelunsa laulantatidoistaan. Tarvittiin auttaja, joka antoi näyttöä taidoistaan. Mielestäni nykyisessäkin suostalaulannassa värssyjen pääpaino tulisi olla näyttöjen antamisessa, Suomen kivisten kenkien keventämisessä.

Kirjallisuus

- "Kansan käymistilassa olevan sielun merkittävä analyysi". *Helsingin Sanomat*, pääkirjoitus 2.12.1993.
- Ilkka Niiniluoto (1994a), "Suomen henkinen tila ja tulevaisuus". Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Paavo Löppönen (toim.), *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*, s. 14-46. WSOY, Helsinki 1994.
- Ilkka Niiniluoto (1994b), "Jälkipuhe". Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Paavo Löppönen (toim.), *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*, s. 239-251. WSOY, Helsinki 1994.
- "Opiskelemalla tulevaisuuteen". *Tampere '94. Tietoja Tampereen taloudesta ja tapahtumista*, s. 3.
- Jari Sinkari (1993), "Kuluttajavalistusta tarvitaan". *Yliopisto /93*.

n & n

Kirsti Määttänen

KANT JA MUISTIN PUOLUSTUS

Fragmentteja filosofian arkeologiasta 2.



En voi toisinaan olla hämmästellemättä, miten **Descartes** on kaikkien hamppaissa — omani mukaanlukien* — mutta **Kant** näyt-

tää jäävän aika hammastelematta. Vaikka kuinka *postmoderneja* oltaisiinkin ja televisiota katseltaisiin, tuntuu Kant jo ajatuksena hartauttavan villistikin kelluvat mielet.

Millaisiin arkeologisiin kerrostumiin juurtuneena mahtaa nousta tämä ylöspäin katseensa kohottava hartaus? Mikä *kategorinen imperatiivi* ulottaa käskevän otteensa näihin(kin) mieliin? Vastaus avautuu, näin ajattelen, tutkistelemalla tarkasti muutamia fragmentteja¹ Kantin vähemmän tunnetusta kategorisesta imperatiivista — muistamisen velvoitteesta.

Antropologisen didaktiikkansa muistia käsittelevässä luvussa Kant esittää unohtelvaisuudelle (*obliviositas*) kahdentyyppisiä syitä. Näistä anteeksiannettavina ja väistämättöminä hän pitää sellaisia, jotka vanhuus tuo mukanaan. Leppymätön on sen sijaan Kantin näkemys toisesta heikkomuistisuuden syiden lajista, joille ensisijassa *romaaninlukijattaret* altistavat itsensä, ottaen sen vallan tavakseen. Nämä nimittäin, pyrkinessään vain hetken huviin ja tietäessään luevansa pelkkiä sepittelyjä, antavat lueskellessaan mielikuvituksensa laukata valtoimenaan. Tällaisesta seuraa muistin auttamaton heikkeneminen. Eli, kuten Kant toisaalla ytimekkäällä varmuudella toteaa: "*Das Romanlesen schwächt das Gedächtnis*".

Yhtä rauhallisen vakuuttunut varmuus ei leimaa tekstiä romaaninlukijattarista. Tässä kuulosteleva lukeminen ja mielikuvia kehivä luku-kokemus tuottivat kaksi erilaista subjektiivista reseptiokokemusta: ensin mainitussa Kantin ääni kiihtyy kiihtymistään, kunnes, viime riveillä, Kant alkaa kimittää. Jälkimmäisessä taas tekstin etenemistä rytmittävät painokkaat eleet, kunnes Kant jo iskee nyrkkiä pöytänsä päättölauseeseen:

“Diese Übung in der Kunst, die Zeit zu töten und sich für die Welt unnützlich zu machen [...] ist [...] einer der feindseligsten Angriffe aufs Gedächtnis.”

Tätä varmuuden sävyä olisin taipuvainen kutsumaan uhatuksi varmuudeksi (vertaa **Wittgenstein**²⁾). Uhka ei jää vain sävyyn, josta toki voidaan kiistellä. Lausumassa muisti kuvautuu joksikin sellaiseksi, jota vastaan voidaan hyökätä. Siis oliomaiseksi. Uhkaajina ovat erityisesti naiset ja romaanit, yleisemmin kaikkalainen hajamielisyyden harrastaminen, eli mielen hyppelehtivä harhailu.

Uhka ikäänkuin kaksinkertaistuu sen kautta, että (olionomainen) muisti on samalla naisten hallussa, siis herkeämättä alttiina näiden mielivallalle.

Kun uhattuna on muistin myötä myös aika (lueskelu ajan tappamisena) ja hyöty, käy ilmeiseksi, että muistia tulee velvollisuudentuntoisesti puolustaa ja vaalia. Nimenomaisesti silloin kun se on kehittymättömän mielivallan (luonnollisen ihmisolennon) armoilla, kuten on myös lasten suhteen. Tässä on erityisesti isien vastuu. Neuvot ovat selkeät. “*Man muss [...] Kindern alle Romane aus den Händen nehmen.*” Suositeltavia muistin harjaannuttamisen menetelmiä ovat sanatarkka ulkoluku sekä erilaisten järjestelmien (esimerkkinä Kant mainitsee **Linnén** järjestelmän) systemaattinen ulkoa opettelu. On kuitenkin varottava sallimasta omapäistä kekseliäisyyttä (*ingeniös memorieren*), jolla saatetaan erilaisten asiain kuumattomien mielteiden varaan kehitellä muistisääntöjä, ja näin pyrkiä helpottamaan muistamisen työtä.

Lasten ei tule myöskään antaa huvikseen juoksennella miten sattuu, vaan isien on aika ajoin johdateltava lapset kentälle juoksemaan tai pelaamaan. Tässäkään asiassa ei tule sallia mielivaltaista hyppelehtimistä.

Kaikkinaista huvinpittoa tai mukavuuden etsintää Kant ei silti tuomitse. Muistamisen taakkaa sopii helpottaa merkitemällä asioita muistiin. (Tällöinhän ei voi antaa mielensä harhailla.) Myös virkistävä seurustelu on paikallaan, kunhan herkeämättä muistetaan pysyä asiassa. “*Es muss immer ein Thema sein*”, toteaa Kant.

Ohjaksitta poukkoileva mielikuvi- tus, hypellessään puhtaasti subjek-

tiivisista (so. ihmisten kesken erilaisista) mielteistä toisiin, sekä saattaa pään pyörälle, että keskeyttää ja tarvelee kaiken seurustelun huvin. Asiasta toiseen siirtuminen käy päinsä vain silloin kun esillä oleva aihe on tyhjentävästi käsitelty. Merkkinä toimii *eine kleine Pause*. Kantin yhteiskunnalliseksi (siis yleiseksi ja yhteiseksi asiaksi) luonnehtima seurustelu merkitsee käytännössä, että kaikki tunnollisesti, niin mielessään kuin puheessaankin, käsittelevät yhdenmukaisesti samaa teemaa. Näin varmistuu samalla, ettei eksytä hajamielisyyden tai kuvittelun harrastamiseen. Kun oheistuotteena tulee muistikin vaalituksi.

Näin muisti yhteiskunnallisena velvoitteena on osoittautunut imperatiiviksi, jonka noudattaminen tuo muassaan: ajan ja siis historian ylläpitämisen, hyödyllisyyden ja tunnollisuuden vaalimisen sekä asiassa pysymisen. Merkittäviä hyveitä! Poissulkeutuvat: romaanit, mielikuvi, hyppelehtiminen ja välittömän mielihyvän valtaan jättyminen.

Samalla on avautunut (ymmärryksen) tila, johon asetettuna television merkitys ja paikka valistuksen projektin historiallisena kulminoitumana näyttäytyy uudessa valossa.

Televideo hoitaa nimittäin lähes kaikki edellä luetellut muistin kategorisen imperatiivin funktiot (rajoittumatta niihin). Se näyttää myös suurelta osin korvaavan Kantin isien harteille asettamat tehtävät, mm. poistamalla romaanit lasten käsistä. Etuna voidaan myös pitää sitä, että tuo kaikki hoituu koneellisesti ja isät vapautuvat muihin veloituksiin.

Televideo saattaa kunkin katsojajoukon yleisen ja yhteisen ajan ja rytmin puitteisiin, vangitsee mielikuvituksen (esittämällä valmiit kuvat), pitää yllä yleisen ja yhteisen historian (ainakin tajuna), varmistaa samassa asiassa pysymisen (ainakin lokaalisesti) sekä ehkäisee tehokkaasti hyppelehtimistä. Kyseenalaisiksi jäävät tunnollisuus ja mielihyväprinsiippi.

On kuitenkin huomattava, että televideo on tuonut herkeämättömän ja järjestelmällisen muistin vaalimisen ja arvostamisen kaiken kansan harrastukseksi. Näin, ikäänkuin residuaaliksi, jää mielihyväprinsiippi.

Tämä residuaali on avain alussa esittämiini kysymyksiin. Tulkintani on, että hartauden juuret, samoin kuin itsen omaehtoinen subjektiivointi (alamaisen — siis hallinnan ja

kurin alaisuuden — mielessä, **Foucault'n** tapaan) imevät ravintonsa siitä (ikäänkuin osmoottisesti nykyisyyteen ulottuvasta) historiallisesta jatkumosta, jota luonnehtii herkeämätön harrastus mielihyväprinsiipin taltuttamiseksi. Mikä tietenkin implikoi sen vallassa olemisen, kääntöpuolenaan.

Jatkumon suurina ja edelleen vaikuttavina niminä mainittakoon **Freud ja Durkheim**. Käytännöt, diskurssit ja tekniikat, joihin Freudin ja Durkheimin opit ulottuvat, ovat laskemattomat. Freud-painotteisissa diskursseissa puhutaan seksuaalisuudesta, johdannaisineen. Durkheim-peräisissä diskursseissa taas sosiaalistamisesta. Usein passiivimuotoon kaunisteltuna, näin häivyttäen käsitteen mukana kulkevaa yleisen ja välttämättömän pakottamisen ja kurinpidon ajatusta. Näiden kolmen yhdistää tismalleen samalta tuoksahtava moralismin pohjavirta.

Kantin viisaudet avautuvat harvoille, harvoja ne edes kiinnostavat. Mutta Kantin tekstien huokosista uhoava moralismi tehoaa ja tarraa kaltaisiinsa koko modernin kulttuurissa. Näin tuntuu olevan siihen mittaan, ettei tajua erosta moraalin ja moralismin välillä juurikaan kohtaa. Toivoa ylläpitää se mahdollisuus, että laaja huoli moraalin hajoamisesta ja rapistumisesta osoittautuisikin oireeksi moralismin otteen kirjoamisesta.

Viitteet

- * Katso Määttäsen kirjoitus "Descartes ja lähiot" (Fragmentti filosofian historiasta 1), *niin & näin* 3/94, s. 31-32. (Toim. huom.)
- 1. Fragmentit ovat kirjoituksista *Anthropologische Didaktik* sekä *Über Pädagogik* (Kant 1982).
- 2. Wittgenstein 1969.

Kirjallisuus

- Michel Foucault, Afterword. Teoksessa: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by Michel Foucault*. The Harvester Press, Brighton 1982.
- Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*. (Werkausgabe XII.) Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- Ludwig Wittgenstein, *Varmuudesta*. (Über Gewissheit.) WSOY, Helsinki 1975.

Onko Eurooppa muiden kulttuureiden ja sivilisaatioiden ”yläpuolella”? Tämä kysymys — joka saattaa jopa kuulostaa ajastaan jälkeen jääneeltä tai ainakin epämuodikkaalta — edellyttää, että kaikki oleva voidaan asettaa suureen, hierarkkiseen ketjuun. Olevan suuressa ketjussa Jumala(t) ja enkelit ovat ihmisen ”yläpuolella”, ihminen puolestaan muiden luontokappaleiden yläpuolella. **Aristoteles** oli ensimmäisiä tällaisen metaforisen teoriatuomuksen artikuloijia.

Olevan suuri ketju soveltuu myös ihmisten suhteiden järjestämiseen. Voidaan tehdä erotteluja varsinaisten ihmisten ja muiden ihmisenkaltaisten olentojen välillä. Aristoteles ajatteli, että varsinaisia ihmisiä ovat kreikkalaiset vapaat miehet, eritoten saman kaupunkivaltion kansalaiset. Kreikkalaisen maailman sisällä oli myös toisten polisten kansalaisia, naisia ja orjia, sen ulkopuolella vain muukalaisia ja barbaareita.

Rooman imperiumi eli pitkälti yksin omassa moninaisuudessaan. Sen sijaan *res publica Christiana* joutui kohtaamaan erilaisia toisia, varsinkin **Muhammedin** perustaman uuden, vireän sivilisaation. Kun kristillisestä yhteisöstä tuli suvereenihin valtioihin jakautunut ”uuden ajan” Eurooppa, oli selvää, että islamilaisen sivilisaation huolellisesti säilyttämä aristoteelinen ajattelu oli palannut järjestämään käytäntöjä. Kun **Sepulveda** puolusti 1500-luvun Espanjassa intiaanien orjuuttamista Amerikassa, esitti hän kristillistä universalismia ja moraalia kannattanutta **Las Casasia** vastaan argumentteja, jotka hän oli lainannut Aristoteleelta.

Erillisiin valtioihin jakautuneella Euroopalla oli paitsi orjansa myös yhteinen vihollinen, mahtava mutta ”barbaarinen” Ottomaanien valtakunta eli Turkki. Turkin valta ulottui syväälle siihen maantieteelliseen alueeseen, jota nyt pidetään Eurooppana.

Koko kolonaalisen aikakauden — siis suurimman osan Modernista ajasta — eurooppalaiset kuvittelivat Euroopan olevan muiden kulttuureiden ja sivilisaatioiden yläpuolelle. Kuvitelma särkyi, ainakin hetkeksi, vasta toisen maailmansodan jälkeen. Vaikka Yhdysvallat ja Neuvostoliitto olivatkin tavallaan — monimielisesti ja kiistanalaisesti — ”eurooppalaisia” ja ”edistyksellisiä” valtioita, olivat ne Ranskan, Italian, Belgian, Hollannin, Saksan ja Iso-Britannian näkökulmasta myös Euroopan ”ulkopuolella”. Euroopasta, joka oli 1950-luvulla menettämässä koloniaalisen valtansa, oli tullut pelkkä näyttämö Washingtonin ja Moskovan näytellessä päärooleja uudessa maailmanhistoriallisessa draamassa.

Kun euroarmeijahanke kaatui 1954, tyytyivät länsieurooppalaiset kansallisvaltiot talousfunktionaaliseen

yhteistyöhön. Eurooppa oli alisteinen kylmän sodan järjestykselle, eikä sille rakennettu uutta, jaettua identiteettiä.

Vuoden 1995 alussa, viisi vuotta kylmän sodan päättymisen jälkeen, asiat ovat toisin. Yhdistyneen Euroopan uutta identiteettiä on innolla hahmoteltu jo vuosikausia, mutta nationalismin voima, vallitseva uusliberaali ekonomistinen ajattelu ja postmoderni lyhytjänteisyys eli trendeillä muotitietoisesti pelaa-minen ovat estäneet edistymisen tässä hankkeessa. Toistaiseksi.

Välttämättömyyksien ja mahdollisuuksien horisontti kuitenkin muuttuu koko ajan, EU-integraation syvetessä ja uusien dramaattisten maailmanhistoriallisten tapahtumien seurattessa toisiaan median olohuoneisiin tuomalla, kybernetisoituneella ja globalisoituneella näyttämöllä.

Ei tietenkään ole mahdotonta, että moraalisen ja poliittisen mielikuvituksen köyhtyminen johtaa siihen, että EU hajoaa nationalismin ja arkipoliittikoinnin ristiriitojen painon alla. Uutta vakuuttavaa identiteettiä ja legitimaatio-perustaa ei ehkä löydy. Toisaalta paluu nationalismiin voidaan yrittää välttää paluulla Aristoteleeseen: taas Eurooppa asettuisi muiden yläpuolella, tai ainakin yrittäisi sitä, ehkä surkeasti epäonnistuen.

Voiko auringon alle sitten ilmaantua jotakin uuttakin — myös Euroopassa, ”vanhalla

mantereella”? Voiko Euroopasta sekä tulla alue muiden, tasavertaisten alueiden joukkoon että paikka, jossa kyetään ylittämään nykyinen poliittinen näköalattomuus? Voivatko eurooppalaiset hyväksyä kaikkien ihmisten jaetun laji-identiteetin ja kyetä silti artikuloimaan oman erilaisuutensa ja omat eteenpäin katsovat projektinsa?

Vai tuleeko muoti- ja trenditietoisesta Euroopasta ylemmydentuntainen pinnallisen huolettomasti, ilman minkäänlaista paatosta, joskin edistysuskoisesti, **Thukydideen Peloponnessolaisissodissa** kuvaamien antiikin kreikkalaisten tavoin?

”Spartalaiset alkoivat ensimmäisenä pukeutua yksinkertaisesti ja nykyaikaisen maun mukaisesti. He olivat myös ensimmäisiä, jotka urheilivat alastomina, jotka riisuutuivat avoimesti ja häpeilemättä, ja jotka valelivat itsensä oliiviöljyllä harjoitustensa jälkeen. Entisinä aikoina jopa olympialaisten atleetit peittivät vyötäisensä; itse asiassa tätä käytäntöä harjoitettiin vielä jokunen vuosi sitten. Onkin yleisesti niin, että voidaan osoittaa monia muitakin tapauksia, joissa muukalaisten tavat muistuttavat menneiden aikojen helleenien tapoja.”

Peripateettinen koulukunta syntyi muutama vuosikymmen Peloponnessolaisotien jälkeen. □

Heikki Patomäki

EUROOPPA OLEVAN SUURESSA KETJUSSA

OPETTAMISEN FILOSOFIA

RAKKAUTTA LUKIOISSA?

Sanotaan, että filosofia on jo etymologiansakin puolesta viisauden rakastamista. Varsinkaan koulussa viisaammaksi tuleminen eli oppiminen ja rakastaminen eivät kuitenkaan ole aina kietoutuneet toisiinsa kovinkaan intohimoisesti. Romeossa ja Juliassa Romeo huokaa parvekkeen alla: "Rakkaus kiittää rakkauden luo kuten pojat (oppilaat) kaikkoavat kirjojensa äärestä, mutta rakkaus eroaa rakkaudesta yhtä vastahakoisesti kuin pojat maleksivat kouluun." Siis kuinka käy viisauden rakastamisen nyt kun filosofia on tullut pakolliseksi kouluihin? *niin & näin* kävi tutustumassa filosofian tunneilla Porissa lyseon lukiossa ja Tampereella Kalevan lukiossa.

KALEVAN LUKIO, TAMPERE

Pakkoruotsi on ollut jo monen sukupolven painajainen. Lähdetäänkö filosofian opetuksessa samantapaiseen taisteluun tuulimyllyjä vastaan, kun filosofisen sivistyksen katsotaan kuuluvan kaikille? "Tieteiden äidistä" kiinnostuneita on suhteellisesti tuskin koskaan ollut enempää kuin ruotsinkielisiä on tällä hetkellä Suomessa. Filosofialle kuulunutta aristokraattista "harvain osaamista" horjutetaan siis pakkofilosofialla.

Kalevan lukiossa filosofiaa opettaa e n s i m - m ä i s t ä v u o t - t a a n f i l .

Front.
k e e

yo **Juha**
Front te-
filoso-
fia n
lop-



putyötänsä Tampereen yliopistossa, joten hän edustanee vähemmistöä lukion filosofian opettajista. Enemmistö lienee päätoimisia uskonnon, historian, äidinkielen tai muiden aineiden opettajia.



Höpisee omituisia ja tekee elämästä vaikeata

Kalevan lukion ensiluokkalaiset olivat ehtineet opiskella filosofian kurssiaan vasta kaksi viikkoa ennen haastattelupäivää. Kokemukset olivat siis varsin tuoreita. Oppilaita luokalla oli kaikkiaan hieman yli kolmekymmentä, mikä luonnollisesti asettaa omat rajoituksensa työskentelymuodoille. Tuntien tavallinen kulku oli se, että opettaja ensin "luennoi" sisällön, minkä jälkeen seurasi yleistä keskustelua aiheesta. Etenemistapana oli lähinnä kronologinen filosofian historian esittely sekä toisaalta käsitteiden selventäminen. Kurssin suoritustapana oli kirjallinen koe. Opettaja piti ylioppilaskokeenkin takia olennaisena sitä, että hänellä oli mahdollisuus päästä tarkistamaan, miten opetetut asiasisällöt olivat menneet perille.

Kalevan lukiossa kaikki ryhmät aloittavat filosofian lukion ensimmäisellä luokalla. Ennen kurssia suu-

rimmalle osalle oppilaista filosofia oli aika tuntematonta.

— Filosofit höpisee omituisia ja tekee elämästä vaikeata, oli monen käsitys ennen kurssin alkua.

Useimmat sanoivat kuulleen filosofiaa ennen kurssia lähinnä julkisuuden hahmojen välityksellä. Näinä julkkisfilosoifeina oppilaat tarkoittivat erityisesti **Esa Saarista** oppilaineen. Myös *Sofian maailma* -romaani oli useille tuttu, muutama oli myös lukemassa kirjaa saatuaan sen jouluna lahjaksi. Varsinaista henkilökohtaista kosketusta filosofiaan ei kuitenkaan ollut kenelläkään aikaisemmin, lukuunottamatta niitä, joiden ystävät tai sisarukset olivat aloittaneet filosofian lukiokurssin aiemmin.

Kaikkien käsitys filosofiaa ja varsinkaan pakkofilosofiasta ei siis ennen kurssia ollut kovinkaan mairitteleva. Mielikuva filosofiaa "elämän pohtimisena", "tylsänä miettimisenä ja paskanjauhamisena" on kuitenkin muuttunut lähes kaikilla. Oppilaista on hauskaa, kun voi kyseenalaistaa lähes kaiken. Lisäksi on hyvä, että saadaan uusi näkökulma kouluun.

Opettajan *Platonin* ideaopin selitys kumottiin praktisin perustein: "mitä

järkeä miettiä jonkin tuolin ideaa. Se on siellä ja sillä istutaan.”

Tiedustelumme mukaan vain muutama oppilas olisi ottanut filosofian, jos se olisi ollut valinnainen, niin silti kaksi kolmasosaa pitää pakko-filosofiaa tarpeellisena.

Oppikirja ja opetus

Oppikirjaksi Front on valinnut Esa Saarisen *Filosofian*. Saarinenhan on varmasti tunnetuin filosofi. Saarisen sikaenergia on myös omaperäisesti muuttanut käsitystä filosofiasta populaarein välinein.

— Saarisen kirja on esitystavastaan huolimatta selkeä ja informatiivinen, Front perustelee valintaansa.

Sen sijaan oppilaiden mielipiteet Saarisen kirja jakaa kahdella akselilla: a) sisällöllisesti selkeä — hieman sekava ja b) mielenkiintoinen — ei tiedä mistä aloittaa. Saarisen kirjahan poikkeaa ainakin taitoltaan perinteisestä kirjasta ja erityisesti perinteisestä oppikirjasta. Myös oppilaat pitävät kirjaa erilaisena, mutta lisäävät, että muiden oppiaineiden kirjat eivät voisi olla sellaisia. Filosofialle se siis siedettäköön.

Filosofian “hyödyllisyys”

Kurssimuotoisessa lukiossa on filosofiaa kuten muitakin aineita viisi tuntia viikossa. Kurssi kestää noin kahdeksan viikkoa ja näin ollen filosofian pakolliseksi tuntimääräksi kertyy 38. Kyseessä ei ole siis kovinkaan montaa ylimääräistä hetkeä, toisaalta yliopistossa keskiverto luentosarja on 24 tuntia.

Front oli katsonut parhaaksi pitää pakollisen filosofian kurssin heti ensimmäisellä luokalla, koska silloin valmistautuminen ylioppilaskirjoituksiin ei vie liikaa aikaa.

Vaikeimpana asiana kurssilla oppilaat pitivät lukuisten uusien käsitteiden omaksumista. Runsaan käsitteitöisuuden vuoksi pidettiin myös (harvinaisen yksimielisesti) mahdottomana filosofian opettamista nuoremmille ja alemmilla kouluasteilla.

Filosofialle läheisinä kouluaineina nähtiin erityisesti psykologia ja osittain myös historia, jonka tunneilla vilahtelivat samat nimet ja aika-kaudet, mutta ilman sisällöllisiä yhteyksiä. Psykologian läheisyys korostui osin myös siksi, että eräällä tunnilla oli pohdittu pitkään oppimi-

sen käsitettä suhteessa psykologian oppikirjasta löytyneeseen oppilaiden mielestä latistavaan määritelmään. Yleensä ottaen voidaan sanoa, että oppilaat olivat hyvin kiinnostuneita eri oppiaineiden välisistä yhteyksistä ja jopa mahdollisesta yhdistelemisestä, kun taas (oppilaiden mukaan) aineiden opettajat suhtautuivat tähän vastahakoisemmin. Oppilaiden todistajanlausunnoista toisten aineiden opettajia koskien välittyi varsin perinteisesti rajoittunut valta- ja auktoriteettisuhde, jota ei koulussa oltu juuri yritetty purkaa.



FILOSOFIAN TUNTI PORIN LYSEOSSA

Filosofia ei ole mikään uusi aine Porin lyseon lukiossa. Lehtori **Airi Airola** kertoo opettaneensa filosofiaa jo 70-luvulta psykologian ja uskonnon lomassa. Tällä kertaa filosofian on vapaavalintaisesti valinnut parikymmentä lukion kolmannen luokan oppilasta, eikä kenelläkään riitä ymmärrystä filosofian pakko-opetukselle eli uuden opetussuunnitelman mukaiselle yhteiselle kurssille.

Oppilaiden näkemyksen mukaan lukion opetus on ristiriitatilanteessa ottaessaan filosofian pakolliseksi kouluaineeksi. Tällainen pakollisuus ei heidän mukaansa sovi filosofian luonteeseen, jossa korostetaan kriitistä ja pohtivaa asetelmaa. Lisäksi filosofia ei voi kiinnostaa kaikkia oppilaita, joten tuntien luonne tulee muuttamaan. Oppilaiden painokas terveinen onkin, että tällaisessa pakollisuudessa lukio on menossa väärään suuntaan. Itse asiassa heidän mielestään vain äidinkielen pitäisi olla pakollinen aine.

Airolan mielestä pakkofilosofia pelottaa. Ensinnäkin kurssit muodostavat isoja 30-40 oppilaa ryhmiä, jotka eivät enää millään suosi Airolan

tähän asti käyttämää keskustelemaa ja pohdiskelevaa opetustapaa. Nyt huomattavan innokas opiskelumotivaatio tulee näin väkisinkin aloitkemaan. Airola onkin päättänyt aloittaa filosofian kurssin vasta toisella luokalla, kun oppilaat jo tuntevat toisensa eivätkä aristele niin paljon keskustelua.

Yksi ongelma tulee olemaan reaalikoe. Airolan mielestä kolmen kurssin perusteella ei reaalikokeessa juhlita. Filosofialle ei voi tulla kunnollinen reaalikokeen aine, koska jos reaalikokeessa haluaa menestyä,

olisi keskityttävä pariin aineeseen, joista tulee tarpeeksi kysymyksiä. Näin filosofiaa ei edes pidä suunnata reaalikokeeseen. Airolan mukaan olisikin melko onnetonta, jos ylioppilaskokeet sanelevat sen mitä

opiskellaan ja miten opiskellaan. Ne, jotka ovat erityisen kiinnostuneita filosofiasta, pystyvät omalla aktiviteetillaan suuntautumaan ylioppilaskokeisiin, jos haluavat.

Oppilaat olivat myös sitä mieltä, että pohdintaa vaativat tehtävät veisivät liikaa aikaa ylioppilaskokeessa. Tämä tiedon mittaamisen muoto on myös itsessään mieleton. Joidenkin mielestä tuntuisi myös epäfilosofiselta vastata kysymyksiin, jotka koskevat toisten ajattelua. Filosofian historia ei tässä mielessä saa varauksetonta suosiota osakseen, vaan tärkempänä pidetään omaa ajattelua ja keskustelua.

Sokraattinen keskustelu opetusmuotona

Nyt filosofian opetus tapahtuu Porin lyseossa melko vapaamuotoisena keskusteluna.

Keskusteluaiheita ovat lyhyellä kurssilla olleet muun muassa kauneus, minä ja maailma. Toimitajien käydessä tunnilla, taululla oli kysymys, “onko maailmani kuviteltu vai todellinen?” Kysymys liittyi tietoteorian ja metafysiikan yhteenliittymiseen yhtenä filosofian peruskysymyksistä.

Tunnilla on keskusteltu myös



filosofian oppikirjoista, joita oppilaat ovat hankkineet. Oppilailla ei nimitäin ole käytettävissä yhtä ja samaa kirjaa, vaan oppikirjat on valittu uusien lukion oppikirjojen joukosta. Tunnilla oli tapana, että aluksi opettajan johdolla on keskusteltu jostakin aiheesta ja sen jälkeen on katsottu, miten eri oppikirjat aihetta käsittelevät.

Tämä opiskelutapa oli monen oppilaan mieleen. Vaikka filosofian kurssi oli ennakolta tuntunut etäiseltä ja valittu siksi, että tunnit tulisivat täyteen, saavutti se varauksetoman suosion ja tunteja kehuttiin mielenkiintoisiksi.

Tämä näkyi jo siinä, että oppilaat kokoontuvat mielellään tunnille, vaikka ajankohta on erittäin epäinhimillinen, keskiviikkoiltapäivä klo 14.00-16.00. Nämä filosofian tunnit ovat ainoita, joina myös oppilailla on suunvuoro. Oppilaiden mukaan on huomattavan mukavampaa istua vaikka neljään, kun ei tarvitse kuunnella pelkästään opettajan monologia, vaan voi myös osallistua kiinnostavaan keskusteluun, joka myös sivistää ja ohjaa kysymään uusia kysymyksiä sekä käyttämään omaa

joista Airola mainitsee yhdeksi pirstaleisen tiedonkäsitelyksen eheytyksen.

Käsityksiä oppikirjoista

Oppikirjojen valinnassa suurimman suosion saavutti Saarisen *Filosofia*, jonka oli valinnut yhdeksän oppilasta. Valinnan syynä oli mm. Saarisen persoona. Saarinen ei yritä olla oppimestari eikä tuputa erilaisia teorioita, vaan myöntää myös, että ei ole aina oikeassa. Lisäksi *Filosofia* ei ole oppikirjamainen teos, joita on luettu jo 12 vuotta. Kunnon kirjamaisuus sai tässä mielessä suosion. Kirjan valintaan vaikutti tässä suhteessa myös se, että monet oppilaat halusivat filosofian kurssista selkeästi erilaisen kuin muiden oppiaineiden kurseista. Filosofian kirjan pitäisi jäädä hyllyyn myös myöhemmin käytettäväksi toisin kuin oppikirjojen yleensä.

Kirjamaisuus ja kovakantisuus oli johtanut myös valitsemaan **Ahokallion** ja **Tiilikaisen** *Filosofia Priman*. Tässä kirjassa mielenkiintoa herätti myös eri filosofeilta valitut

aiheiden käsittelemistä vasta syventävillä kurseilla. Etiikkaa on jo liikaa ja oppilaat kohta oksentavat kuullessaan sanan "etiikka".

Kotkavirran ja **Nyyssösen** *Johdatus filosofiaan* pelotti oppikirjamaisuudellaan ja kuivakkuudellaan, mutta oli löytänyt yhden onnellisen omistajan, joka sai kirjan halvalla käytettynä. **Turusen**, **Paakkolan** ja **Wileniuksen** *Mitä on filosofia?* oli valinnut myös yksi oppilas Airolan suosituksen pohjalta. **Koukkusen** ja **Tuomelan** *Lukiolaisen filosofia* herätti ulkonäöllään luontaista vastenmielisyyttä ja oli siksi jäänyt kauppaan. **Varton** *Filosofian taito 1:tä* pidettiin myös kuivan näköisenä ja pettävän pienenä. Airola kehui kirjaa omaperäiseksi, mutta vaikeasti hallittavaksi. Kukaan ei ollut valinnut tätäkään kirjaa. Sen sijaan **Gaarderin** *Sofian maailma* oli yhden oppilaan valinta. Näin siksi, että romaanien lukeminen kuului harrastukseen ja se houkutteli erilaisuudellaan. Kirja oli kuitenkin jäänyt väliaikaisesti kesken, koska päähenkilö Sofia osoittautui hieman vastenmieliseksi persoonaksi. Samoin yksi **Wileniuksen** ja kumppaneiden *Filosofian kysymyksiä* oli löytänyt käytettynä kirjana tiensä Porin lyseon lukion filosofian oppitunnille.

Kymmenen filosofian tunnin aikana ei juurikaan ollut vielä ehtinyt muodostumaan kommentteja oppikirjojen sisällöistä.

Klassikoita tunneilla ei ole luettu. Myös vapaa-aikana lukeminen jää hyvin vähälle, sillä juuri mitään muuta ei enää jaksaa lukea kuin oppikirjoja kokeisiin. Koulun ankara arki ei oppilaiden mukaan muutenkaan kannusta filosofointiin ja filosofian harrastamiseen. Näin myös filosofian integroiminen muihin aineisiin jää käytännössä mahdottomaksi, koska kova arki painaa päälle kuin juna.

Filosofia jää näin pääasiassa kerran viikossa vapauttavaksi keskusteluhetkeksi musertavan arjen lomassa.

Tampereen teksti Kimmo Jylhä & Tuukka Tomperi

Tampereen kuvat Kimmo Jylhä

Porin teksti ja kuvat Reijo Kupiainen
Kuskina Porissa Mikko Lahtinen

n & n



päätä. Tämä luo vastapainon muille oppiaineille. Toisaalta taas monelle filosofia jäi luokan seinien sisäpuolelle, eikä johtanut tekemään kriittisiä kysymyksiä esimerkiksi muiden oppiaineiden kohdalla.

Tunnit eivät ole kuitenkaan pelkkää keskustelua, vaan kurssin lopussa on kokeet ja koekysymyksiä myös käsitellään itse tunnilla. Samoin kokeen voi korvata kirjoittamalla oman essee-luonteisen jutun.

Tunneilla on myös tavoitteensa,

sitaatit, joihin jotkut olivat törmänneet aikaisemminkin.

Muuten kirjojen valinta oli jakautunut tasaisesti. Pari **Airaksisen** ja **Kuuselan** *Lukion filosofiaa* oli löytänyt omistajansa ohuutensa ja halpuutensa perusteella. Sitä pidettiin myös selkeänä sillä perusteella, että kirjasta löytyy helposti se mitä etsitään. Airolan mukaan kirjan alun painotus etiikkaan ja yhteiskuntafilosofiaan ei ole hyvä rakenne. Hän itse on suunnitellut näiden

“PYSYTKÖ MUKANA, SOFIA?”

Jostein Gaarder, *Sofian maailma, romaani filosofian historiasta* (Sofies verden, 1991). Suom. Katriina Savolainen. Tammi, Helsinki 1994.

Viime aikoina filosofia on saanut julkisuudessa mitä erilaisimpia ilmenemismuotoja. Nyt näyttää olevan muodikasta liittää filosofia nuoruuteen ja itsensä etsimiseen; on korostettu erityisesti nuorten tarvetta löytää uusia maailmanselityksiä. Monet ovat tulkinneet tämän tarpeen myönteiseksi: parhaimmillaan filosofia voi toimia nuorten identiteetin rakentamisen välineenä. Ainakin sitä pidetään suotavampana kuin mystiikkaa, uskonnollisia ääriilmiöitä, uusnationalistisia ryhmittymiä — anarkiasta puhumattakaan.

Myös *Sofian maailma* on liitetty osaksi tätä nuorisofilosofian nousua. Teos ja sen saama vastaanotto luovat lukijassa odotuksia “jostakin syvemmästä” — jostakin, joka ylittäisi pinnallisen aikakauslehtifilosofoinnin. Kirjan luettuamme jäimme kuitenkin miettimään, tuoko **Jostein Gaarderin** kirja sittenkään kovin paljon uutta? Onko teos herättämänsä kohun mittainen?

Epäily *Sofian maailman* aiheuttaman kohinan liiallisuudesta syntyy, kun miettii kirjan suhdetta perinteiseen filosofian historiaan ja sen kirjoitukseen. Aluksi teos vaikuttaa monessa suhteessa epäkonventionaaliselta. Kerronta on itsestään tietoista, omaan fiktiivisyyteensä näkyvästi huomiota kiinnittävää. Teos tuntuu radikaalilta: filosofia fiktiivistetään, siitä tehdään kertomus muiden joukossa. Mutta vähitellen alkaa paljastua, että filosofian kertomuksellistamisellakin on rajansa.

“Sofia Amundsen oli matkalla koulusta kotiin.”

Sofian maailma alkaa siitä, kun kohta 15 vuotta täyttävä Sofia löytää postilaatikosta kirjeen. Kuoresta löytyy paperilappu, jossa lukee: “Kuka sinä olet?” Tästä tapahtumasta alkaa Sofian jännittävä suhde filosofi Alberto Knoxiin ja seikkailu länsimaisen filosofian historiassa. Kirjan puolivälissä juoni kuitenkin mutkistuu. Lukijalle paljastetaan, että Sofia ja Alberto — kirjan siihen-



astiset päähenkilöt — ovatkin pelkkiä “paperiolentoja”, fiktiivisiä henkilöitä erään Albert Knagin Hilde-tyttäreilleen 15-vuotissyntymäpäivälahjaksi kirjoittamassa filosofian oppikirjassa.

Yllättävää käännettä tosin ennakoidaan jo kirjan alkupuolella, kun Sofia alkaa kirjeiden lisäksi saada outoja postikortteja. Monien yllättävien lisäkäänteiden jälkeen Sofia ja Alberto tiedostavat olevansa pelkkää fiktiota, ja lopulta ilmeisesti onnistuvat — tämä jää arvoitukseksi — irrottautumaan Albert-”tekijänsä” otteesta. Kerronnallinen jännite säilyy kirjan loppuun saakka, eikä lukija aina tiedä, millä “todellisuuden” tasolla liikutaan. Aina kirjan loppupuolelle. Hilden isän kuvaamiin Sofian syntymäpäiväjuhliin saakka, lukija pystyy seuraamaan tapahtumien kulkua (Hilden näkökulmasta), mutta kirjan pari viimeistä lukua sekoittavat eri tasot lopullisesti. Missä/kenen luomassa todellisuudessa Sofia ja Alberto jäävät elämään — jos jäävät?

“Maltahan vähän, Sofia.”

Teos näyttää rakentuvan dialogille. Sofian oppi-isä Alberton opetuksen ihanteena on sokraattinen dialogi. Alberto ei kuitenkaan tyydy kättilön rooliin, vaan alkaa yhä enemmän

hallita keskustelua ja rajoittaa Sofian mahdollisuuksia esittää kysymyksiä. Paikoin hän jopa torjuu oppilaansa innostuksen tyyliin “Maltahan vähän, Sofia” (s. 237). Esimerkiksi **Newtonia** käsittelevässä osuudessa oppilaan ja opettajan välinen dialogi kuihtuu olemattomiin ja Sofiasta tulee pelkkä kaikupohja kaikkietävän opettajansa monologille.

Kirjan keskustelua korostavan lähtökohdan on ilmeisesti tarkoitus vapauttaa Alberton filosofia ahtaista opillisista raameista. Sofialle Alberton opit edustavatkin ajattelun vapautta ja lentoa, jotakin täysin toisenlaista kuin kuiva kirjatieto ja kaavamainen kouluinstituutio. Epäilemättä Alberton filosofiaan on helppo ihastua; sen pohjana on lapsenomainen ihmettely, ajatus filosofiasta yksilön oman ajattelun välineenä. *Sofian maailmassa* näyttää kuitenkin käyvän niin, ettei oppilaan ja opettajan keskustelusta koskaan tule tasa-arvoista. Vaikka Sofia saakin itselleen uusia ajattelun avaimia, keskustelun raamit määrää aina Alberto. Perinteisen ylhäälle asettuvan tiedonjakajan ja hänen alapuolelleen asettuvan oppilaan roolit eivät näytä murtuvan.

Paitsi että Alberton pedagogia rakentuu mestari/oppilas -vastakainasettelulle, se myös korostaa ajatusta Sofian aiemmasta tietämättömyydestä ja pimeydestä, jota nyt on ruvettava valaisemaan. Myös kaikkietävä kertoja rakentaa arjen ja “suurten kysymysten” välille opposition: “Kuka oli riuhtaissut Sofian arkipäivästä ja saman tien sysännyt hänet maailmankaikkeuden suurten kysymysten äärelle?” (s. 18) Lähtökohdana on, että Alberto voi opettaa Sofialle jotain *todellista*, sellaista mitä koulussa ei kerrota. Kun Alberto vielä tukeutuu opetuksissaan lähes yksinomaan miesajattelijoihin, näyttäytyy hänen filosofiansa tyyppillisen perivanhoilliseksi suurmiesfilosofien jatkumoksi.

Toisaalta — esittäessään filosofian historian fragmentaariseksi kertomukseksi, paloiksi jostakin suuremmasta, *Sofian maailma* näyttää kuitenkin kyseenalaistavan valistusideologiaan pohjautuvan käsityksen suurista, koherenteista kertomuksista. Alberton opinkappaleet eivät muodosta kokonaisuutta, vaan filosofian historia rajataan puheeksi tietyistä teemoista tai näkökulmista. Tältä ainakin näyttää.

Vaikka lukija saa itse koota oman palapelinsä, palat ovat kuitenkin hämmästyttävän tuttuja ja filosofisen

pelin säännöt selviä; niitä ei käy muuttaminen. Tästä näkökulmasta Gaarderin kirja ei vastaa alussa luomiinsa odotuksiin filosofian radikaalista uudelleenlukemisesta. Lopputuloksena on pikemminkin filosofian ikivanhat rakenteet säilyttävä ajattelukehikko. Sitä on tosin kirjan mukaan mahdollista täydentää joillakin uusilla (nais)nimillä — ainakin periaatteessa.

“Mene vain nukkumaan äiti, meillä on paljon puhuttavaa.”

Suhteessa *Sofian maailman* filosofia-käsitykseen kirjassa esitetyt viittaukset naisten tasa-arvoon ja ajatus filosofian historian täydentämisestä naisajattelijoiden vaikuttavat lähinnä kosmeettisilta kikoilta. Kirjassa mainitaan muutama historian naisajattelijat: **Olympe de Gouges**, **Hildegard Bingetiläinen** ja **Simone de Beauvoir**, mutta yhdessäkin näiden kolmen ajattelijan ajatukset mahtuvat muutama sivuun.

Silti kirja antaa lupauksia toisenlaisesta filosofiasta, johon liittyy myös arkielämä. Esimerkiksi **Humea** käsittelevässä luvussa Sofia huomauttaa Alberton siihen mennessä esittämän filosofian historian koostuneen pelkästään keski-ikäisistä miehistä ja heidän elämänpiiristään. Häntä itseään sen sijaan “kiinnostaa enemmän tavallinen maailma, kukat ja eläimet ja lapset, jotka syntyvät ja kasvavat” (s. 304). Itse tarinassa Sofia kuitenkin useimmiten filosofoi perinteiseen tapaan kammiossaan, “piilossa”.

Kirjassa on muutenkin vähän naisia. Ja vaikka Sofia ja Hilde ovat päähenkilöitä, heidänkin kuvansa jäävät litteiksi suhteessa kirjan miehiin, joiden luomisessa on selvästi pyritty jonkinlaiseen syvyyteen. Voisi myös kysyä, onko Sofian ja Hilden kokemusmaailman kuvaus “uskottavaa”? Naiskuvauksen problemaattisuus voi ehkä liittyä myös Sofian ja Hilden ikään: 15-vuotiaana he eivät ole oikeastaan enää tyttöjä eivätkä kunnolla vielä naisiakkaan.

On kiinnostavaa, että maaginen 15-vuoden rippikouluikä saa kirjassa niin keskeisen merkityksen. Sofian syntymäpäiväjuhljen odotus jäsentää kirjan kerrontaa, ja lisäksi se luo päähenkilöissä muutoksen mahdollisuuden. Sofian syntymäpäiväjuhljen kuvauksessa tarina saa yhä absurdimpia piirteitä; filosofiset pidot ovat vaarassa muuttua dionyysiseksi bakkanaaliksi, hurjiksi juomingeiksi,

joista Alberto saa Sofian vain vaikein pelastettua. Filosofiaan naiivimmin suhtautuvan Jorunnin, Sofian ystävättären, kohtalo on perinteisen naisen: hän ei kykene vastustamaan ruumiinsa kutsua vaan — toisin kuin viisas Sofia — sortuu juhlissa hillittömyyteen ja tulee raskaaksi.

Kirjassa korostuu myös vastakainasettelu nuorten, puberteettikäisten tyttöjen ja aikuisten naisten välillä. Sofian ja Hilden ennakkoluo-lottomuutta — niin kutsuttua nuoruuden viisautta — vastaan luodaan kuvaa paikoilleen jähmettyneistä ja vanhakantaisista äitihahmoista. Tyttöjen nuhteettomuuden ja siveellisyyden varjeluun lisäksi äitejä huolettavat taloustyöt.

Kun Sofia ja Alberto katoavat syntymäpäiväjuhlilta toiselle todellisuuden tasolle, Sofian äiti “ryhdistäytyi, käveli sotketun juhlapöydän luo ja alkoi siivota filosofisten puutarhajuhlien jälkeä.” (s. 551) Juhlien loppu merkitsee samalla Sofian äidin sulkemista pois tarinasta. Hänen viimeiseksi repliikikseen jää kuvaavasti: “Saisiko olla lisää kahvia?” (s. 551) Hilden äidille tarinan sulkeuma ei anna sen enempää mahdollisuuksia: Hilden ja isän jäädessä filosofoimaan äiti saa mennä nukkumaan.

“Minua huvittaisi lähteä soutelemaan.”

Sofian maailman lopussa filosofi-tyttö -parien kohtalo jää avoimeksi. Sofia ja Alberto ajavat punaisella urheiluautolla rannalle ja Sofiana huvittaisi lähteä soutelemaan — onhan juhanus. Lopussa he jäävät irrottamaan veneen köyttä, joka ei irtoa teräsenkaasta. Vai irtoaako? Tässä kohtaa kuva vaihtuu ja kirja päättyy toiseen venekohtaukseen; siinä Hilde ja hänen isänsä huomaavat soutu-veneen köyden irronneen laiturista. Loppu jää avoimeksi. Lähtevätkö Hilde ja Hilden isä uimaan yhdessä? Entä Sofia ja Alberto? Onko Sofia valmis heittäytymään virran vietäväksi?

Vaikka Gaarderin tarina ei sulkeudu, *Sofian maailman* luoma kuva filosofiasta ihmettelynä ja vapautena, heittäytymisenä luovan ajattelun virtaan jähmettyy liian usein kaikkietävän miesfilosofin monologiksi. Samalla kirja herättää kysymyksen lukemisesta: kenelle se on kirjoitettu? Entä kuinka käy *sofian*?

Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen



FILOSOFIAN BESTSELLER

Norjalainen filosofianopettaja **Jostein Gaarder** on osunut kultasuoneen kirjoittaessaan vuonna 1991 romaanin filosofian historiasta. Gaarder ei itsekään uskonut kirjansa menestykseen, vaan toivoi kustantajaltaan lämpimästi kulttuuritekoa, vaikka kirja ei tuottaisikaan liiemästi voittoa.

Tässä sitä kuitenkin ollaan. *Sofian maailma* on levinnyt 28 kielellä ympäri maailmaa melkoisena myyntivalttina ja Suomessa kirjasta on parissa kuukaudessa otettu jo neljä painosta ja yli 35 000 nidettä.

Mutta mitä *Sofian maailma* tarjoaa sellaista, mitä filosofian parituhattu-vuotinen historia ei olisi jo tarjonnut? Lyhyesti sanoen tuskin mitään. Edes kirjan metakirjallinen rakenne ja moderni romanttinen ironia eivät tietysti ole mitään uutta filosofian maailmassa. Filosofian historian upottaminen romaaniin ei myöskään sinällään ole uusi ajatus, vaikkakin Gaarderin käyttämä koko filosofian historian aikavälin käsitteleminen kylläkin lienee ainutkertaisista yhden romaanin puitteissa. Pienemmässä mittakaavassa filosofian historia tulee esiin siellä täällä ja usein epäsuorasti. **Umberto Eco** *Ruusun nimi* kävi läpi skolastiikkaa, **Thomas Mannin** *Tohtori Faustus* ammensi 1800-1900 -luvun saksalaisesta filosofiasta ja Suomessa esimerkiksi **Juhani Ahon** *Kevät ja takatalvi* hyödyntää vuosisadan vaihteen Suomessa vallinneita filosofisia tuulia.

Ehkä kirjan menestyksen syyt löytyvät muualta kuin itse teoksesta.

Filosofia on nyt muodissa ja raivannut tiensä viikkolehtiin. Näin populaarille filosofiselle lukemiselle on tullut sijansa. Samalla olemme ehkä *Sofian maailman* myötä todistamassa tarinan paluuta filosofiaan. Onko siis postmoderni hajaannus kuihtumassa kiivaaseen yhtenäisyyden, tarinan, kertomuksen ja yhden juonen makeaan nälkään? Tarkoitukseni ei ole tässä kuitenkaan pohtia näitä kysymyksiä, vaan tarkastella lähinnä *Sofian maailman* filosofista antia, mutta tarinaa ja filosofiaa ei voi tässääkään täysin erottaa.

Filosofian yksi historia

Lähes kaikki nykyiset filosofian historiaa käsittelevät teokset noudattavat yhtä ja samaa kaavaa, eikä Gaarderkaan tee tästä poikkeusta. Kysymys on filosofian historian näkemisestä yhtenäisenä ja kokonaisuena linjana, joka johtaa pikemminkin nykyisyydestä menneisyyteen kuin toisinpäin. Tämä tarkoittaa sitä, että emme halua nähdä filosofian historiassa yhteismitattomuutta, vaan sukellamme lähes ongelmatta menneeseen aikaan ja näemme nykyään vallalla olevien kysymysten juuret ja siemenet sellaisinaan jo olemassaolevina ja valmiina. Toisin sanoen lueimme filosofian kysymykset ongelmatta tästä ajasta menneisyyteen aikaan ja paikkaan kuulumattomina universaaleina kysymyksinä. Esisokraatikot ja keskiajan filosofit ovat tämän ajattelutavan mukaisesti selvästi ”meikäläisiä”, joilla ei aina ollut yhtä kehittyneitä ”välineitä” todellisuuden arvioimiseen kuin itsellämme.

En toki halua väittää, että filosofiassa ei ole kehityskaarta ja keskusteluyhteyttä vuosisadasta toiseen. On toki. Ja on myös yhteisiä elämään liittyviä kysymyksiä, jotka kaikkina aikoina ovat tulleet esille. Ongelmana on vain se, että filosofian historiasta on muodostunut yhdenmukainen tarina, jota toistetaan ja toistetaan. Olemme oppineet tunnistamaan ja korostamaan erityisesti otaksuttua samuutta kaiken vierauden kustannuksella. Nykyisenä samuuden muotona filosofian historiassa onkin näin korostetusti tietoteoreettinen ote. Näin otsikon tietoteoria alle työnnetään filosofeja **Platonin Kantiin**, vaikka koko termi on Kantiin jälkeistä historiaa. Ongelma ei ole niin vähäinen kuin mitä päältä päin näyttää. On toki eri asia lukea esimerkiksi

koko uuden ajan filosofiaa kokonaisuudessaan rationalismin ja empirismin kiistaan uppoutuvana tietoteorianakin moninaisena eri lähtökohdista ammentavana historianaiana tai metafysiikkana, kuten esimerkiksi **Martin Heidegger** tekee. Filosofian historia kirjoitetaan kussakin tapauksessa eri tavalla.

Filosofian historian kirjoittaminen on näin vaikea tehtävä. Filosofian historia kantaa kaanoniaan ja luokitustaan eikä kukaan ei pysty lukemaan tuoretta tutkimusta ja alkutekstejä niin paljon kuin olisi tarpeellista, jotta voisi hahmottaa tätä historiaa uudelleen. Gaarderkin luottaa monessa suhteessa perinteesen. Filosofian historian rakenne, luokat ja nimet ovat tuttuja monista teoksista. Tosin Gaarderin näkemys filosofisesta järjestyksestä on suomalaisen ajatteluun nähden kiitettävän laaja.

Toisaalta Gaarder pyrki myös rikkomään perinteisen filosofian historian tarinaa, mutta tekee tämän onnahnalla. Hän pyrkii kaanonin ohi kiinnittämään huomiota erityisesti ”naiskysymykseen” ja tekee tämä esittelemällä mitä mieltä herrat filosofit kulloinkin olivat naisista. Hän ei kuitenkaan esittele tosissaan ainuttakaan naisfilosofiaa tai heidän myötäään syntyneitä ”toisia” kysymyksiä, vaan jatkaa kuin juna tunnettua suoraa kiskoa.

Kulttuurihistoriallisuus

Gaarder paneutuu kuitenkin tehtävänsä kulttuurihistoriallisella otteella. Hän kiinnittää muun muassa erityistä huomiota länsimaisen kulttuurimme alkuun, eikä vain Kreikan ja hellenismien aikoihin, vaan menee pitemmälle aina indoeurooppalaisuuden ja seemiläisyyden esitelyyn asti. Tämä on mielestäni siinä mielessä tärkeä esittely, että nykyfilosofiassakin on nähtävissä ristiveto indoeurooppalaisen kulttuuriperinteen ja seemiläisen kulttuuriperinteen välillä. Tämä ristiveto kuvastuu koko filosofian luonteen erilaisessa käsittämässä. Indoeurooppalaisuuteen perustuva helleeninen kulttuuri ei ole enää varaukseton ihailun kohde, vaan myös erilaiset juutalaisuuden ja islamilaisuuden suuntaukset ovat saaneet kiinnostusta osakseen ja tuottaneet voimakasta länsimaisen järjen käsitteen, tiedon ihanteen ja filosofian kritiikkiä. Tällaisina kriitikkoina ovat toimineet muun muassa **Emmanuel Levinas** ja **Jean-François Lyotard**.

Gaarderin kulttuurisidonnaisuus ei jää kuitenkaan tähän. Mukana on, vaikkakin löyhästi, jonkinlainen filosofian kontekstuaalisuus aikaansa nähden. Esimerkiksi valistusaikaa käsitellessään hän käy läpi yleisiä valistusajan aatteita, eikä kiinnity mihinkään yksittäiseen filosofiin. Gaarderin taustalla näyttääkin olevan ajatus jonkinlaisesta aatteiden virtauksesta ja kehityksestä eurooppalaisessa kulttuurissa, vaikkakaan hän ei juurikaan tarkenna tämän kehityksen perusteita. Siinä mielessä hänen aatehistoriallisuutensa jää roikkumaan ilmaan.

Tätä aatehistoriallista lähtökohtaa korostaa Gaarderin laaja näkemys filosofiasta. Huomiota saa ensinnäkin tietenkin kristinuskon alku **Jeesuksen** ja **Paavalin** muodossa. Tätäkin huomattavampaa on Gaarderin laaja kiinnostus **Darwiniin** ja **Freudiin**. Muista 1800-luvun filosofeista saa huomiota vain **Hegel**, **Kierkegaard** ja **Marx**. Tämä lista jo sinänsä osoittaa, kuinka Gaarder filosofian historiaa käsitellessään keskittyy ajatusten muuttumisen, voisiko sanoa, dialektiseen prosessiin.

Sekä Darwin että Freud tuovat esiin 1800-luvun jälkipuoliskon naturalistisen virtauksen ja maailmankuvan muutoksen, mutta Gaarder ei kuitenkaan jatka linjaa ajattelutavan muutoksiin varsinaisessa filosofiassa, jollaista edustaisi muun muassa **Henri Bergsonin** biologis pohjainen ajattelutapa. Sen sijaan hieman ilmaan jääväksi lopuksi Gaarder tarkastelee ainoana nykyajan filosofiana **Jean-Paul Sartren** eksistentialismia oman aikamme kaupunkilaisena ahdistuksena.

Filosofian peruskysymykset

Gaarder keskittyy yksittäisten filosofien kohdalla pariin kolmeen peruskysymykseen. Tällä käsittelevällä on sekä hyvät että huonot puolensa. Positiivista on, että filosofien ajattelu näin usein sidotaan yhtenäisesti kulttuuriseen ja historialliseen ilmapiiiriin ja että peruskysymykset tulevat selvästi esiin ja melko laajasti käsitellyiksi. Toisaalta taas tämä yksinkertaistaa filosofista ajattelua ja painottaa tiettyjä historiantutkimuksen lähtökohta-asetelmia jatkaen näin filosofista kaanonin. Näin filosofian historiasta saadaan yksipuolinen ja osin harhaanjohtavakin käsitys.

Kun esimerkiksi **David Humea**

käsitellään tutun tietoteoreettisen näkökulman mukaisesti skeptisenä empiristinä Humen ajattelulle kokonaisuudessaan tuskin tehdään oikeutta. Tällöin hänen ajattelunsa toinen puoli unohdetaan ja nimenomaan tärkeä puoli, joka liittyy arki-ajattelun toimivuuteen, jossa ei ole mielekästä mennä sellaiseen skeptikseen kuin joidenkin teoreettisten kysymysten kohdalla.

Samoin Gaarder pyrkii antamaan filosofian historiassaan helppoja ja konkreettisia esimerkkejä filosofista käsityksistä. **Demokritoksen** atomeja verrataan legopalikoihin, Platonin ideoita piparkakkumuottiin, **Aristoteleen** luokittelua huoneen siivoukseen ja niin edelleen. Nämä vertaukset ovat kieltämättä havainnollisia, mutta jatkavat ja opettavat operationaalista ajattelutapaa suhteessa käsitteisiin. Tämä ajattelutapa on olennaista omalle vuosisadallemme, mutta ei välttämätön ajattelutapa eikä kreikan kulta-ajan ajattelutapa. Tällaisen operationalismin mukaisesti pyrimme palauttamaan käsitteet sellaisiksi, jotka voidaan selvittää tietyillä suoritettavissa olevilla toimituksilla.

Platonin ideoiden vertaaminen piparkakkumuottiin ja piparkakkujen tekemiseen ei tällaisena ole välttämättä kovin vakava operationaalistus, mutta sillä on vakavia seurauksia ajattelutapojen oppimisessa. Siksi filosofian historian perusoppikirjassa olisi tarkoin mietittävä minkälaisia käsitteitä käytetään ja mitä käsitteitä suljetaan pois, sillä kyseessä ei ole minkään objektiivisen filosofian historian opettaminen, vaan erityisesti ajattelutapojen ja näkökulmien opettaminen.

Innostus

Sofian maailman erityisyys on paljolti sen innostavuudessa, jopa siinä määrin, että Gaarderin on katsottu innostavuudessaan jyräävän **Saari-senkin**. Tämä innostavuus todella kantaa kirjaa hyvin pitkälle. Ja kysymys on juuri innostavuudesta kysymään ja pohtimaan asioita. Tätä korostaa myös kirjan monitasoinen juoni ja monet räiskyvät brechtiläistä vieraannuttamisefektiä muistuttavat kohtaukset.

Innostuksen lomaan jää joitakin ylimalkaisia heittoja, kuten että **Galileo Galilei** tutki taivaan-kappaleita *kiikareilla*, tai että Aristoteles ajatteli kaikkien lapsen ominaisuuksien olevan jo valmiina

miehen *sittioissä*. Nämä nykyaikaiset käsitteet eivät suinkaan olleet olemassa vielä kyseisten tapahtumien aikoihin. Tällaiset selvät epätarkkuudet, jotka kulkevat koko kirjan läpi, osoittavat myös sen, että mennyttä filosofiaa pyritään usein palauttamaan varsin nykyaikaisiin käsitteisiin.

Mutta siellä missä rapataan, väkisin myös roiskuu. Oppilaat itse ovat vaikuttaneet melko innokkailta tarttumaan *Sofian maailmaan*. Tätä edesauttaa Gaarderin melko lennokkaas kieli, vaikkakin itse tarinan ja varsinaisen filosofian historian osuuden lomittuminen kirjan alkupuolella vaikutti lähinnä teennäiseltä.

Gaarderin innostus muistuttaa toisaalta myös rippikoulun isosen innostuneisuutta ja ohjailevuutta. Tämä tulee väkisin mieleen, kun Gaarderin kiinnostus uskontoon näyttäytyy miltei kaikkialla. Kristinuskon kieltämättä keskeinen tekijä länsimaisessa sivistyksessämme, mutta toisaalta taas metaforallinen Jumalan sormen tuominen itse tarinaan johdattelee lukijaa kohti myytiä ja kutkuttelee mystiikan hermoa.

Kaiken kaikkiaan Gaarder tekee suuren työn murtaessaan filosofian akateemisia norsunluutorneja ja tuo filosofian tarinan ja arjen maailmaan innostuneella ja positiivisella oteella. Vuosien kuluttua näemme, mitä tulosta *Sofian maailma* ja koko nykyinen innostus filosofiaan ovat saaneet aikaan.

Reijo Kupiainen

n & n

Juha Suoranta

PAKKOFILOSOFIA KAUPPATAVARANA

Kouluviranomaiset ovat suuressa viisauudessaan palauttaneet filosofian lukioiden uudeksi oppiaineeksi lähes viidenkymmenen vuoden jälkeen. Kysymys on pakkofilosofiasta, tuleehan aineesta pakollinen. Päätös on maailmanlaajuisestikin katsottuna ainutlaatuinen, mutta ajatuksena ristiriitainen. Kuinka jokin sellainen aine, jossa tarkoituksena on pohtia muun muuassa juuri vapauden ja pakon suhdetta, voi itsessään olla

pakollista. Ehkäpä tässä kumma-jaisessa onkin ensimmäinen aidosti filosofinen kysymys, johon filosofian tunnilla kannattaa jottua.

Filosofialla oppiaineena on olemassa ilmeinen sosiaalinen tilaus. Filosofiaa tupataan nyt kuviteltuun arvotyhjööön kuin ihmeitä tekevänä lääkkeenä uskoen, että tänään ihmetekona aloitettu filosofian opetus heti huomenna pelastaisi kansan nuoremman osan luulotellulta moraaliselta rappiolta.

Opetussuunnitelmissa näistä asioista hymistään tavanomaisella hallintoretoriikalla korostaen filosofian tarpeellisuutta ja toistetaan opetusviranomaisten julkilausumista tuttuja sananparsia. Pakko-filosofia on samanlaista kauppatavaraa kuin kaikki muukin opetussuunnitelmakielellä pakattu. Opetushallinnossa toimitaan kuin tuuliviirit, milloin puhaltaa tuolta, pyörähdetään tähän suuntaan, milloin täältä, kiepsahdetaan tuonne. Onneksi ja onnettomuudeksi koulujen todellisuus on aina jotain muuta kuin opetussuunnitelmissa seivästetyt sanat.

Filosofian opetuksen onnettomuus on yhtäältä opettajissa. Ikävä totuus on se, että lukioissa ei filosofiaan ole tarjolla alkuunkaan riittävästi päteviä opettajia. Ne, jotka filosofian saavat vaivoikseen, joutuvat luopumaan uskonnon ja psykologian tunneistaan, koska ylityötunneista ei enää makseta. Tämäkin osoittaa osaltaan suomalaisen suunnitelmallisuuden astetta koulutuskysymyksissä. Olisi aivan liikaa vaadittua järjestää ensin järjestää filosofian opettajien koulutusta ja vasta sitten ottaa filosofia osaksi opetussuunnitelmaa.

Ei silti pidä ajatella, että opettajien koulutus olisi sinällään ratkaissut kaikki filosofian opetuksen pulmat. Olisi se sentään saattanut antaa opettajille muutamia varsin raadollisia opetuksia siitä, mitä filosofialla tarkoitetaan yliopistollisena oppiaineena. Opettajien silmät olisivat voineet avautua näkemään, ettei sellaista puhdasta filosofiaa olekaan, joka olisi vapaa niin kutsutuista filosofisista koulukunnista. Opetus ei olisi ollut pelkästään ymmärryksessä nähdä erilaiset koulukunnat, vaan siinä, miten nämä vaikuttavat tarjolla oleviin filosofian oppikirjoihin.

Oppikirjakysymys onkin filosofian opetuksen toinen suuri onnettomuus. Oppikirjoja on tarjolla peräti kahdeksalta kustantajalta. Kirjojen arvioinnin ongelma ei ole pieni.

Miten kyetä päättämään, mikä kirja on sillä tavoin filosofinen, että juuri se soveltuu meidän lukiomme ymmärrykseen siitä, mitä filosofia on. Arviointia vaikeuttaa tietysti se, ettei opettajilla välttämättä ole *filosofista* pätevyyttä arvioida kirjojen sisältöä, vaikka niin kutsuttua pedagogista pätevyyttä olisi kuinka paljon tahansa. Nyt, ilman filosofista pätevyyttä, arviointi perustuu manipulointiin, toisten kertomaan ja huhupuheisiin. Tämä johtaa harhaiseen käsitykseen, että filosofiaa on olemassa kahtalajia: niin sanottua koulukuntaista ja sitten sitä oikeaa valtion filosofiaa.

Filosofian opetuksessa tulee punnittavaksi opettaja- ja kirjakysymysten lisäksi koko joukko didaktisia kysymyksiä. Opetusmenetelmällisiä kysymyksiä ei koskaan pitäisi pohtia irti opetettavan aineen sisällöistä. Filosofian opetuksen didaktisessa pohdiskelussa tehdään helposti tavanomainen oletus opetusoppien kaikkivoipaisuudesta. Ikään kuin yleinen kasvatus-tieteellinen tieto opetuksesta olisi sovitettavissa yksin jokaisen yksittäistapauksen kanssa. Kuitenkin jo muutama vuosikymmen sitten on jouduttu myöntämään, ettei mitään yleistä ja suurta opetusopin teoriaa pystytä luomaan, ja lisäksi, että jokainen yksittäistapaus sisältää aina omat opetuksessa huomioitavat erityisyytensä. Ongelma on vain siinä, että filosofiaan soveltuvan didaktiikan koulutusta ollaan vasta nyt kehittämässä kun tarve olisi jo nyt huutava.

Filosofian opetuksen onni on kiinni siinä mahdollisuudessa minkä yksittäisen opettajan hulluus ja rohkeus antaa. Onnekas on se, joka saa filosofian opettajakseen henkilön, joka osaa etsiä filosofiaa lukioikäisten elämänjanosta eikä sorru toistelemaan vuosisatoja vanhaa oppihistoriaa. Vielä onnekkaampi se, joka tulee hetkellisesti pysäytetyksi filosofisten kysymysten edessä kuin suolapatsas, ja löytää pysähdyksensä ohjaamana vastauksia nuoren elämänsä kysymyksiin. Aito filosofian opettaja asettaa itselleen kysymyksen, millaista filosofiaa lukioikäisille 1990-luvulla tulee opettaa: onko tavoitteena kahden vuosituhannen takaisten luutumien pakkotoisto vai taito etsiä uutta nuorten ihmisten elämänpalosta?

n & n

Pekka Elo

KUKA HALUAA YLEISEUROOPPALAISTA FILOSOFIAA?

Keski-Euroopassa yhteiset hankkeet tieteen ja taiteen alueella ovat olleet jo pitkään tavallista arkea. Nyt tämä on tullut Suomeen kiehtovine nimineen kuten ERASMUS tai SOCRATES. Samalla koulujen kansainvälisyyskasvatus, jonka pyrkimyksenä on nähty globaalina näkökulman ja kultuureiden tuntemuksen edistäminen, on pelkistynyt eurotietoudeksi ja opiskelijavaihto-ohjelmiksi. Mikä tässä sitten on uhkaa, mikä mahdollisuutta?

Euroopassa on rakennettu vuodesta 1989 yhteistä filosofian opetuksen didaktista konseptiä ja sen jatkona yhteistä oppikirjaa. Suomessa juuri viimeksi mainittu aiheuttaa värähtelyjä. Meillä on viime syksynä ilmestynyt kahdeksan uutta lukion filosofian oppikirjaa, joiden lisäksi käytössä on (ja oikeastaa yllättävän laajassa käytössä onkin) kolmisen vanhempaa rinnakkaisteosta. Tarvitaanko tässä vielä jotain yleiseurooppalaista aineistoa?

Yhteisen pohjan etsiminen alkoi siis vuonna 1989. Silloin pidettiin Bonnissa sikäläisen yliopiston professori **Wolfgang Kluxenin** johdolla ja Volkswagenwerk'in kulttuurisäätiön rahoilla kokous, joka päättyi toteamaan antiikin filosofian olevan nykyisen Euroopan henkinen perusta ja siten luonnollinen filosofian opetuksen lähtökohta.

Tarkoituksena on käsitellä myös uudempia filosofisia ajatuksia, mutta vertaillen niitä antiikkiin. Esimerkkinä mainitaan mahdollisuus vertailla antiikin valistuksen tekstejä **Voltairein** ja **Nietzschen** teksteihin. Näillä eväillä sitten opitaan filosofoinnin peruskäsitteet ja tekstien lukutaidot. Tosin todetaan myös, että opetussuunnitelmaa ei saa rakentaa sen harhakuvan varaan, että länsimaalainen filosofia olisi täysin yhtenäinen jatkumo.

Seuraava suunnistusmerkki oli vuonna 1993 Kölnissä. Tällöin aloittiin jo oppikirjan ideoiden ja rakenteen hahmottelu. Samaisen Kluxenin johdolla päädyttiin periaatteisiin, joissa korostuu myytin ja järjen vuorovaikutus kreikkalaisessa ajattelussa ja sen heijastukset myöhempään eurooppalaiseen filosofiaan. Tähän haluttiin liittää kiinnostava näkökulma: uutta ja vanhaa

ajattelua, jossa dogmaattisuus murenee ajattelun vapauden ja kritiikin myötä.

Vihdoin viime vuonna putkahti esille kirjan rakenne. Aluksi tulisi johdanto myytin ja järjen vuorovaikutuksesta. Sitten neljä teemaa, joista ensimmäisenä myyttisen maailmanrakenteen murtutuminen eli uskonnollis-metafyysinen kysymyksenasettelu, toisena tie myytisestä luonnontuntemuksesta rationaaliseen eli luonnontieteelliseen kysymyksenasettelu, sitten kysymys inhimillisen käytännön tavoitteista eli eettinen kysymyksenasettelu ja vihdoin paluu myyttiin eli ideologinen kysymyksen asettelu.

Ehkä edellistä ei kannata ottaa vastaan uutena valontuojana, mutta suora tyrmäminenkin voi osua vikaan. Eurooppalainen konseptio korostaa tukevaa perinteistä sivistyskäsitystä. Siinä ymmärryksemme kasvaa perinteen kautta. Voisi jopa kuulla historian puolen ajatuksen puunilaissodista kaiken myöhemmän historian ymmärtämisen avaimena.

Meillä Suomessa filosofian opetuksen yhteydessä ovat korostuneet pikemmin ajattelun taidot. Filosofia on nähty syvemmän ja kriittisemmän ajattelun taitolajina. Kiinnostavalla tavalla näiden näkökulmien ero tulee esille kahdessa kirjoituksessa, joista toinen on jo ilmestynyt Suomessa. Australialainen, nykyisin Lontoossa opettava **Peter Caldwell** puolusti voimakkaasti Helsingin 1994 filosofian opetuksen kollokviossa filosofiaa taitona; hän jopa halusi väittää, että historiallisella näkökulmalla hyvin harvoin toteutuu aitoa filosofian oppimista. Opitaan vain filosofian historiaa. Toinen aiheen artikkeli, joka ilmestyy vielä tänä vuonna, on Wolfgang Kluxenin pohdinta filosofian opiskelun ja yleisivistyksen suhteesta. Kuten voi arvata se kiinnittyy saksalaisille niin rakkaaseen sivistyskäsitykseen.

Mutta mitä tästä jää meille opiksi tilanteessa, jossa Suomessa olemme rakentamassa lukioihimme uutta filosofian opiskelun perinnettä? Aina-kin se, että meidän tulee olla tietoisia näistä kahdesta näkökulmasta filosofian opetukseen, samoin kuin siitä, mitä uhkia tai mahdollisuuksia niihin sisältyy. Toinen juttu on tämä yleiseurooppalainen filosofian oppikirja. Sitä tuskin Suomessa kaikkein ensimmäisenä tarvitaan, mutta kiinnostavan lisän se tuo maamme keskusteluun. Jos se nyt sitten joskus ilmestyy edes saksaksi... ■

G.W.F.

Eleusis

Hölderlinille. Elokuu 1796.

Ympärilläni, minussa asuu rauha, — uutteraa ihmistä
ei väsynyt huoli koskaan jätä,
rauhan antavat minulle vapaus ja joutoaika —
kiitos sinun, vapauttajani, ah yö! —
valkealla hämärän harsolla
reunustaa kuu kaukaisen kukkulan häilyvät rajat;
suosiollisesti tänne kimmeltää
kirkas liplatus järven —
kaukainen muisto poistaa
päivän ikävän tyhjyyden
ja kuin olisi vuosi välissä,
kuvasi, rakastettu, nousee eteeni,
ja päivän unohdettu ilo;
kuitenkin tuo kohta väistyy
jälleennäkemisen makeaan toivoon —
Jo minua pyörryttää kohtausta,
jossa kauan kaivaten, tulisesti syleilemme,
silloin on kysymyksessä kohtausta,
siitä salaisesta keskinäisestä tiedustelusta,
joka tässä ystävän tuessa, ilmeessä, mielenlaadussa
vaihtuu ajan kuluessa, — vanhan liiton uskollinen lujuus ja riemu,
jotta löytyisi vielä lujempi ja kypsempi liitto,
jota ei mikään vala vahvista,
joka eläisi vain vapaan totuuden, rauhan sääntöjen kanssa,
jota käsitys ja tunne ohjaa, ja joka ei koskaan, ei koskaan häviä.

Nyt neuvottelee välittävän todellisuuden kanssa toive,
joka kantoi minut kevyesti yli vuoriston sinulle,
— vaikka toiveen ja todellisuuden riita tiedottaa tuskin huokausta,
ja sen kanssa pakenee makean fantasian uni.
Silmäni kohoavat ikuisen taivaan holviin,
sinuun, oi välkkyvä tähtikuvio yön!
Ja kaiken toiveen, kaiken tahdon
unohdus virtaa alas sinun ikuisuudestasi;
Mieli eksyy siinä katseessa,
mitä minäni kutsui, se häviää,
antaudun siihen suunnattomaan,
olen siinä, kaikessa, vain se.
Tämän katseen syvyys ei oudoksuta palaavaa ajatusta,
sille ei ole sarastusta loputtoman edessä,
eikä se edes sitä hämmästytä.
Fantasia lähenee mieltä
ikisuus liittää sen hahmoon —
Tervetuloa teidän jalo henkenne, korkea varjo,
jonka otsalta hohtaa täydellisyys!
Se ei pelota — tunnen, että se on myös kotiseutuni eetteri,
todellisuus, loiste, joka kiertää teitä.

Suomentanut Antero Hagman

Oi, jos nyt olisivat ponnahtaneet itse pyhäkkösi portit auki,
oi Ceres, sinä, joka istut kunniapaikalla Eleusissa!
Humaltuneena haltioitumisesta nyt tuntisin
läheisyytesi värityksen;
ymmärtäisin ilmestyksesi;
selittäisin kuvien korkean mielen,
aistisin hymnit jumalten aterioiden ääressä
ja neuvojensa korkeat ajatelmat.
Mutta sinun temppelesi on vajennut, oi jumalatar!
pyhiltä alttareilta on jumalten joukko paennut takaisin Olympolle,
paeten häpäistyn ihmiskunnan hautaa,
viatonta neroa, joka heidät tänne taiko!
Pappiensa viisaus vaikenee, ainuttakaan pyhien mysteerien kaikua
ei ole pelastunut meille asti — ja turhaan harjoittaa
ajattelijaa uteliaisuuttaan — enemmän kuin viisauden rakastamista
(sitä vakuuttavat etsijät itsellään olevan, ja sinua halveksivat)
— ja sen mestaroimiseksi
he kaivavat esille sanoja,
joihin sinun ylevä mielesi olisi painanut leimansa!
Turhaan! Eivät ole he siepanneet kuin pölyä ja tuhkaa,
joissa sinun elämäsi ei koskaan palaa heidän luokseen.
Mutta he tyytyvät kaikean mätään ja hengettömään,
nämä ikuisesti kuolleet! — tyytyväiset! — turhaan —
jäljellä ei ole merkkiäkään juhlistasi, ei kuvastasi ainuttakaan jälkeä!

Oppipojille olivat ylevien opetusten yltäkylläisyys
ja sanoinkuvaamattoman tunteen syvyys aivan liian pyhiä,
jotta he voisivat arvioida niiden kuihdutettuja merkejä.
Pelkkä ajatus ei käsitä sielua,
joka on ajan ja paikan ulkopuolella
sukeltuneena äärettömyyden ennakkoavistukseen,
itsensä unohtaneena, ja joka nyt uudestaan tietoisuuteen herää.
Se, joka haluaisi tästä toisille puhua,
tuntee sanojen köyhyyden, vaikkakin puhuisi enkelten kieltä.
Häntä kauhistuttaa ymmärrettyään niin vähän pyhää asiaa,
tehtyään heidän välityksellään niin vähän,
että puhe näyttää synniltä ja että hän väristen
sulkee itseltään suun.

Siinä, missä pyhitetty on siten itsessään kielletty,
viisas laki kieltää häntä paljastamasta vajavaisille hengille sitä,
mitä hän on pyhässä yössä nähnyt, kuullut, tuntenut —
jotta itse parhain ei hänen hartaudessaan
hämärtyisi heidän vallattomasta melustaan,
jotta heidän ontto sanahelinänsä
ei ärsytä häntä itseään pyhää vastaan,
että tätä ei tahrattaisi lokaan,
että uskottaisiin se muistin siimekseen, — että siitä ei
tulisi sofistin leikkikalua ja kauppatavaraa,
joka on myyty muutamasta rovosta
kaunopuheisen tekopyhän päällysviitaksi, tai vieläpä
hilpeän nassikan kepiksi,
ja joka lopulta muuttuu niin tyhjäksi,
ettei ole löytänyt elämänsä juurta kuin outojen suiden kaiussa.
Poikasi, oi jumalatar, saidat kunniastasi,
eivät ole kunniaasi kantaneet kaduilla ja toreilla,
he ovat sen kätkeneet sydämensä intiimissä pyhäkössä. —
Tästä syystä sinä et ole elänyt heidän suissaan,
heidän elämänsä kunnioittaa sinua, heidän teoissaan sinä yhä elät.
Myös tänä yönä olen sinut tuntenut, pyhä jumaluus.
Myös lastesi elämä on minulle usein näyttäytynyt,
aavistan sinut usein heidän tekojensa sieluksi!
Sinä olet ylevä mieli, luotettava usko,

G. W. F. Hegelin *Oikeusfilosofia* on ilmestynyt suomeksi. Tätä ennen Hegelin teoksista oli suomennettu vain lyhyitä jaksoja. *Oikeusfilosofian* kääntäjä on **Markus Wahlberg**. Hän on myös laatinut **Juha Mannisen** kanssa johdannon, jossa muun muassa selostetaan *Oikeusfilosofiasta* sen ilmestymisestä (1820) asti käytyä keskustelua ja Hegelin filosofista elämäkertaa sekä oiotaan Hegelin poliittista filosofiaa koskevia väärinkäsityksiä.

Oikeusfilosofia on toista Hegelin pääteosta, *Logiikan tiedettä*, monin verroin helpompi, mutta silti hyvin vaikea. Toisaalta se on Hegelin ajatusmaailman periaatteiden ja motiivien ymmärtämisen kannalta ehkä ensisijainen teos. Seuraavassa en arvioi käännöksen onnistumista, vaan yritän opastaa mahdollista lukijaa kohtaamaan niitä vaikeuksia, joita *Oikeusfilosofia* hänelle asettaa. Suluissa olevat pykälät ja sivunumerot viittaavat *Oikeusfilosofian* suomennokseen.

Oikeusfilosofia on osa filosofista disipliiniä, Hegelin systeemiä (§ 1, § 2). Käsillä ei siis missään tapauksessa ole empiirisistä esimerkeistä tai yleistyksistä lähtevä oikeusteoria. Filosofisen tietämisen merkitys, intressi ja metodi eroavat Hegelillä jyrkästi sekä arkitiedosta että erityistieteellisestä tiedosta. Filosofialla ja erityistieteillä on toki yhteisenä tietty käsitteellisten merkitysten kerros. Mutta

yhtäältä filosofia käyttää sitä omiin tarkoituksiinsa, eikä filosofia toisaalta sisällä premissejä, joista esimerkiksi erityistieteiden faktisiteetti voitaisiin johtaa.

Filosofian metodi tai idea itsessään on kohteena Hegelin logiikassa, jonka perusteellinen esitys on *Logiikan tiede*. Muissa filosofisissa disiplineissa ovat kohteina määrätty ideat, *Oikeusfilosofiassa* oikeuden idea. Idea on käsitteen ja todellisuuden ykseyttä (§ 1). Se on samaan tapaan todellinen kuin **Aristoteleen** *energeia*. Se on jotain normatiivista eikä sovellu kuin satunnaisesti joihinkin empiirisiin kohteisiin. Mutta se on kuitenkin todellinen luovan ”hegemonian” merkityksessä. Esimerkiksi vapauden idea on normi, koska se ei ole toteutunut. Mutta se on elävästi vaikuttava normi, sillä diametraalisesti vastakkaistenkin ohjelmien esittäjät joutuvat vetoamaan siihen.

”Mikä on järjellistä, on todellista; ja mikä on todellista, on järjellistä.”

Hegel, *Oikeusfilosofia*

Olennaista on se, ettei valtion idean todellisuus, jalansija modernissa maailmassa edellytä, että esim. Preussi olisi jokin mallivaltio. Missä määrin jokin eksistoina valtio vastaa valtion ideaa, on täysin filosofisen systeemin kontekstista riippumaton kysymys. Muuten: Hegel tarkoittaa idealismilla filosofian erityistä näkökulmaa ja käyttää termiä ”*Wissenschaft*” yksinään tavallisesti filosofista eli systeemistä. Ei liene muuta vaihtoehtoa kuin kääntää se ”tieteeksi”,

mutta tottakai se sitten helposti harhauttaa viattoman lukijan.

Miksi Hegel on niin vaikea filosofi?

Perimmäisiä syitä Hegelin vaikeuteen on hänen suhteessaan länsimaisen filosofian traditioon. Kun Hegel sanoo ”idea”, hän käsittää puhuvansa **Platonin** kieltä. Kun hän rehabilitoi **Leibnizin** ja **Kantin** jalanjäljissä uudella ajalla syrjäytyneen teleologian tai etsii vapauden ehtoja modernin yhteiskunnan vieraantuneessa maailmassa, hän keskustelelee intiimisti Aristoteleen kanssa. Näiden sekä **Spinozan**, **Rousseauin**, **Fichten** ja **Schellingin** filosofisia positiioita hän stilisoi oman filosofiansa ”näkökannoksi”, joita hän keskusteluttaa keskenään ja kommentoi. (Hegel ei suinkaan aina tee oikeutta sille, mitä nuo filosofit esittivät.) Tässä on loputon vaikeuden lähde aikamme lukijalle, joka on tottunut pinnalliseen filosofian historiaan.

Erityisen intiimi suhde Hegelillä oli Kantiin, Fichteen ja Schellingiin, joita tunnetaan nykyään huonosti. Kantinkin filosofiaa esiteltäessä tehdään harvoin oikeutta sen eksplisiittisille systemaattisille pyrkimyksille. Mutta juuri niillä oli keskeinen merkitys Fichten, Schellingin ja Hegelin filosofioille. Kuinka ymmärtää filosofeja, joiden pelkät lähtökohdat, termitkin, ovat meille lähes tunte mattomia? Tarvitaanko yhden käden sormia laskemaan ne filosofian historian oppikirjat, jotka sanovat jotain järkevää esimerkiksi Fichtestä?

Hegelin suhde traditioon heijastaa hänen filosofiansa perusintuitioita. Hän oli vakuuttunut siitä, etteivät mitkään erityistieteiden tulevat saavutukset voi auttaa filosofiaa emansipoitumaan dialogisesta suhteesta traditioon. Sillä: perustavat kysymykset merkityksistä eivät voi milloinkaan redusoitua kysymyksiksi faktisiteetista. Filosofit ei voi enempää eikä vähempää kuin liittää sanottavansa puheenvuoroksi ikuisen tulkitsevaan dialogiin.

Hegelin metafysiikan peruskäsite, henki, on transsendentaalifilosofinen kategoria (voisi sanoa: transsendentaalinen me). Sen tehtävänä on merkitä sitä luovaa kollektiivista inhimillistä voimaa, joka pitää länsimaista merkitysten traditiota yllä luomalla kulttuuria ja jonka eräs puoli ja samalla tulkinta filosofia on. Jos hyväksyy transsendentaalisen filosofian *fair play* -prinsiipin, jonka mukaan on vain kohtuullista tehdä tai vaatia tekemään tiliä siitä, mitä ei kuitenkaan voi kieltää käytettävän, ei hengen käsite ole metafysisesta hurjastelua. Sillä hurjastelu — jos sitä on — on meneillään jo silloin, kun joku on kyllin röyhkeä ottaakseen tulkittavakseen **Parmenideen** tai Platonin filosofian. Metafyysinen purismi ei ole hedelmällinen maaperä moisen yhteyden rationaaliseksi ymmärtämiseksi.

Hegelin ymmärtämistä vaikeuttaa myös hänen filosofiansa tavaton temaattinen tiheys. Siinä analysoidaan modernia maailmaa käyttäen hyväksi filosofisen

HEGELIN OIKEUSFILOSOFIA

Markku Mäki

tradition koko arsenaalia. Myös *Oikeusfilosofia* on hyvin tiheä teos siinä merkityksessä, että Hegel liittää modernin maailman sosiaalista, taloudellista jne. käsitteistöä paljon totuttua enemmän filosofiansa systeemaattiseen yhteyteen. Syntyy aspektien runsaus, jossa lukija helposti harhautuu epäolennaiseen. Samoin joutuu toteamaan Hegel-kirjojen suuren varianssin: on väliin vaikea uskoa, että eri kirjat käsittelevät yhtä ja samaa filosofiaa.

Lienee niinkin, ettei Hegel saanut systeemiään läheskään häntä itseään tyydyttäneeseen muotoon. Kuolemaansa saakka hän paranteli teoksiaan. Jäsenyksen ja muotoilujen heikkoudet tekevät vaikean systeemaattisen filosofian tuki vielä vaikeammaksi. Hegelin omaa filosofiaansa kommentoiva "metafilosofia" tuntuu usein välttelevän tulkitsijan kannalta ratkaisevia kysymyksiä. Saattoipa Hegel todella olla osittain arvoitus itselleenkin.

Hegelin kuoleman jälkeen aukeni pian ymmärtämättömyyden, jopa vihamielisyyden kuilu hänen filosofiaansa kohtaan. Se johtui tuonaikaisten teoreettisten pyrkimysten yleissuunnasta. Yksi Hegelin ensimmäisiä kriitikkoja oli **Haym**. Tämä ei kritisoinut häntä ensi sijassa syistä, jotka ovat nykyään tavallisimmat, vaan sen takia, että Hegel asetti oikeuden ja valtion filosofiseen, vieläpä metafysiseen perspektiiviin. Tämä tapahtui niin, että Hegel tulkitsi a) oikeuden käsitteen, *Oikeusfilosofian* perusprinsiipin, vapauden konkretisaatioksi ja b) vapauden käsitteen edelleen metafysisesti.

Useimmat ajassa olleet virtaukset tahtoivat katkaista tämän napanuoran, jotka vapauttaakseen valtion puhtaasti erityistieteelliseksi, maalliseksi, tutkimuskohteeksi (**Comte**, ehkäpä **Marxkin**), jotka etsiäkseen metafysiikalle ja teologialle tuosta "hengen prostituutiosta" vapaan olosijan (romantiikka). Nämä ajassa olevat virtaukset ovat jo Hegelin näköpiirissä ja hän antaa niille *Oikeusfilosofian* esipuheessa kokoavan nimen: "siveellisen maailman ateismi" (57).

Hegel on yksi väärintulkituimmista filosofeista länsimaaisessa perinteessä. On olemassa vaikutusvaltaisia väärintulkintoja. Yhden harhaisimmista sellaisista esittää Sir **Karl Popperin** *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*, toisen **Bertrand Russell** purevan ja ylimielisen ivan säestämänä *Länsimaiden filosofian historiassaan*. Näillä kummallakin on varsin vähän tekemistä sen kohteen kanssa, jonka määrätty kuvaus voisi olla "Logiikan tieteen tekijä". Juha Mannisen ja Markus Wahlbergin johdanto on informatiivinen pisara valtavan disinformaation meressä.

Logiikan metodiset ainekset ovat avainasemassa myös *Oikeusfilosofiassa* muun muassa tiettyinä temaattisina käsitteinä (*an sich, für sich*, käsite, yleinen, erityinen, individuaalinen jne.) ja etene mistapana. *Oikeusfilosofian* idealismi, sen metodinen riippuvuus *Logiikasta* eli, että se kuuluu systeemiin, on tärkeä osalisää suuresti sen vaikealukuisuutta. Erityisen vaikea on sen johdanto (*Einleitung*), jossa Hegel esittelee vapaan tahdon käsitteen, jonka konkretisaatio oikeuden käsite on. Myöskin kaikkialla, missä on kyse juonta eteenpäin vievistä siirtymistä, on vaikea nähdä, mihin argumentaatio perustuu.

Hegelin vapauden käsite pohjautuu modernissa politiikanteoriassa vallitsevan vapauden käsitteen kritiikkiin. Tätä vapauden käsitettä Hegel nimittää ehdonvallan (*Willkür*) vapaudeksi (kääntäjä ei ole käyttänyt tätä puolivakiintunutta termiä). Ehdonvallan

vapauskäsite perustuu esteettömyyden ja (useimmiten) valinnan vapauden käsitteeseen. Hegelin vapauskäsite taas perustuu autonomisen vapauskäsitteen perinteeseen. Tämä sisältää itse itselleen säädetyin lain käsitteen (esim. Kantin kategorinen imperatiivi ja Rousseauin yhteiskuntasopimus). Toki se sisältää myös valinnan vapauden.

"Hegelin *Oikeusfilosofia* on uudempien teoreetikkojen sekalaiseen tyyliin pystytettyjen rakennelmien joukossa kuin antiikkinen mestariteos."

Snellman, *Oppi valtiosta*

Autonomisen vapauden perustintuutio on seuraava. Ei voi puhua jonkun vapaudesta, ellei tämä joku ole *ipso facto* ja itsestään tietoisesti itsensä kanssa identtinen. Tämä on mahdollista vain itse itselleen säädetyin lain kautta (joka tietenkin voi myös muuttua). Hegelin vapauskäsitteeseen sisältyy autonomisuuden lisäksi vielä "toismääräytyneisyyden" välttämättömyys: vapautteen kuuluu sen yleisyytenä (absoluuttinen abstraktio) oikeus torjua mikä hyvänsä erityissisältö, mutta samalla sillä on väistämättä jokin erityissisältö (erityisyys), jolloin tämä edelleen tulee (tietävän tai muokkaavan) omaksumisen kautta vapaaseen identtisyyteen kuuluvaksi (individuaalisuus) ja tekee siitä konkreettisesti yleisen (§§ 57; 73ff).

Vapaa on siis "tahto, joka siinä, mitä tahtoo, tahtoo vain itseään". Tämä tarkoittaa, että uskollisuus omalle identtisyydelle (joka ei siis ole yhtä kuin orientaation monotonisuus) on se kriteeri, joka tahdon konkreettisten kohteiden on täytettävä (vertaa § 178, 194).

Yleisyys, erityisyys ja individuaalisuus ovat käsitteen klassiset puolet. Siksi käsite, idea, minä ja vapaa tahto ovat struktuuriyhtäiset. Yhteinen struktuuri on samalla metafysiikan peruskuvio: se on myös Hegelin systeemin konkreettisimman ja, siis perustavimman kategorian, hengen, rakenne.

Oikeusfilosofian rakenteesta ja sisällöstä

Oikeusfilosofian johdanto-osan jälkeen tarkastellaan oikeutta primitiivisimmässä tai abstrakteimmassa merkityksessään: abstraktia oikeutta. Heti alussa tulee näkyviin jotain uuden ajan poliittisessa teoriassa epätavallista, mutta Hegelin oikeusfilosofian juonelle ominaista. Omaisuus ei olekaan ensi sijassa elämisen materiaalinen perusta vaan persoonan vapauden realisoitumisen piiri (§§ 41, 45). Oikeusfilosofian oikeuden käsite on tavattoman laaja, koska siitä on kysymys jokaisessa jaksossa, jokaisen aihepiirin kohdalla.

Tietty omaisuus voisi kuulua toisille. Johdutaan persoonienvälisiin oikeussuhteisiin, sopimuksiin jne. Kehittely on kaksitasoista. Varsinaisissa pykälissä tarkastellaan kohdetieteoisuutta. Huomautuksissa (tai luennolla esitetyissä lisäyksissä, joita ei ole käännettä) liikutaan usein lukijan ja filosofin kesken kohdetietoisuuden selän takana. Meille on alunperin selvää, ettei omaisuutta ole ilman sopimuksia ja sitä, mikä ne takaa, mutta kohdetietoisuudelle asiat annostellaan vähin erin, ikäänkuin pedagogisessa

järjestyksessä (niinkuin Ęmilen kasvattaja johdattaa hänet vähin erin välittömästä oikeustodellisuudesta käsittämään sen laajempaa sosiaalista perustaa).

Kehittäely pyrkii lopulta osoittamaan, että abstrakti oikeus on mahdollon vapauden konkretisaationa, ellei se saa *perustettaan* ulkopuoleltaan. Tämä peruste on moraalisuus, josta tulee seuraavan jakson otsikko (§ 103). Spekulaatiivisen metodin yleisessä kulussa jokin abstrakti joutuu tutkittavaksi ja paljastaa epäadekvaattisuutensa kautta konkreettisemmän yhteytensä, välttämättömän perustansa (*Grund*). Hegelin sanaleikki: *“die Spekulative Bewegung geht zugrunde”*. *Oikeusfilosofiassa* keskeisenä kriteerinä on koko ajan oikeus (vapaa tahto), ja sen toteutuminen (toisin sanoen oikeuden idea).

“Ylenmääräisessä rikkaudessaankaan kansalaisyhteiskunta ei ole kyllin rikas, siis ei omista tarpeeksi itselleen kuuluvaa varallisuutta, jotta kykenisi ehkäisemään köyhyyden lisääntymisen ja alhaisen sikiämisen”

Hegel, *Oikeusfilosofia*

Kaksi ensimmäistä jaksoa yhdessä voidaan käsittää myös modernin subjektin kahden ominaisuuden, oikeussubjektin ja moraalisen subjektin analyysiksi. Seuraava siirtymä perustuu moraalisuuden analyysiin. Jos se on tarkoitettu Kantin moraaliteorian kritiikiksi, niinkuin on perusteita luulla, se ei pidä vettä. Hegel esittää kaksi teesiä: a) kategorinen imperatiivi on vain johdonmukaisuuden kriteeri, b) kritisoitava moraaliteoria on vailla sisällöllisiä kriteereitä (§ 135, huom.). Edellinen ei ole totta eikä jälkimmäinen sovi Kantiin.

Hegelin positiivisen teesin mukaan moraalisen persoonan käsite vaatii ulkoisen sisällön ja perusteen, siveellisuuden (*Sittlichkeit*). Se on yksityispuolella moraalista tietoisuutta ylempänä, koska sillä on välttämätön institutionaalinen sisältö. Tämä on oikein käsitettynä myöskin oikeutta ja vapautta. Mikä tahansa institutionaalinen pakko ei toki ole vapautta, mutta myöskään toisaalta institutionaalista käytännöistä erakoituva ei voi todellistaa vapautta. Siveellisyys perustuu moraalisen persoonan itsetietoisuuden ehdottomaan kunnioittamiseen (§ 142, 147).

Modernit politiikanteoreetikot ovat taipuvaisia epäilemään kaikkia sellaisia konseptioita, joissa institutionaalinen ja individuaalinen sovittuvat keskenään. Tällainen epäilyttävä konseptio oli Rousseauin yleinen tahto, joka samalla on kansalaisten vapautta. Hegelin ajatus valtiosta perustuu samanlaiselle periaatteelle, jonka toteutuminen valtiossa on vapauden korkein objektiivinen realisaatio (§ 257).

Siveellisyysdeksi otsikoitu jakso käsittelee modernin institutionaalisuuden kolmea tärkeää ulottuvuutta: perhettä, kansalaisyhteiskuntaa ja valtiota. Perhe on luonnollista siveellisyyttä, jonka prinssiippi on rakkaus. Se, mikä on siveellistä — olkoon perhe, kansalaisyhteiskunta tai valtio — ei Hegelin mukaan voi perustua sopimukselle, vaan täsmälleen päinvastoin. Tämä on merkittävä modernia politiikanteoriaa vastaan yleensä suunnattu kannaoito. Muun muassa Kant käsittää sekä avioliiton että valtion sopimukseen perustuvaksi.

Modernissa maailmassa perheet ovat laajemman kontekstin, kansalaisyhteiskunnan, jäseniä. Kansalaisyhteiskunta ja sen erottaminen valtiosta on *Oikeusfilosofian* ydinsisältöä ja samalla jotain länsimaisen politiikanteorian piirissä. Kansalaisyhteiskunta kuuluu moderniin maailmaan ja tuo näköpiiriin sen sosiaalisen elämän. Kansalaisyhteiskunnan perusta on niin sanottu tarpeiden systeemi, jossa on kysymys modernista työnjaosta ja sen kulttuurisesta merkityksestä. Hegel jatkaa tässä Rousseauin aloittamaa perinnettä ja laskee edelleen pohjan Marxin sekä koko klassisen sosiologian työlle (**Tönnies, Durkheim, Weber**).

Hegelin kansalaisyhteiskunnan analyysi on erittäin mielenkiintoinen, jopa ajankohtainen. Ensinnäkin siinä esitetään kritiikki, joka monessa suhteessa perustuu samoihin teemoihin kuin Rousseauilla ja on yhtä kirpeä. Oikeusfilosofian pykälät 241-5 liittävät köyhyyden, oikeammin rikkauden ja köyhyyden jyrkän polarisaation, kansalaisyhteiskunnan lainalaiseksi tendenssiksi ja asettavat tarkastelun pohjaksi nykyisen hyvinvointivaltion keskeiset periaatteet. Hegel näkee köyhyydessä kansalaisyhteiskunnan lainomaisen tendenssin, joka valloilleen päästessään johtaa monien kansalaisoikeuksien nihiloitumiseen. Samalla kuitenkin kansalaisyhteiskunta on synnyttänyt sen idean kaikkien ihmisten vapaudesta, johon moderni oikeusteoria, ennen muuta Hegelin, perustuu.

Hegelillä ei ole muuta olennaista ratkaisua tähän radikaaliin ongelmaan kuin modernin valtion jatkuva interventiivinen taistelu köyhyyttä vastaan, jota voisi hyvin perustein kutsua sosiaalipolitiikaksi. Sillä *“ylenmääräisessä rikkaudessaankaan kansalaisyhteiskunta ei ole kyllin rikas, siis ei omista tarpeeksi itselleen kuuluvaa varallisuutta, jotta kykenisi ehkäisemään köyhyyden lisääntymisen ja alhaisen sikiämisen”*. Kun näet köyhyys yritettäisiin poistaa työtä lisäämällä ajaututtaisiin ylituotantoon. On siis tendenssinomainen kansalaisyhteiskunnan laki, ettei se kykene saamaan tuotannon ja maksukykyisen kysynnän määriä keskinäiseen tasapainoon (§ 245).

Nuoruudessaan Hegel oli pitkään rousseaulainen ja katsoi, että modernin yhteiskunnan työnjaon kehittymistä, ennen muuta omaisuuksien keskittymistä, pitää rajoittaa. Myöhemmin hän näki välttämättömäksi sallia sen vapaan kehittymisen sen destruktivisista tendensseistä huolimatta. Hän näet katsoi, että moderni emansipaatio on perustunut ja perustuu siihen. Kansalaisyhteiskunnan kehityksen mukana

“Perheen ohella korporaatio muodostaa toisen, eli kansalaisyhteiskuntaan perustuvan siveellisen juuren valtiolle.”

Hegel, *Oikeusfilosofia*

ihminen on emansipoitunut luonnon kahleista, toisin sanoen sivistynyt aististen passioittensa vallasta järjellisuuden valtaan. Siksi kansalaisyhteiskunnan muodostumisen maailma on sivistymisen (*Bildung*) maailma. Täsmälleen saman vision kansalaisyhteiskunnasta esittää nelisenkymmentä vuotta myöhemmin Marx.

Välittömästi ja kokemuksellisesti kansalaisyhteiskunta on kylläkin tarpeiden tyydyttämisen maailma, jossa ihmiset tähtäävät omaan etuunsa (Hegel on lkenut **Adam Smithinsä**). Mutta se on — kuten jo Rous-

seau näki — myös työnjaon kehittymisen kautta intensiivisen keskinäisen riippuvuuden maailma. Tämä keskinäinen riippuvuus on viime kädessä sivistävää tekijä. Sen vallitessa kunkin on sopeuduttava toisten tekemiseen ja objektiivisiin periaatteisiin sekä hylättävä impulsiiviset ja idiosynkraattiset oikut. Sivistys on tästä näkökulmasta yleispäteviä toimintatapoja ja objektiivisia asenteita omaksumista. Toisaalta tämä sivistyminen jää muodolliseksi, koska sen perusmotiivina kuitenkin ovat materiaaliset tarpeet (§ 195).

Sivistymisen yksi keskeinen tulos on kokonainen yhteiskunnallisuuden tai institutionaalisuuden tyyppi, josta Hegel käyttää termiä *“Anerkanntsein”* (englanniksi: *“recognition”*). Sen olemuksena on, että sen perustalla sopimusosapuolet kohtaavat yhdenvertaisina. Hegel haluaa samalla sanoa painokkaasti: *Anerkanntsein* ei ole itse sopimus (§ 192). Hegel haluaa yleensäkin — niinkuin jo yllä näimme — rajoittaa sopimuksen ahtaasti juridiseksi kategoriaksi.

Kansalaisyhteiskunnan maailma on myös vieraantumisen maailma. Ihmiset ovat rakentaneet luonnon ja itsensä sekä toistensa väliin *“asioiden”* (*Sache = res = sekä esine että asia*) järjestelmän, joka hallitsee heitä rautaisin laein. Kansalaisyhteiskunta vie itsessään vain vapauden portille, sillä siitä ei hallitse vapaus, vaan ulkoinen välttämättömyys (talouden lait). Jotta vapaus realisoituisi täydesti inhimillisissä institutioissa, täytyy kansalaisyhteiskunnalla olla perusteena (*Grund*) yleisen tahdon poliittinen ulottuvuus, jonka päämääränä on vapauden harkittu säilyttäminen ja yhteisestä hyvästä huolehtiminen. Tässä on *valtion idean* peruseritys. Hegel itse puhuu valtion todistuksesta (§§ 187, 194, 195). Marx näki edessään täsmälleen saman ongelman, mutta eri ratkaisun. Hän halusi muuttaa tarpeiden systeemin kollektiivisesti hallituksi.

Kansalaisyhteiskunnan tarpeiden systeemin ja valtion välissä on edelliseen kuuluvia, mutta jälkimmäiseen nojautuvia sääteleviä elementtejä (oikeuskäytäntö, *“esivalta”* ja korporaatiot). Esivallan alaan kuuluu se, mitä nykyään sanotaan sosiaalipolitiikaksi (ja josta edellä oli puhe köyhyyden ongelman yhteydessä). Korporaatioilla on taas poliittisesti tärkeä tehtävä. Ne organisoivat mielipiteet yleisiksi, tosin vain säädyn tai ammatin partikulaarisissa puitteissa, niin että ne ovat soveltuvia valtiolliseen edustukseen.

Hegelin konservatiivisen politiikankäsityksen mukaan yksilön välitön osallistuminen henkilökohdaisine mielipiteineen politiikkaan johtaisi mielipiteenmuodostuksen satunnaisuuteen ja irrationaalisuu-

teen. Todella yleinen poliittinen kannanmuodostus kuuluu silti valtion alaan, joten tavallinen yksityinen kansalainen osallistuisi siihen vain korporaatioiden ja säätyperusteisen edustuksen välityksellä.

Hegel ei luota tarpeiden systeemin itsenäiseen taloudelliseen itsesääteelyyn, ei edes lisättynä sen ja valtion väliin asettuviin instituutioiden sääteleyllä. Tämän tekevät välttämättömäksi tarpeiden systeemin edellä määritellyt sisäiset destruktiiviset tendenssit. Sääteilyn on kuitenkin tarkoitus jättää taloudellinen toiminta muuten omien toimintatapojensa varaan.

Se valtion idea, jonka perustatodellisuus on moderni kansalaisyhteiskunta, on siis vapauden syvin historiallinen toteutuma. Se on siksi myös ihmisen institutionaalisen todellisuuden perimmäinen tarkoitus samassa mielessä kuin *polis* Aristoteleelle. Mutta se on — edelleen samoin kuin *polis* Aristoteleella — myös todellisuus, jossa yksityisen ihmisen itsetietoisuus löytää, ei vain perimmäistä tarkoitusta itselleen, vaan oman itsetarkoituksensa realisaation (§ 257).

Hegelin valtion ideassa uusiutuu modernissa maailmassa nurinkääntynyt antiikin (Aristoteles) periaate: *praxis* (toiminta, jolla on tarkoitus itsessään ja joka on paradigmaattisesti politiikkaa) palaa hallitsemaan *poiesista* (toimintaa, joka päätarkoituksenaan tuottaa jotakin jotain itsensä ulkopuolista varten).



idean pitäisi esittää valtio toimintapiirinä, jossa individi voisi realisoida itsensä ja vapautensa poliittisessa toiminnassa, jonka tarkoitus on siinä itsessään. Mutta se detaljikuvaus, jonka Hegel valtiosta antaa, ei tätä mahdollista. Valtion yleinen intressi on tavallisen kansalaisen toiminnallisessa näköpiirissä vain siinä määrin kuin hänen erityinen intressinsä sitä heijastaa.

Tässä en tutki lähemmin Hegelin esittelemää

valtion toiminnan kokonaisuutta, joka ei tietenkään yksityiskohdissaan perustu mitenkään oikeuden ideaan. Missä suhteessa Hegelin säätyedustuslaitokselle ja perustuslailliselle monarkialle rakentuva valtio on reaktionaari, missä ei, sitä en lähemmin tutki. Teoksen johdantoartikkeli käsittelee tätä kysymystä monipuolisesti ja ansiokkaasti.

Hegel varmaan koki oman aikansa sosiaalisen maailman muuttuneen perustaltaan ihanteittensa mukaiseksi. Maailman näytti syntyneen — Ranskan vallankumouksen tuotteenä — ratkaisevan emansipatorisen edistysaskeleen mahdollisuus, vapaus ihmisyyteen sinänsä kuuluvana oikeutena. Juuri tämä näkymä luultavasti teki hänestä poliittisen epävarmuuden, kumouksellisuuden ja todellisuuteen ankkuroimattoman ihanteellisuuden vastustajan, poliittisen realistin, joka oli valmis puolustamaan saavutettua mahdollisuutta kompromissein ja strategisin perääntymisin, ehkäpä lopulta järjestystä kaipaavan poliittisen konservatiivinkin. Sosiaaliradikaalin ja poliittisen konservatiivin yhdistelmässä kumpikin puoli ilmeisesti ruokki toistaan. Voi olla, että juuri ajankohitaiseen kamppailuun intohimoisesti orientoituva sosiaaliradikaali Hegel korruptoi politiikanteoreetikko Hegelin kohtalokkaiisiin myönnytyksiin.

“Käsittää se, mikä on, on filosofian tehtävä, sillä se, mikä on, on järki. Olipa miten tahansa, niin jokainen yksilö on aikansa poika; siten myös filosofia on aikansa ajatuksin käsitettynä. On yhtä typerää kuvitella, että jokin filosofia ylittäisi nykyisen maailmansa ulkopuolelle kuin, että yksilö ylittäisi aikansa, hyppäisi Rhodoksen yli.”

Hegel, *Oikeusfilosofia*

Kirjallisuudesta

Yritän lyhyesti kokemuksi ja lukemani perusteella antaa viitteitä siitä, mistä kirjallisuudesta voisi olla apua lähestyttäessä Hegelin *Oikeusfilosofiaa*. Tarkoitukseni ei ole siis esitellä aihetta koskevia parhaita tutkimuksia. Pyrin äärimmäiseen valikoivuuteen. Tilan säästämiseksi jätän pois bibliografiset tiedot, jos ne ovat *Oikeusfilosofian* suomennoksen kirjallisuusluettelossa. En ole lukenut tekstejä välttämättä kovin systemaattisesti. On todennäköistä mahdollista, että joitain todella erinomaisia kirjoja tai artikkeleita jää huomiotta.

Hegelistä ei ole olemassa mitään standarditulkintaa. On hyväksyttävä erilaisia ja keskenään ristiriitaisiakin tulkintoja, mikäli ne eivät ole ilmeisen harhaisia. Sen lisäksi on hyväksyttävä tulkintoja, jotka ovat jossain tärkeässäkin, mutta rajoitetussa suhteessa harhaisia, jos ne toisaalta tarjoavat hyviä analyyseja ja näkökulmia. **Charles Taylorin** *Hegel and Modern Society* on tällainen. Se on pedagogisesti parasta, mutta sen ongelmana on epämääräinen ja ainakin harhaanjohtava puhe hengen kosmisuudesta. Ei pidä odottaa eikä vaatia tulkintojen ehdotonta pitävyyttä ja on oltava valmis revidoimaan jo omaksuttua.

Käännöksen rinnalla kannattaa lukea Suhrkampin Hegelin koottujen teosten 20-osaisen laitoksen helposti saatavilla olevaa osaa 7. Erityisesti myös sen takia, että siinä on mukana niin kutsuttuja lisäyksiä, jotka kääntäjä on jättänyt ymmärrettävistä syistä pois suomennoksesta. Nehän eivät ole Hegelin omaa tekstiä, vaan poimitut luentomuistiinpanoista. Mutta ne ovat usein havainnollisia eikä ole mitään erityistä syytä tuntea epäluuloa niitä kohtaan. Mainitun laitoksen

sijasta tai ohella voi suositella myös Knoxin englanninnosta.

Alku on Hegelin kohdalla hankala. Tarpeeksi populaarin ja samalla luotettava esityksen kirjoittaminen on vaikeinta ja on kyseenalaista, onko se onnistunut kertaakaan. Hegelin ajatusmaailmaa yleensä kannattaa lähestyä myös lukemalla erinäisiä hänen omia suhteellisesti helpompia tekstejensä. Sellaisia ovat estetiikan, historian filosofian ja filosofian historian luentojen johdannot.

Taylorin kirjan ohella ensimmäiseksi johdannoksi käy **Sholomo Avinerin** *Hegel's Theory of the Modern State*. Se on vaikeampi ja keskittyy vain Hegelin poliittiseen filosofiaan. Kohtuullisen luettava ja informatiivinen, mutta ei helppo, on **Otto Pöggelerin** toimittama *Hegel: Einführung in seine Philosophie*, jossa eri asiantuntijat käsittelevät Hegelin filosofiaa aihepiiri kerrallaan. *Oikeusfilosofian* aihepiiriä käsittelevä artikkeli on tämän kirjan parhaita ja osaksi aivan erinomainen, mutta jättää aiheen erät tärkeät puolet kovin vähälle. Erittäin hyödyllinen ja korkeatasoinen, mutta edellisiä selvästi vaikeampi on **Manfred Riedelin** *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*.

Joachim Ritterin englanniksikin käännetyn teoksen *Hegel und die französische Revolution* (sisältyy Ritterin teokseen *Metaphysik und Politik*) eräistä teeseistä voi kiistellä. Mutta se on merkittävä klassikko ja syvälinen retki Hegelin filosofian perusmotiveihin. Se on suosikkini kaikista Hegel-kirjoista. Vielä vanhempi klassikko, johon on edelleen syytä palata, on **Franz Rosenzweigin** *Hegel und der Staat*. Ritter ja Rosenzweig eivät ole aivan aloittelijoita varten.

“Saksalaisen valtio- ja oikeusfilosofian kritiikki, joka Hegelin toimesta on saanut johdonmukaisimman muotonsa, on kumpaakin, sekä nykyaikaisen valtion ja siihen liittyvän todellisuuden kriittistä analyysia että saksalaisen poliittisen ja oikeudellisen tajunnan koko tähänastisen muodon päättäväistä kieltämistä, tajunnan, jonka erinomaisin, universaalisin, tieteeski kohotettu ilmaus on juuri spekulatiivinen oikeusfilosofia itse.”

Marx, *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä*

Hyödyllisimpiä artikkeleista on **K-H. Iltingin** *The structure of Hegel's Philosophy of right* (**Pelczynskin** toimittamassa teoksessa *Hegel's Political Philosophy*; tässä ja hänen myöhemmin toimittamassaan toisessa teoksessa *The State and Civil Society* on useampi suhteellisen hyvä ja helposti luettava artikkeli, erityisesti Iltingin, *The dialectic of civil society*).

Iltingillä on vielä tärkeä artikkeli: *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit* (**Henrichin** ja **Horstmannin** teoksessa *Hegels Philosophie des Rechts*). Vielä kannatta mainita **H. Schnädelbachin** *Hegel und die Vertragstheorie* (Hegel-Studien 22). Suomeksi ei sopivaa johdattelua aineistoa juuri ole. Johdantoartikkelin lisäksi kannattaa mainita Juha Mannisen *Erilaiset "valtion" käsitteet Hegelillä* (sisältyy muun muassa Mannisen teokseen *Dialektiikan ydin*). ■

Jussi Kotkavirta, *Practical Philosophy and Modernity, A Study on the Formation of Hegel's Thought*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 101, Jyväskylä, 1993.

Jussi Kotkavirran Jyväskylän yliopistossa loppuvuodesta 1993 tarkastettu väitöskirja *Practical Philosophy and Modernity* tarttuu ajankohtaiseen aiheeseen kahdellakin tavalla. Ensinnäkin Kotkavirta on valinnut tutkimusmateriaaliksi **G. W. F. Hegelin** nuoruudenkirjoitukset, fragmentit, luonnokset ja julkaisut ajalta ennen *Hengen fenomenologian* julkaisemista 1807, siis ennen täydellisen systeemin hahmottamista. Nämä tekstit ovat tulleet viime aikoina Hegel-tutkimuksen erityisen kiinnostuksen kohteeksi — etenkin siksi, etteivät ne suinkaan palaudu jäännöksettä siihen kypsän filosofin rakentamaan systeemiin, jota on totuttu kutsumaan ”hegeliläisyydeksi”. Niissä Hegelin työskentelyn lähtökohdana ei vielä ole niinkään absoluuttisen hengen järjestelmän aukikehminen kuin uskonto ja politiikka jakamattomana kokonaisuutena. Toiseksi, Kotkavirta väittää, että nuoren Hegelin kirjoituksilla on ajankohtaista merkitystä myös tänään.

On vahinko, ettei Kotkavirran erittäin skolaariseen ja hermeneuttiseen ymmärtämiseen pyrkivään työhön mahdu oikeastaan ollenkaan tämän jälkimmäisen ajankohtaisuuden eksplikoimista. On kuin kirjoittaja säästäisi toisaalle väitteet, joille ei löydy suoraa tukea Hegelin omista teksteistä ja välittömästi Hegel-eksegetiikasta — mikä on väitöskirjainstituution sisällä ymmärrettävää. Mutta tämä varovaisuus sisältää myös riskinsä: kuten Hegel sanoisi, niin kauan kuin ”hengen tiedosta syntynyt uusi olemassaolo, uusi maailma ja uusi hengen muoto” ei ole saanut muotoaan, on olemassa riski, ettei filosofin työ ole vielä muuta kuin Hegelin kirkkaan päivän muiston vaatimaa surutyötä.

Lyhyt käytännöllisen filosofian historia

Kysymys siitä, mikä nuorena Hegelissä Kotkavirran mielestä on ajankohtaista — ja siitä, *minkä* ajan kohtaista se on — on siis jäljitettävissä vain analysoimalla hänen koko työnsä ja paneutumalla hänen alliansseihinsa. Nyt aina pelkistävä esittely voi vain pahoinpidellä tällaista erinomaisen huolellisesti ja lukeneesti rakennettua työtä, jonka perusstrategiana on nimenomaan kehityshistorian selvittäminen. Kotkavirta artikuloi siirtymiä, katkoksia, vaikutteiden löytymisiä ja ylittämisiä: hegeliaanista ohjetta jäljitellen olennaiseksi asetetaan itse tämä prosessi, ei niinkään jokin irrallinen lopputulos. Samanaikaisesti Kotkavirta kuitenkin etsii jatkumoa, ja loppu-

tulos on lähtökohtaa arvokkaampi: Jenan kauden jälkipuoliskolla kirjoitettu *Realphilosophie* (1805/6) artikuloi sellaisen kuvauksen subjektin konstitutiosta modernin yhteiskunnan etenkin työhön ja markkinoihin liittyviä instituutioita vasten, johon tutkimuksessa asetetut ongelmat koko ajan tähtäävät.

Kotkavirta aloittaa laajalla käytännöllisen filosofian historian perustavalaatuisten kysymyksenasettelujen esittelyllä ja kuvaa sitten, miten nuori Hegel pelaa näitä kysymyksiä vastakkain.

Tärkein Kotkavirran tutkimista historiallisista kysymyksistä on **Aristoteleen** erottelu *praksikseen* (toiminta, erityisesti vapaan miehen toiminta valtiossa) ja *poiesikseen* (eli tuottamiseen, jonka Aristoteles samasti lähinnä taloustöihin, orjien ja naisten toimiin *oikoksessa* eli kotitaloudessa). Antiikin ajattelijoille

praksiksen sfääri oli *poiesista* arvokkaampi, sillä varsinainen politiikka, toiminta *politiksessä* eli valtiossa, oli praktista, siis päämäärä itsessään. Kristillinen aika puolestaan alkoi pitää tuottavaa työtä — *poiesista* — jokaisen ihmisen osana, mutta ainakin alkuvaiheessa kristillinen työn ilo oli jokseenkin väkinäistä ristin kantamista kuolemanvarjon laaksossa. Vasta uusi aika kykenee ilmaisemaan työn jonakin ihmisen positiiviseen olemukseen kuulu-

vana: *poiesiksesta* tulee ihmisyyden mitta, ja *praksis* alkaa hävitä näkyvistä tai sulautuu siihen. Samalla, Kotkavirta selittää, työn käsitteen sisältö muuttuu: se ei enää ole luonnon jäljittelemistä, *imitatiota*, vaan *inventiota*: löytämistä ja tuottamista ihmisen omiin tarpeisiin. Tämä uusi työ merkitsee myös luonnon alistamista, haltuunottoa, ihmisen kuvan piirtämistä hänen työnsä tuloksiin. Tähän uuteen työn käsitteeseen liittyy olennaisesti myös omaisuuden käsite: yksityisomaisuudesta, rahasta ja markkinoista tulee **John Lockesta** ja **Thomas Hobbesista** lähtien yhteiskuntateorian erottamaton, konstituiva osa — kunnes lopulta **Smithillä** työn tuottaman vaurauden kasvusta tulee kaiken edistyksen perusta, ja myös yhteiskuntateorian perusta.

Tämän aatehistorian voisi rinnastaa *Hengen fenomenologian* kuuluisaan herran ja rengin dialektiikkaan, vaikkei Kotkavirta haluaakaan palauttaa tutkimustaan tähän hyvin tunnettuun kehittelyyn. Ja niin kuin herran ja rengin dialektiikkakin, tämä historia tulee Hegelillä jäämään vielä onnettoman tietoisuuden alueeksi. Se tuottaa huipentumanaan kansalaisyhteiskunnan, ihmisten itsensä toteuttamisen alueen, mutta sellaisenaan kansalaisyhteiskunta jää itsekkääksi ja julmaksi petojen maailmaksi, jossa itse kukin jää lopultakin vain abstraktiksi, erilliseksi, pelkkää omaa etuaan ajavaksi yksiköksi. Itsestään valtion perustamisesta tulee modernismin myötä poieittinen akti (esim. yhteiskuntasopimus), mutta tämä akti ei vielä kykene synnyttämään valtiota muuna kuin keskenään kiistelevien yksilöiden ja

HYÖDYLLISEN TYÖN HYÖDYLLISYYS

Susanna Lindberg

intressiryhmien edunvalvonnan areenana, sillä se ei tee muuta kuin toistaa kansalaisyhteiskunnan kiistat lakien muodossa. Siinä missä modernisuus voittaa antiikin ajattelun kun se tuo talousjärjestelmän osaksi yhteiskuntateoriaa, se häviää, kun se kadottaa näkyvistään yhteisön yksilöitä alkuperäisempänä ja yksilöiden summaa syvempänä kaiken inhimillisen toiminnan perustana.

Aivan toisenlaisen perspektiivin käytännölliseen filosofiaan tuo **Immanuel Kant**: käytännöllisen filosofian tehtävänä ei ole käytännöllisten ongelmien ratkaiseminen, esimerkiksi erilaisten perustuslakien vertaileminen keskenään, vaan moraalilain ehdottoman sitovaksi tekevän vapauden käsitteen *a prioristen* ehtojen tutkiminen. Nyt Hegelin tehtävänä on näiden erilaisten, hyvinkin ristiriitaisten ongelmien sulattaminen yhteen. Kotkavirta ilmaisee asian olennaisesti niin, että siinä missä Hegel hyväksyi kantilaisen kysymyksen vapaudesta käytännöllisen filosofian perustavaksi kysymykseksi, hän ei hyväksy Kantin ajatteluun jäävää individualismia, vaan hän haluaa esittää valtion ja kansalaisyhteiskunnan paikkana jossa vapaus toteutuu: ihminen voi olla vapaasti itsensä vain muiden ihmisten kautta. Ajatuksia yhteisöstä, työstä ja vapaudesta ei saa erottaa toisistaan vaan on näytettävä, miten ne kaikki edellyttävät toisensa.

Asian voisi ilmaista myös niin, että Hegelillä valtio on nimi vapauden todellistumisen mahdollisuuden ehdolle. Valtio on Hegelillä käsite, jonka sisältönä on oikeudenmukaisuuden toteutuminen maailmassa ja historiassa: se ei ole mikään tietty malli ihannevaltiosta (vaikka sellaista usein Hegeliltä luetaankin esiin), se ei ole kuvaus jostakin Hegelin muita paremmaksi konstruoimasta erityisestä perustuslaista, vaan se on kysymys siitä, mikä perustaa perustuslain ja mikä antaa laille voiman. Mutta siinä missä Hegelin oma kattokysymys koskee viime kädessä oikeudenmukaisuuden todellistumista valtiossa, Kotkavirta valitsee näkökulmakseen työn käsitteen, koska hän haluaa kuvata nimenomaan ihmistä, työtä tekevää kansalaisyhteiskunnan jäsentä, ja kysymys valtiosta on hänelle ennen kaikkea kysymys tämän ihmisen ja instituutioiden vastavuoroisista suhteista.

Henkeä isoava Saksa

Nuoren Hegelin varhaisimmat tunnetut kiinnostuksen kohteet eivät olleet vielä tämän filosofian historian sisäiset ristiriitaisuudet vaan hänen oman aikansa käytännölliset ongelmat. Hänelle, ja yleensäkin nuorille romantikoille, oman ajan yhteiskunta- ja hengenheimäisen muodot olivat elävästä sisällöstä tyhjäksi kovertuneita tapoja, ja uuden ajan uudet tarpeet suorastaan huusivat ilmaisemistaan. Kotkavirran terminologiaa käyttäksämme moderni subjekti oli syntynyt — inhimillinen subjekti, joka etsi järjen prinssiipit itsestään eikä mistään ulkoisesta instanssista kuten Jumalasta tai äärettömästä ontologisesta perussubstanssista; tai poliittinen subjekti, joka ei ole enää jonkin suvereenin ruhtinaan alamainen vaan kansalainen hallitsemisen objektina ja subjektina. Mutta tämän modernin subjektin maailma ei ollut vielä artikuloitunut perinpohjaisesti, ja siksi ajattelulle oli tuona aikana "absoluuttinen tarve".

1790-luvun jälkipuoliskolla opiskelevan ja uraansa

aloittelevan nuoren ajattelijan ensimmäiset projektit liittyivätkin uskonnon ja Saksan valtiollisen elämän kritiikkiin.

Uskonto, jota Hegel oli perustamassa, olisi sydämen uskonto. Aikansa pinnallista muotokristillisyyttä vastaan Hegel etsi aisteihin ja tunteeseen vetoavaa, rakkauteen ja elämään perustuvaa todellista uskoa; nykyajan kylmää muodollista järkeä vastaan hän nosti muinaisen Kreikan hehkuvan ilon. Kotkavirta selittää, että Hegel ponnisteli tuona aikana yhdistääkseen toisiinsa kantilaisen moraalisen autonomian vaatimuksen, romantikkojen muinaiseen Kreikkaan projisoiman ajatuksen kansanuskonnota ja siveellisestä tunteesta, ja lopulta rakkauden. Rakkaus, elämä ja lain *pleroma* eli täyttymys olivat **Hölderlinin** ja **Schellingin** ykseysfilosofioiden inspiroimia termejä, joiden avulla Hegel kykeni vähitellen etääntymään Kantista ja lähestymään sosiaalisempaa käsitystä ihmisen olemisesta.

Yhtä onto kuin ajan uskonnollinen elämä oli Hegelistä myös Saksan valtiollinen elämä. Saksa ei ole enää valtio, sen perustuslaki on pelkkää yksityisoikeutta, eikä sen kansa luota isänvaltaiseen hallintoonsa. Minkäänlainen luonnonoikeudellinen teoria — tai edes niiden kantilainen radikalisaatio — ei kykene parantamaan tätä haavaa, sillä ne jättävät vapauden ja välttämättömyyden toistensa vastakohtiksi, eivätkä ne näe, että se ykseys, jonka valtio muodostaa, on jotain laadullisesti erilaista kuin pelkkä erillisten yksilöitten summa. Jotta kansan vapaus voisi toteutua sen lainsäädännössä, lakien on oltava kansan "siveellisen substanssin" ilmaisu.

On oltava perustuslaki — mutta Hegelille sen sisältö ei ole erityisen keskeinen ongelma. Olennaisempi on perustuslain *käsitteen* sisältö, tai merkitys — oikeudenmukaisuus. Oikeudenmukaisuuden voi saavuttaa, kun lait ovat kansan eetoksen mukaisia. Hegelin hahmottelema yhteiskunta on säätyihin jakautuva perustuslaillinen monarkia, mutta tämä ei tee siitä yksinkertaisesti sitä ikävää preussilaista virkamiesmonarkiaa, jonka perustajana Hegel usein luetaan: Hegel ei edellytä minkäänlaista etnistä, kielellistä tai uskonnollista homogeenisuutta, ja hänen mielestään valtion tulee antaa mahdollisimman paljon tilaa kansalaisyhteiskunnan (s.o. taloudellisen järjestelmän) toimia itsekseen. Syrjään jää vain kysymys siitä, kuinka heterogeeninen valtion perustana välttämättä oleva kansa voi näin asetetun oikeudenmukaisuuden yhtälössä lopulta olla.

Hengen ja kansalaisen työ

Vasta Jenassa 1800-luvun ensimmäisinä vuosina Hegel nostaa filosofian uskonnon tilalle inhimillisen, siis yhteiskunnallisen, elämän huipulle. Siitä valtaavan monimutkaisesta systeemistä, joka Jenassa alkaa syntyä, Kotkavirta nostaa esiin erityisesti kaksi aiheensa kannalta relevanttia teemaa. Ensinnäkin ykseyden periaate: hegelianismin ydin on ajatus siitä, että ykseyden on edellyttävä erillisyyttä ja eroa, ja että erillisyyden totuus on säilyttävän kumouksen (*Aufhebung*) myötä kehkeytynyt käsitetty ykseys. Tällainen ykseys ei ole muodollisen ymmärryksen tavoitettavissa, sillä se on aina enemmän kuin pelkkä osiensa summa tai jakojäännös (olennaisimmin se on ristiriidan ykseys), ja se on varsinaisesti filosofisen

käsittämisen keino ja kohde. Edelleen, ykseyden periaatteeseen liittyy vaatimus siitä, että tieteiden järjestelmän kokonaisuudessaan on itsekin oltava yksi, täydellinen, absoluuttinen järjestelmä. Ja juuri tällainen ykseys on myös valtio (ja uskonto) kansalaistensa elämän sijana.

Toiseksi Kotkavirta korostaa Hegelin ajattelussa siirtymää **Spinozan** ja Schellingin inspiroimasta substanssimetafysiikasta kohti subjektiivisuuden metafysiikkaa. Kreikkalaisen unelman perustuksille hahmoteltu tunne ykseydestä ei vielä kykene hänen mukaansa selittämään vapauden todellistumista ihmisten elämässä — sillä modernisuudessa vapauden on oltava myös ja olennaisesti tietoinen, järjen idea. "Vasta [subjektiivisuuden käsitteen] avulla Hegel kykenee esittämään modernin yhteiskunnan tärkeimmät instituutiot tietoisuuden ja itsetietoisuuden muotojen kehityksenä, siis vapauden läsnäolona", Kotkavirta tiivistää yhteenvedossaan.

Vasta esiteltynään perinpohjaisesti sen historiallisen, käytännöllisen ja filosofisen kentän, jolla Hegel toimii, Kotkavirta antaa vihdoinkin itselleen luvan puhua tärkeimmästä aiheestaan, työstä modernin subjektin itsekonstituution välineenä: ja juuri työn dialektiikka kykenee näyttämään, miten ihmisen vapaus sijaitsee yhteiskunnassa.

Tarve, jonka perustalta työ nousee, ei Hegelillä ole koskaan pelkkää puutetta, joka tyydyttyisi kun objekti saadaan haltuun. Päinvastoin tarve on niin sanoaksemme positiivista energiaa, ja sen liikkeelle saattama haltuunoton prosessi muuttaa sekä substanssia että subjektia (oikestaan vasta se *luo* sekä subjektin että substanssin, aina jännitteisen suhteen, jossa nämä määrittyvät toisiinsa nähdessä yhä uudelleen). Muutuksessaan objektin omaisuudekseen subjekti työstää objektia, ja kun se samalla lykkää haluaan, se työstää itseään. Tämä kaksinkertainen prosessi toistuu muuntuen kerran toisensa jälkeen: omaisuus, työkalu, kieli ja lapsi ovat kaikki tuloksia prosessista jossa subjekti työstää maailmaa tarpeittensa tyydytyksen välineiksi; muodollinen kasvatus, työnjako ja sen mekanisoituminen sekä talouden ja lain abstrakti sfääri ovat tuloksia samasta prosessista sikäli kun se objektivoitessaan subjektin työn objektivoi myös tämän itsensä.

Moderni subjekti kehkeytyy tässä varsin yksityiskohtaisessa kansalaisyhteiskunnan deduktiossa. Hegel ei väitä, että tämä subjekti olisi erityisen onnellinen ja hyveellinen eikä, että se pystyisi välttämään vieraantumisen riskin: paljon olennaisempaa on, että se on olemukseltaan vapaa ja autonominen. Kansalaisyhteiskunta on modernin subjektin sija: samalla lailla kuin yksilö ei ole kehittelyn lähtökohta vaan tulos suhteista mitä moninaisimpiin töihin ja instituutioihin, niin hänen vapautensa ei ole riippumattomuutta ympäröivästä maailmasta vaan todellistumista tässä maailmassa. Voi sanoa, että on kyse subjektiivis- ja vapautumisprosesseista eikä vain vapaan subjektin asetuksesta.

Yksilö on ensisijaisesti kansalaisyhteiskunnan jäsen (*bourgeois*). Mutta olennaisemmin hän on myös valtion kansalainen (*citoyen*): Hegelin mallissa tämän kansalaisen roolin tiedostaminen ja toteuttaminen kuuluu lähinnä varsin platonilaisesti määritellylle johtavalle luokalle, ja suurin osa ihmisistä elää mieluummin vain tarpeiden järjestelmässä. Kansalaisyhteiskunnan tulee olla mahdollisimman vapaa ja

laaja, mutta valtion tulee kuitenkin ohjailta ja ajoittain rajoittaa sitä, sillä kansalaisyhteiskunta sinänsä ei tiedosta eikä toteuta vapauden käsitettä vaan se jää lähinnä talousjärjestelmäksi.

Toimetonten muukalaisten absoluuttiset tarpeet

Jotakuinkin tällaiseen kuvaukseen modernista subjektista Kotkavirta siis johtaa tutkimuksensa. Hän tekee työtään tarkkaan ja Hegelin monimutkaisuutta kunnioittaen, lankeamatta pelkistykseen joita hegelianismista on yllin kyllin tarjolla. Yllä aivan liian lyhyesti hahmoteltu ajatus kansalaisyhteiskunnan jäsenestä ei Kotkavirran mukaan palaudu Hegelin kuuluisimpaan yhteiskuntafilosofiseen teokseen, *Oikeusfilosofiaan*: vielä *Realphilosophie* (1805/06) muotoilee käytännöllisen filosofian subjektin näkökulmasta siinä missä *Oikeusfilosofia* on jo hengen objektiviteetin käsitteen laskostamista auki.

Mutta miten on tämän kehittelyn ajankohtaisuuden laita? Kotkavirta ei nimeä vihollistaan, ja siksi jää epäselväksi, onko Hegelin kuvaus modernista subjektista ajankohtainen suhteessa Hegelistä julkisuudessa usein esitettyihin karkeisiin pelkistykseen, vai suhteessa aikamme julkiseen itseymmärrykseen ylipäänsä. Sankari sen sijaan on selvä: se on moderni työssään konstituoituva ja itseään työkseen konstituiva subjekti, kansalaisyhteiskunnan vain yhteisössään vapautensa löytävä jäsen.

Ja juuri tällä kohdalla olen aivan yksinkertaisesti eri mieltä Kotkavirran kanssa. Ei tämä moderni subjekti ja kansalaisyhteiskunta vahvuuksineen ja ongelmineen ole meidän ajallemme epäselvä: päinvastoin, koko aikamme ideologinen kenttä oikealta vasemmalle kokoontuu aivan suoraan sen ympärille. Hegel / Kotkavirta kuvaa kyllä sen, miten julkinen keskustelu edelleen suhtautuu työhön, ihmisen tehtävään maailmassa — kaikissa ideologioissa ja ideologioita tarkemmin — ja silti epäilen, onko tällainen selittäminen muuta kuin vallitsevan ideologian oletusten luettelemista. Miten on sen kyseenalaistamisen laita? Tämä samainen ajatus maailmaa kaltaiseen muokkaavasta ja maailman kaltaiseksi itseään muokkaavasta subjektista on myös, ja yhtä olennaisesti, aikamme perinteisimpien ongelmien — kaikkien totalitarismien, kolonialisatioiden ja indoktrinaatioiden — perusta. Eikä tämä väite jää empiiriseksi hymistelyksi, vaan sillä on täsmälliset, käsitteelliset seurauksensa. Se määrätty objekti, jota moderni subjekti ottaa haltuunsa ja se singulaarisuus, joksi hän kokoontuu, jakaantuvat ja muuttuvat monimielisiksi hetkellä jolloin määräytyneisyys ja singulaarisuus ajatellaan vahvemmin kuin subjektin intention heijastuksina.

Minä ajattelisin sen sijaan, että aikamme "absoluuttinen tarve", se todellisuus joka vielä odottaa käsitteellistämistään, on päinvastoin Hegelin määrittämän modernin subjektin perustavalaatuinen haaksirikko. Meidän kansalliset ja ylikansalliset ideologiamme yrittävät vielä epätoivoisesti pelastaa maailmaa tasapainoisen talouden ja tuottavan työn käsitteillä, mutta tuo ele on muuttumassa heiveröiseksi ja nostalgiseksi maailmassa, jonka talous on *olennaisesti* hillitöntä tuhlausta ja jonka ihmiset elävät *olennaisesti* toimetonten yhteisössä. Me olemme liian rahvasta ja

liian ylhäisöä mahtuaksemme enää jäännöksettä hegeliläisen työtä tekevän ja työssä syntyvän kansalaisen kaavaan; meidän maailmamme on liian *likainen* että se kirkastuisi näin puhtailla käsitteillä.

Edelleen, yhteisön avaaminen työhön ja talouteen palautumattomin termein on mahdollista aloittaa aivan samojen tekstien kautta kuin mitä Kotkavirta on lukenut: tätäkin työtä tehdään jo, eikä vain Ranskassa **Georges Bataillen** jalanjäljissä. Etenkin niin sanotuissa teologisissa nuoruudenkirjoituksissaan Hegel asettaa kysymyksen siitä, miten yhteisö kokoontuu uhrin ja representaation ympärille tavalla, joka lähes samastuu **Martin Heideggerin** pohdintoihin *poliksen* alkuperästä — ja avaa sekin mahdollisuuden hyvin laajaan ja syvälliseen modernisuuden kritiikkiin. “Sydämen uskonnossa” ei ole kyse vain kansan valistamisesta myyttien kautta, vaan paljon olennaisemmin siitä, miten oikeudenmukainen valtio edellyttää representaationsa (sen luomisen, muistelemisen, toistettavuuden, sisäistämisen ja koko täällä kehkeytyvän autenttisuuden ja ontouden “dialektiikan”) jonakin, mikä tekee ihmisistä kansan, aina viime kädessä välttämättä homogeenisen substanssin. Vaatimus oikeudenmukaisuudesta heterogeenisessä maailmassa paljastuu täällä mahdottomaksi, valtion hajoittavaksi kysymättömäksi kysymykseksi.

Kysymykset työn, kielen, ihmissielun ja kansalaisyhteiskunnan kritiikeistä näkökulmasta, jossa subjekti pikemminkin hajoitetaan kuin rakennetaan, kommunikoivat suoraan Kotkavirran modernin työtä tekevän subjektin ajatuksen kanssa. Mutta uskal-

taudun ehdottamaan vielä jotakin muutakin: väitän, että *meidän aikanamme* nimenomaan *valtion*, eikä vain kansalaisyhteiskunnan käsite vaatii uutta määrittämistä ja ajattelemista. Valtio ei ole nykyään erityisen populaari aihe — ja silti meidän ongelmamme (lähtien niin konkreettisista asioista kuin EU-ratkaisu ja entisen Jugoslavian ja Ruandan kaltaiset kriisit) nimenomaan eivät sovi ainokaisiin ja lopulta aina Hegeliltä perittyihin malleihimme, ja ne nimenomaan edellyttävät meidän todellisuutemme vaatiman valtion ajattelemista.

Hegel on yhä lukemisen arvoinen, sillä juuri hän onnistui määrittämään valtion oikeudenmukaisuuden todellistumisen paikkana tavalla, jota meidän on yhä vaikea kiistää: valtio on oikeudenmukainen, jos sen lait vastaavat sen kansan eetosta. Kuinka voisimme olla haluamatta oikeudenmukaista valtiota, ja kuinka voisimme ajatella oikeudenmukaisuuden olevan jotain muuta kuin soveltuvuutta kansalle? Mutta entä kun tiedämme yhtä lailla, että tuo valtio homogenisoi kansalaisensa kansaksi tavalla, jota emme enää hyväksy? Toisin kuin jälkiliberalistit ajattelevat, yhteisöt kokoontuvat myös tuskan, rakkauden ja myytäväksi kelpaamattomien speaktaakkeleiden varaan, ja toisin kuin jälkihegeliaanit ajattelevat, yhteisöjen heterogeenisuutta ei voi ratkaista loputtomiin klassisella identiteetin kaavalla.

Eivätkä nämäkään kysymykset ole missään mielessä ennenkuulumattomia: mutta eikö olisi aika, meidän aikamme, ottaa ne vihdoin vakavasti? ■

KIRJAT

HAASTETTA KERRAKSEEN

Pekka Himanen, *Bertrand Russellin haaste: Russellilainen uskontokritiikki esimerkkinä aikalaiskriittisestä filosofiasta*. Gaudeamus, Helsinki 1994. 235 s.

'Aikalaiskriittikki' ei ole yleisesti käytetty sana suomen kielessä. Tästä kielinee se, ettei koko yhdyssanaa ole *Nyky-suomen sanakirjassa*, eikä edes vast'ikään ilmestyneessä *Suomen kielen perussanakirjassa*. Joidenkin filosofipiirien keskusteluissa tämä hämäräperäinen sana on kuitenkin silloin tällöin vilahdellut. Eritoten silloin kun filosofit ovat itse-kriittisesti haikailleet olemassa olevan todellisuuden suhteen nykyistä herkkä-tuntoisemman ja 'populaarimman' filosofian ja tieteenharrastuksen perään. Tällöin esikuvana on mainittu muun muassa **Jean-Paul Sartre**, mutta toisinaan myös **Bertrand Russell**. Perusteellisia aikalaiskriittikin ja aikalaiskriittisen filosofian erittelyjä ja luonnostelmia ei kuitenkaan ole ollut ainakaan suomen kielessä tarjolla.

Pekka Himanen väitöskirjaan *Bertrand Russellin haaste* tarttuukin odottavaisin mielin: kerralla kokonainen kirja aikalaiskriittisestä filosofiasta, vieläpä itsensä Bertrand Russellin uskontokritiikin näkökulmasta tarkasteltuna. Ainakin Russellin kolmioisaiseen oma-elämäkertaan *Elämäni* (*The Autobiography of Bertrand Russell*, 1967-69) ihastunut odottaa vesi kielellä lisätietoja siitä, millaista aikalaiskriittistä filosofiaa tällä liki sata vuotta eläneellä (1872-1970) radikaalilla ja modernin logiikan suurmiehellä on tarjottavanaan.

Intellektuaalinen ja moraalinen uskontokritiikki

Ankaraa keskittymistä ja suurta sitkeyttä vaatineen *Principia Mathematican* kirjoittamisen (1910-13) jälkeen, ensimmäisen maailmansodan kynnyksellä, Russellissa heräsi halu osallistua aiempaa aktiivisemmin yhteiskunnalliseen elämään. Hän ei kuitenkaan ryhtynyt ammattipoliitikoksi, vaan päätti kaikesta huolimatta pysytellä filosofian parissa: "Russell valitsi lopulta filosofian elämäntehtäväkseen, mutta yhteiskunnallisen vastuullisuuden korostaminen teki hänestä filosofin osallistuvassa, aikalaiskriittisessä merkityksessä" (s. 129). Russell ei enää koskaan tuottanut

Principian veroisia neroneimauksia, mutta ehkä juuri tästä syystä hän kirjoitti kirjan vuodessa vauhdilla seniliteettinsä myöhäisimpään iltaan asti.

Bertrand Russellin haaste osoittaa kiistatta, että Himanen tuntee hyvin Russellin laajan tuotannon ja taitaa sen käytön. Himanen ei väkisin yritä löytää Russellilta yhtä ja erillistä uskonnofilosofiaa. Sen sijaan hän tulkitsee Russellin uskontokriittisiä kirjoituksia "hänen muuta filosofiaansa vasten" (s. 16). Väitöskirjan eräs teesi onkin, "että Russellin uskontokritiikki voidaan rekonstruoida hänen muun filosofisen välineistönsä avulla" (s. 16). Tämän teesinä Himanen todentaa vaikeuksista. Jumalan olemassaolotodistuksia käsittelevässä osassa esimerkiksi ontologisen argumentin kritiikki käydään läpi hänen loogisten teorioidensa kautta. Tämän jo **Anselm Canterburyläisen** (n. 1033-1109) systemaattisesti muotoileman argumentin mukaanhan jumalan käsitteeseen, 'täydellinen olio', sisältyy välttämättä myös olemassa olo *in re* (todellisuudessa). Jumala ei voi olla vain idea *in intellectu* (mielessä), sillä Anselmin mukaan olio, joka on olemassa todellisuudessa, on täydellisempi kuin olio, joka on ainoastaan ideana mielessä. (esim. s. 50-51) Himanen erittelee taitavasti, miten muun muassa Russellin deskriptio-teoria ja eksistenssiä koskevat analyysit kyseenalaistavat paremman kerran Anselmi-paran argumentin — jos Anselmi oli sitä ylipäättään 'argumentiksi' 1900-lukulaisten loogikkojen ymmärtämässä mielessä tarkoittanutkaan. Eksistenssiä koskevien analyysien kohdalla Russellin uskontokritiikki onkin epäsuoraa, Himasen omaa tekoa: "Russell ei itse kehittele olemassaololauseiden analyysia suhteessa Jumalaan" (s. 61).

Tätä suorasukaisemmin Russellin uskontokritiikki nousee esille teleologisen argumentin kohdalla. Sen kiistoja herättänyt muotoilu *Lajien synnyyn* jälkeisessä Englannissa oli niin sanottu suunnitteluargumentti, jolla haluttiin osoittaa, että on oltava maailman kokonaisuudelle tarkoituksen antava Suunnitteleva olio (s. 74-75). Ockhamin periaatteeseen viitaten Russell osoittaa, että jumala on tarpeeton hypoteesi puhuttaessa evoluutiosta.

Bertrand Russellin haasteen jälkimmäisessä osassa Himanen erittelee Russellin moraalista uskontokritiikkiä. Tarkasteltavana ovat Russellin näkemykset uskonnon ja moraliin suhteesta, hyvästä ja hyödystä, seksistä ja sukupuolisuudesta, naisen asemasta, ehkäisystä, vapaudesta ja veljeydestä jne. Himanen

määrittelee Russellin *konstruktivistiksi*, kultaisen keskietien kulkijaksi äärimmäisyyksien välillä. Himasen tulkinnassa äärimmäisyyksiä edustavat arvojen absoluuttisuutta ja objektiivisuutta korostava *essentialismi* ja relativismin, nihilismin ja subjektivismin nimeen vannova *eksistentiaalisismi*. (s. 146-147) Russellin mallillisuudesta kertoo myös se, että hänen totuutta julistavaan ja järjen käyttöä rajoittavaan uskontoon suuntaamansa kritiikki jätti kuitenkin tilaa kristilliselle rakkaudelle ja armeliaisuudelle (s. 157).

Russellin yhteiskunnallisista malleista Himanen toteaa: "konservatismiin ja revolutionismiin sijasta ne ovat bernsteiniläisittäin revisionistisia ja tai reformistisia" (s. 155). Himanen ei eritele yksityiskohtaisesti näitä Russellin yhteiskunnallisia malleja, jolloin esimerkiksi yllättävä viitaus Russellin bernsteinilaisuuteen jää hämäräksi. Sen sijaan Himanen luokittelee hirmuisella tarmolla Russellin ajattelua erilaisiin ismeihin, joita mainitaan *Bertrand Russellin haasteessa* kymmeniä, ehkä jopa satoja. Himanen luottaakin vakaasti siihen, että asia on selvitetty ja selitetty, kun se on saatu luokitelluksi joksikin tietyn ismiksi: "näiden luokittelujen avulla on mahdollista luonnehtia *täsmällisesti* tutkimukselle tärkeitä käsitteitä, kuten 'rationalisti', 'irrationalisti', 'arationalisti', 'teisti', 'fideisti', 'pistikko', 'agnostikko', 'skeptikko' jne." (s. 163, kurs. ML)

Aikalaiskriittikki

Himanen toteaa: "Russellin uskontokritiikkiä ei voi ymmärtää *in abstracto*. Russellin uskontokritiikin luonteeseen kuuluu sen osallistuvuus ja soveltavuus. Tärkeä osa Russellin moraalista kritiikistä on esitetty suurelle yleisölle tarkoitetuissa artikkeleissa, esseissä, haastatteluissa, luennoissa jne. lehdissä, kirjoissa, radiossa ja televisiossa." (S. 128) Juuri tämänlaatuinen julkinen järjenkäyttö teki Russellista aikalaiskriitikon *par excellence*.

Kuitenkin Himasen piirtämä kuva Russellin uskontokritiikistä ja aikalaiskriittisyydestä jää juuri tässä suhteessa abstraktiksi. Himanen hallitsee kyllä sujuvasti Russellin teoksissaan esittämän "kirjallisen" uskontokritiikin sekä sen taustalla olevat teoriat ja teoreettiset kontekstit (mm. utilitarismi, liberalismi, rationalismi). Pelkistämien voi todeta, että mitä teoreettisempia ja "akateemisempia" asioita Himanen käsittelee sitä varmempi hänen otteensa on.

Sen sijaan Russellin elämän *toiminnallisten kontekstien* erittely jää heppoiseksi. Hajanaiset viittaukset Russellin henkilöhistoriaan (puritaaninen isoäiti, suvun poliittiset perinteet, avioliiton ulkopuoliset suhteet) tai brittiyhteiskunnan viktoriaanisuuteen eivät tätä puutetta pysty paikkaamaan.

Himanen ei myöskään pohdi, minkälaisia *vaikutuksia* Russell odotti ja toivoi aikalaiskritiikillään olevan ja millaisia sen tosiasialliset vaikutukset olivat? Minkälaisia vaikuttamisen strategioita Russell käytti? Miten hän hahmotti ja rakensi suhdettaan akateemisten piirien ulkopuolisiin ihmisiin ja ihmisryhmiin? Väitöskirjan motto on Russellin raamatullinen elämänohje ”Älä seuraa joukkoa pahuuteen”. Halusiko hän johtaa joukkoja hyvyyteen vai pysyä niistä erossa? Miten hän hahmotti suhteensa tähän joukkoon? Mistä joukosta tarkkaan ottaen oli kyse vai oliko kyse ainoastaan epämääräisestä iskulauseesta, jonka konkreettinen sisältö jäi hämäräksi?

Russellin toiminnallisten kontekstien kunnollinen huomioon ottaminen olisi-kin edellyttänyt 1800-luvun lopun ja 1900-luvun brittiyhteiskuntaa kuvaavien aineistojen systemaattista käyttöä. Russellin elämän aikana käytiin kaksi maailmansotaa, natsismi ja fasismi nousivat ja tuhoutuivat, Britannia maailmanvaltana romahti, Yhdysvallat ja Neuvostoliitto kohosivat suurvalloiksi, asevarustelu sai globaalit mittasuhteet ydinaseiden myötä, brittiyhteiskunta modernisoitui ja maallistui, yhteiskuntaluokkien suhteet muuttuivat, ’viktoriaaninen’ arvomaailma rapautui, uusia yhteiskunnallisia voimia ja liikkeitä syntyi jne. *Bertrand Russellin haasteissa* tällaisia tapahtumia ei edes ohimennen mainita, vaikka juuri ne muodostivat Russellin aikalaiskritiikin *konkreettisen sisällön*.

Himanen ei esimerkiksi noteeraa Russellin ensimmäisen maailmansodan aikaista aikalaiskriittisestä toimintaa *Asevelvollisuuden vastustamisyhdistyksessä*, vaikka Russellin sodanvastaiset pamfletit (ks. esim. *Elämäni* II, 108-110) — joissa hän moitti maanmiehiään tekopyydestä ja kieltäytyi tuomitsemasta Saksaa — aiheuttivat kansainvälisen kohun ja veivät hänet vankilaan. Toisin kuin Himanen väitöskirjassaan, itse Russell käyttä *Elämässään* lukuisia sivuja jo yksin pasifistisen aikalaiskritiikkinsä tosiasiallisten vaikuttimien — myös uskontoon liittyvien — selvittämiseen. Esimerkiksi seuraava lainaus kirjeestä Asevelvollisuuden vastustamisyhdistyksen aktivistille neiti Rinderille osoittaa, kuinka Russell edellytti aikalaiskriittiseltä filosofialta abstraktin sanahelinän sijasta konkreettisuutta:

”Eikö ole outoa, että ihmiset samaan hengenvetoon ylistävät *Vapaan miehen uskontoa* [*The Free Man's Worship*] ja pitävät virheellisenä minun näkemystäni sodasta? *Vapaan miehen uskonto* ilmaisee vain pasifistista katsomustani siinä vaiheessa kun se oli minulle uusi. Monet ihmiset pitä-

vät kauniiden tunteiden retorista ilmaisuista, mutta suuttuvat nähdesään ihmisten suorittavan tekoja, joiden täytyy liittyä tunteisiin, jos ne ovat aitoja. Kuinka voisi kukaan, joka hyväksyy *Vapaan miehen uskonnon*, odottaa minun yhtyvän tavanomaiseen omahyväiseen saksalaisten tuomitsemiseen?” (*Elämäni* II, 122-123)

Toiminnallista kontekstia koskevien kysymysten laiminlyömistä ei voi kuitenkaan pitää pelkästään Russellin aikalaiskritiikin ymmärtämistä koskevana metodologisena valintana, semmin-kin kun *Bertrand Russellin haaste* pyrkii nimensä mukaisesti myös tarjoamaan spesifistä akateemisesta Russell-tutkimuksesta irrottautuvan *mallin* aikalaiskriittiseksi filosofiaksi: ”filosofia ei ole pelkkää *sofiaa*, vaan siihen liittyy myös *filei*, rakastaminen — välittäminen myös ei-akateemisista ongelmista. Ontologia, epistemologia, kielenfilosofia, eettisiä ja yhteiskuntafilosofia kysymyksiä nousee myös akateemisen filosofian ulkopuolella. Niistäkin on välitettävä.” (s. 164)

Millaisia ongelmia ovat ei-akateemiset ongelmat? Ketkä niitä esittävät? Mistä ne kumpuavat? Miten ne eroavat akateemisista ongelmista? Millaisiin menetelmin niitä voidaan ratkoa? Ovatko ratkaisut vain aiempaa parempia ontologia tai epistemologia teorioita vai edellyttävätkö ne myös kouriintuntuvia käytännöllisiä muutoksia yhteiskunnallisessa elämässä? Jos edellyttävät, niin mikä filosofian ja filosofin rooli on näissä muutoksissa? Miten tämä vaikuttaa teorian ja käytännön, ’filosofian’ ja ’politiikan’ suhteeseen? Entä, millä tapaa rakastaminen ja välittäminen muuttavat filosofian luonnetta ja suhdetta sen ”ulkopuoliseen” todellisuuteen? Kenestä ja mistä filosofin tulisi välittää? Minkälaisin strategioin välittämistä ja rakastamista tulisi toteuttaa? jne.

Valitettavasti kysymys filosofian ja sen ”ulkopuolen” — yhteiskunnallisen ja historiallisen *praksiksen* — suhteesta sijaitsee *Bertrand Russellin haasteen* sokeassa pisteessä.

Mikko Lahtinen



USKONNOLLINEN USKO JA PISTISMI

Pekka Himasen väitöskirjan eräs keskeisimmistä johtoaiheista näyttää olevan uskonnollisen uskon justifioiminen pistismiksi nimetyn katsantokannan avulla. Hän pyrkii jättämään uskonnolle ”tilan” ja siten kumoamaan **Russellin** uskontokritiikin toteamalla melko alussa tutkimustaan: ”Myöhemmin tullaan näkemään, miten uskolle ’sisäisenä valona’ jää [...] tilaa Russellin uskontokritiikin jälkekin” (s. 32). Edelleen hän pitää **Ilkka Niiniluodon** uskonnollisen maailmankuvan määritelmää epätydyttävänä. Niiniluoto kun pitää maailmankuvaa uskonnollisena — ja tällöin tieteellisestä maailmankuvasta poikkeavana —, jos siinä vedotaan joko uskonnollisiin auktoriteetteihin tai henkilökohtaisiin uskonnollisiin kokemuksiin (s. 84). Himanen ilmoittaa voivansa kuvata tieteellisen maailmankatsomuksen kannalta kestävän uskonnollisen asenteen (s. 89).

Tämän asenteen, so. pistismin mukaan ”uskonnolliset uskomukset eivät ole proportionaalisia, eikä uskonnollista kokemusta, tunnetta, tahtoa jne. pidetä uskonnollisen uskon oikeutuksena. Uskonto kuuluu oikeutusdiskurssin (rationalismi ja irrationalismi) ulkopuolelle.” (S. 83.) Uskonnollisiin uskomuksiin ei ”voida soveltaa kognitiivisia kriteerejä” (s. 82). Tällaista uskonnollisuuden muotoa Himanen sanoo Russellin kannattaneen vuosina 1901-1914 (s. 93).

Himanen sanoo, että uskovan ja ei-uskovan ero ”näyttää olevan asenteessa”, jolloin ”uskova antaa kaikelle uskonnollisen merkityksen”. Himanen luonnehtii uskonnollista uskoa ”paradigmaattiseksi (elämäkäytäntöä ohjaavaksi), hyper-teettiseksi (enemmän kuin teesiksi) ja ateoreettiseksi (ei-teoreettiseksi)” (s. 95). Pistikon ”uskonnollisuuteen ei liity teologiaa, ja hänelle kirkkokin on tois-sijainen”; hän ”hyväksyy tieteellisen maailmankuvan” ja [h]änen uskonnollisuutensa on tapa nähdä maailmankuvan kuuluvat asiat eli tapa arvottaa ne, ’personal code of morals’ Russellin sanastossa” (s. 96).

Pistismin ongelma on nähdäkseni käsitteen epämääräisyydessä ja ortodoksyttömyydessä. Miten määriteltäisiin apistismi? Himanen sanoo apistikon myöntävän, ”että ateistisenkin elämänperustan valinta tapahtuu viime kädessä ilman oikeutusta” (s. 83). Tämä ei paljon sano. Jos uskovan ja ei-uskovan välinen ero on vain jossain epämääräisessä ”asenteessa”, ollaan lähellä truismia: uskova antaa kaikelle uskonnollisen merkityksen ja ei-uskova ei-uskonnollisen. Mitä on tällöin uskonnollisuus ja mitä ei-uskonnollisuus ei käy selville.

Himanen kuitenkin näyttää hyväksyvän Russellin ”pististisellä” kaudellaan esittämiä käsitteitä, joiden mukaan mystismia voitaisiin ”ylittää elämänasenteena, ei oppina maailmasta” (s. 94, lainaus on Russellin kirjoituksesta *Mysticism and Logic* vuodelta 1914) tai

“uskonto koostuu yhtymisestä universumin kanssa” (s. 93, lainaus Russellin kirjoituksesta *Prisons* vuodelta 1911). Jos nimenomaan tämä viimeinen lause hyväksytään keskustelun pohjaksi päästään jo vähän eteenpäin. Mitä tarkoittaa tällöin “universumi” ja mitä “yhtyminen”? Tavallisesti universonumilla, varsinkin jos siihen kielessä, jossa on artikkeleita, liitetään määräävä artikkeli, tarkoitetaan kaikkea, mitä on ollut, on ja tulee olemaan olemassa, so. kaiken muodostamaa kokonaisuutta. Jos nyt “uskonnon olemus” on “yhtyminen universumin kanssa” (s. 94), niin “yhtyminen” kaiketi voidaan ymmärtää kahdella tavalla, joko oppina yksilöllisestä kuoleman jälkeisestä elämästä osana universonumia, minkä Himanen epätieteellisenä hylkää, tai uskonnollisena kokemuksena, joka sekään ei kuitenkaan käy, kuten edellä nähtiin, uskonnollisen uskon oikeutukseksi. Mitä siis jää jäljelle?

Jäljelle jää Russellin nuoruuden aikaisen kirjoitelmien epämääräisiä lauselmia, joita sisältävää tekstikohtaa Himanen laajasti siteeraa, kuten “minän seinät työntyvät pala palalta kauemmaksi” tai tunteiden kaunokirjallisia kuvauksia, kuten “hartaus” luontoa kohtaan, “harmonisuus” luonnon “hengen” kanssa, “sfäärien musiikin” kuuleminen ja näiden kautta “Jumalan uuden ulottuvuuden” avautuminen, (s. 95, Russellin kirjoituksesta *Greek Exercises* vuodelta 1889) tai “[u]niversaalista jumaloinnista tulee ilo, universaalisesta rakkaudesta uusi halu, ja sitten sen universaalisen hyvän etsinnän syntyminen, joka on äärellisen luontomme tahto” (s. 157, Russellin kirjoituksesta *The Essence of Religion* vuodelta 1912).

Tämän tapaiset tunnot ovat varsin lähellä sellaisia kokemuksia, joita monet pitävät esteettisinä elämyksinä (ks. esim. Aarne Kinnunen, *Esteettisestä elämäyksestä*. Porvoo: WSOY, 1969). Estetiikan alaa Himanen ei kuitenkaan edes sivua, mikä on vahinko, sillä erityisesti juuri esteettistä elämystä koskevat pohdinnat olisivat voineet tuoda jotain valaistusta vaikkapa juuri siihen, mitä “yhtyminen universumin kanssa” kokemuksena voi tarkoittaa. **Aarne Kinnusen** kanta on se, että esteettinen elämys kuuluu samaan kategoriaan kuin mm. uskonnollinen elämys ja hän katsoo, että näillä elämyksillä “tuskin on osoitettavissa olevia emotionaalaisia eroja” (m.t., s. 108).

Pistismin esittelyssään Himanen yleensä — edellä mainittua Russellkohtaa lukuunottamatta — väistää kysymyksen jumaluudesta. Uskonnollisesta uskosta ei — eikä etenkään länsimaisten monoteististen (joskaan kristinuskon kohdalla kysymys monoteismista ei ole yksiselitteinen) uskontojen uskosta vastakohtana itämaisten uskonnollisten oppien usein epämääräiselle panteismille — kuitenkaan jää jäljelle mitään järjestälistä ydintä, jos tähän uskoon ei sisälly oletusta jumaluudesta, so. jos siinä ei ole mitään kognitiivista väittämää siitä. On kyllä myönnettävä, että maailmassa on paljon ihmisiä, jotka pitävät uskoaan uskonnollisena, vaikka siihen ei kuulu

oletusta Jumalasta tai jumalista. Tarkoitan erityisesti *buddhalaisuutta*. Sen luulisinkin tarjoavan runsaasti sellaista aineistoa, josta pistikko voisi olla kiinnostunut. Buddhalaisessa mietiskelyssä mietiskelevän subjektin esim. väitetään voivan päästä sellaiseen “ymmärrykseen”, että “kaikki mikä nousee, katoaa eikä itseä ole”. Tällöin on kysymys nirvanasta, joka on “sanoin kuvaamaton, äärettömän aavistuksenomainen, aluksi nopeasti ohikiitävä vilahdus, joka kuitenkin palaa uudelleen ja uudelleen kunnes se täysin pystytetään ihmisen olemisen keskipisteeksi ja se eletään toimintana” (John Snelling, *The Buddhist Handbook*. Century, London 1987, s. 65). Tämä on tietysti vain yksi lukemattomista nirvanan mahdollisista kuvauksista. Oleellinen kysymys on, onko tämän tai tämän tapaisen, pikemminkin immanentin kuin transkendentiaalisen uskomuksen — puhumattakaan buddhalaisuuden piirissä esiintyvistä ateistisista ja/tai agnostistisista uskomuksista — katsominen uskonnolliseksi uskoksi järkevää, sillä tällöin käsite “uskonnollisuus” saa niin laajan sisällön, että se menettää erottelukykynsä, mielekkyytensä.

Jukka Paastela



MIKSI FOUCAULT?

Martin Kusch, *Tiedon kentät ja kerrostumat — Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Suomentanut Heini Hakosalo. Pohjoinen, Oulu 1993. 207 s.

Michel Foucault'sta näyttää riittävän sanottavaa. Kun monet viime vuosien Foucault-kirjat ovat keskittyneen elämäkerralliseen näkökulmaan, **Martin Kuschin** kiinnostuksen kohteena ovat Foucault'n kirjoitukset. Sellaisenaan rajaus on jo virkistävä.

Otsikolleen uskollisena Kusch mieltii Foucault'n ajatusten pitävyyttä juuri tieteen tutkimuksen kentillä. Tämän

rajauksen myötä löytyvät niin Kuschin kirjan vahvuudet kuin sen herättämät ongelmalliset kysymyksetkin.

Tieteen diskurssit

Rajoittumalla tieteen tutkimukseen Kusch näyttää ainakin ensi silmäyksellä hyvin ortodoksiselta Foucault'n seuraajalta. Näinä diskurssianalyysin villin soveltamisen vuosina onkin hyvä tulla muistutetuksi siitä, että monet Foucault'n teesit liittyvät juuri keskusteluun tieteellisten diskurssien muutoksesta ja suhteista omaan aikaansa. Tämä on seikka, joka usein unohtuu, kun Foucault'n muotoiluun tartutaan diskurssien erittelyn ohjenuorana. Tämä on myös luullakseni yksi syy siihen, miksi Foucault'n diskursseja koskevien ajatusten soveltaminen arkipöydien puheyleisöihin usein kangertelee.

Kuschin kirjan alkuosan esitys *Tiedon arkeologian* (1969) suhteesta aikansa ranskalaiseen keskusteluun onkin tarpeellista luettavaa kenelle tahansa, joka suunnittelee tuon ‘metodin’ esityksen pohjalta ‘foucault’laista’ tutkimusohjelmaa. Luettuna Kuschin referoimassa ‘oikeassa’ kontekstissaan monet Foucault'n arvoituksellisemmistakin väitteistä alkavat näyttää järkeviltä.

Ajatuksilla ei tietenkään ole ‘oikeata’ yhteyttään, ja Foucault itse tuskin panisi omien ideoidensa villiäkään soveltamista pahakseen. Mutta siirryttäessä tieteellisistä diskursseista toisiin yhteyksiin on nimenomaan yritettävä soveltaa Foucault'n luokitteluja ja jäsennyksiä. Tällaista haastetta Kusch ei itselleen kirjassaan ota, hänen pyrkimyksensä on “osallistua Foucault-tulkintani kautta nykyiseen tieteenfilosofiseen ja tieteen sosiologiseen keskusteluun”. Tavallaan teos on siis Kuschin lausuma eräässä diskurssissa. Mutta missä?

Kääntämisen projekti

Tiedon kentät ja kerrostumat on kahden toisiinsa sulautumaan pyrkivän äänen kirja. Suurimman osan aikaa on läsnä Kuschin rekonstruoima Foucault, jonka puheille Kusch marssittaa joukon kommentaattoreita ja kriitikoita. Yhdessä Kusch ja Foucault torjuvat suurimman osan kritiikistä.

Lankeamatta sen kummempiin kliseisiin ranskalaisten ajattelijoiden ominaislaadusta voi aluksi sanoa, että ainakin suomalaisessa kulttuuriympäristössä Kuschin ymmärtävä rekonstruktio tekee Foucault'lle suuren palveluksen. Kusch tiivistää ja systematisoi Foucault'n kahden projektin — arkeologian ja genealogian — keskeiset ainekset suhteellisen helposti omaksuttavaan muotoon. Soveltuvin osin Tiedon kentät tarjoaakin hyvän kartoituksen Foucault'n tuotannosta. Sen pitävyyttä on hyvä lähteä koettelemaan alkutekstien ryteikköihin.

Mutta voi myös olettaa, että Foucault'n

epäsystemaattinen ja joskus ristiriitainenkin esitystapa ei ollut vain ranskalaista, vaan myös johdonmukaista ja tarkoituksellista. Tästä näkökulmasta Kuschin sinänsä arvokkaalla rekonstruktioilla on myös varjopuolensa.

Lukiessani Kuschin ja Foucault'n äänteen yhteensulautuman puhetta alkoi ainakin näet itseäni hiukan vaivata se, mitkä kaksi diskurssia kirjassa oikein sulautuvat — tai sulaututetaan — toisiinsa. Lukijan kannalta olisikin suotavaa, että kirjan erilaisten näkemysten kohtaamisessa olisi selvemmin näkyvillä se, millaiset ovat siinä kohtaavien tieteenfilosofien lähestymistapojen erot. Ja mikä on se kenttä, jolla käytävään keskusteluun Kusch haluaa Foucault-tulkinnallaan osallistua?

Vastaus on epäilemättä Kuschille itselleen ja muille tieteen tutkimuksen harrastajille selvä, mutta sen jättäminen implisiittiseksi heikentää teoksen yleisempää käyttökelpoisuutta. "Foucault-laisessa" kirjassa olisi voinut olla hiukan selkeämpi yritys kuvata sitä seuruetta, jolle Kusch yrittää Foucault'n hovikelpoisuutta ja arvoa todistaa.

Antamalla Foucault'lle vetoapua Kusch samalla rekonstruoi esiin oman Foucault'nsa. Vahinko ei ole siinä, että Kuschin Foucault ei vastaisi jotain 'alkuperäistä' tai 'todellista' Foucault'a. Vahinko on enemmänkin siinä, että Foucault'n ajattelun ristiriidat — niin ongelmalliset kuin hedelmällisetkin — jäävät kirjassa jalkoihin.

Kiinnostavin ja haastavin näistä ongelmista on nähdäkseni valta-analyysin suhde sen kohteisiin. Kysymys, johon Kuschinkin olisi suonut puuttuvan on muotoiltavissa esimerkiksi näin: jos valta on relationaalista ja sitä on joka puolella, ja jos vallan varjoissa elää rikas vastarinnan potentiaali, miksi tieteen pitäisi tuoda tuo vastarinta varjoista valoon, nähtäväksi ja analysoitavaksi.

Kovin kaukana ei ole jotenkin hyytävä analogia Foucault'n omiin tutkimusaiheisiin. Jos psykologia kesytti hulluuden oman tietensä kohteeksi 1800-luvulla, voi ainakin kysyä, mitä foucault'laiselta pohjalta ponnistava valta-analyysi loppujen lopuksi haluaa erilaisille vastarinnan muodoille tehdä. Tai mitä sen tuloksilla tehdään?

Olemuksettomuuden ytimessä

Foucault-tutkimukselle tavalliseen tapaan Kusch jakaa kirjansa kahteen itsenäiseen osaan, arkeologiaan ja genealologiaan, Foucault'n itse aikanaan ehdottamalla tavalla. Teos kannattaa kuitenkin lukea kokonaan ja kokonaisuutena. Sillä tavalla se herättää enemmän ajatuksia.

Yksi näitä kahta ohjelmaa yhdistävä piirre on sitoutuminen pitkälle menevään antiessentialismiin. Arkeologisissa tutkimuksissa tieteellisiä diskursseja määrittävät niiden kulloisetkin olosuhteet ja kontekstit, genealogiassa valtasuhteiden verkostoon sijoittuminen rakentaa ihmisen kulloisenkin identitee-

tin. Siinä missä diskursseja on tutkittava epäjatkuvuuden ja eriaikaisuuden kautta, voi valtanäkökulmasta ihmisen eri elämänjaksot nähdä eri yksilöinä.

Tältä kannalta voi ainakin kysyä, miten "foucault'lainen" Kusch sitten lopulta onkaan. On tietysti sinänsä älyllisesti haastavaa käydä läi Foucault'n argumentteja toisenlaisten filosofisten suuntausten käsittein. Ja kuten sanottu, jossain määrin tällainen 'kääntäminen' on varmaan myös arvokasta.

Mutta "foucault'laisittain" ajatellen tärkeää Foucault'ssa ei ehkä olekaan se, ovatko epistemologinen relativismi ja perspektivismi puolustettavissa olevia asenteita yleensä, loogisesti ja yleispätevästi. Kiinnostavampaa olisi se, miksi epistemologisen relativismin ja tiedon perspektiivisidonnaisuuden tematiikkaa pitäisi puolustaa juuri nyt, tällaisina aikoina. Siis miksi Foucault, miksi juuri nyt?

Kusch nostaa Foucault'ta esiin tiettyssä diskurssissa, jolla on — sikäli kuin Foucault oli oikeassa — tietyt esiintymisen ehtonsa. Pitäytymiseen tieteen teorian piirissä saattaa liittyä myös se, että Kuschilta ei juuri liikene ymmärrystä sellaiselle Foucault-kriitikille, jossa perätään diskurssien ja vallan muotojen analyysin normatiivista perustaa.

Kuschille riittääkin Foucault'n muotoilema tieteilijän "vaatimaton" tehtävä: "heidän tulee osoittaa, ettei meidän tarvitse olla sitä mitä me olemme nyt, eli että on 'mahdollista lakata olemasta, tekemästä tai ajattelemasta sitä mitä me olemme, teemme ja ajattelemme'" (181). Kusch itse osoittaa esimerkiksi sen, että epistemologinen relativismi ei ole ristiriidassa itsensä kanssa.

Niin tarpeellista kuin olevien vallan muotojen ja diskurssien rajojen ylittäminen onkin sellaisenaan, ylittäminen tapahtuu aina johonkin, halusipa sitä itse tai ei. Juuri tältä kannalta Foucault'n "vaatimaton" tieteilijän rooli on ajankohtainen kysymys. Niin ymmärrettävää kuin siihen ihastuminen tällaisena merkityksen muutosten aikana onkin, kannattaa ehkä joskus kokeilla myös ajatusta, että se on filosofille, yhteiskuntatieteilijälle tai humanistille nyt rooleista helpoin ja kannattavin.

Ehkä osin juuri siksi juuri Foucault, ja juuri tänään. Kuschinkin kirjan luettuaan jääkin arvelemaan että nykyisen Foucault-buumin analyysi foucault'laisella asenteella voisi paljastaa tämän ranskalaisen älykön todellisen ironian. Sitä kirjaa — ja Foucault'n omien kirjoitusten suomenkielistä kokoelmaa — odotellessa on Kusch ajatuksia herättävää ajankulua.

Risto Kunelius

n & n

HABERMAS — VIELÄ KERRAN

Jürgen Habermas, *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1989.* (Toinen, laajennettu painos.) Valikoinut ja suomentanut Jussi Kotkavirta. Gaudeamus, Helsinki 1994.

Filosofi-sosiologi **Jürgen Habermas** on tullut Suomessakin tunnetuksi monella tapaa. Toisaalta hänet tunnetaan systemaattisena käsitteenpyörittäjänä ja tehokkaana analyysikehysten rakentelijana, toisaalta tiukkana polemikkona ja teoreettisena oppositona. Parhaiten hänet tunnetaan modernin projektin puolestapuhujana ja täten "post-modernien" teorioiden ja näkökulmien vastustajana. Tämä on ollut omiaan asettamaan Habermasin puolesta-vaataan-asetelmaan. Kuten kaikki yksinkertaiset vastakkainasettelut tämäkin hälvenee kun asioihin tarttuu kunnolla ja tutustuu kirjoittajan argumentteihin. Siinä ehkäpä syy, miksi Habermasia kannattaa vielä lukea.

Käännösvalikoima *Järki ja kommunikaatio* on ollut suomalaisen Habermas-reseption tärkein muokkaaja. Arvosteltavana oleva kirjahan on toinen, laajennettu painos. Ensimmäinen painos ilmestyi kun Habermasin reseptio oli vielä tuore asia Suomessa (1987). Toinen painos koostuu aiemmin julkaistun materiaalin ohella kääntäjän jälkisanoina ja yhdestä uudesta artikkelikäännöksestä. Kirjan yleisluonne on hieman hajanainen, vaikka kirjaan on koottu Habermasin 1980-luvun tuotannon kärjekkäimpiä ja poleemisimpia tekstejä. Kirjan antama kuva Habermasista on kuin jäävuoren huippu Habermasin laajasta argumenttimassasta; systemaattisemman Habermasin voi löytää lukemalla jonkin hänen kokonaisuudeksi tarkoitetuista kirjoista.

Kirja koostuu yhdestä Habermasin haastattelusta, kuudesta artikkelista sekä kääntäjän jälkisanoina. Avausluvuksi on valittu haastattelu 1980-luvun alusta. Kääntäjän mukaan sen tulisi toimia jonkinlaisena johdantona kirjan tematiikkaan. Haastattelu koostuu kahdesta jaksosta, joista ensimmäisessä kosketellaan Habermasin filosofisia ja sosiologisia vaikutteita ja teoreettis-poleemisia kantoja laajoin kaarrosin. Kysymykset ovat tässä jaksossa kiinnostavia ja vastaukset yleensä erinomaisia. Näistä seikoista huolimatta tätä osiota ei voi pitää toimivana johdantona, sillä se vaatii lukijalta yhtä lailla esittetoja Habermasin teorian yleispiirteistä kuin muutkin käännösvalikoiman artikkelit. Haastattelu toisessa osassa kysellään Habermasin poliittisten kannanottojen ja puolenvalinnan perään. Olen havaitsevinani haastattelussa tiettyä torjuvuutta ja väkinäisyyttä kysymysten edessä. Ehkä kysymys on vain vastaamisväsymyksestä, mutta ehkä myös varovaisuudesta ja halusta välttää liiallisen suoraa

kannonottoja. Osa poliittisista kysymyksistä on myös nyttemmin vanhentuneita. Kaikkienensa avausaastattelu on huomattavan fragmentaarinen ja jos se käy johdannoksi johonkin Habermasin ajattelussa, niin nimenomaan Habermasin teoreettiseen monimutkaisuuteen ja eklektisyyteen.

Käännösvalikoiman ensimmäinen Habermasin kirjoittama artikkeli käsittelee filosofian, arkiajattelun ja tieteiden suhdetta. Lähtökohtana on se havainto, että filosofian rooli tieteiden ”paikanosoittajana” on 1900-luvun filosofisessa itsekritiikissä hajoitettu: filosofialle ei enää anneta episteemistä ensisijaisuutta. Kuitenkaan tämä ei vielä merkitse sitä, että filosofian tulisi hävittää itsensä tai todeta olevansa vain jäännös menneeltä aikakaudelta. Habermas puolustaa filosofian tehtävää ”paikanvaraajana” ja yleisenä tulkitsijana. Teoreettisen ohjelmajulistuksen tasolla tämä tarkoittaa transsendentaalisesta analyysitasosta luopumista ja siirtymistä rekonstruktioihin. Esimerkiksi subjektin rekonstruktiossa tarkastellaan yleisiä kompetensseja tai kulttuuristen tietovarastojen universaaleja pragmaattisia piirteitä. Näin toimiessaan filosofia toimii ”paikanvaraajana empiirisille teorioille, joilla on vahvoja universalistisia pyrkimyksiä” (s. 62). Samalla filosofia toteuttaa tehtävistään tärkeintä: ”filosofia pitää kiinni rationaliteetin vartijan roolista” (66). Paikanvaraajan roolissa filosofia ei pyri korvaamaan tai määräämään sen enempää empiirisiä tieteitä kuin arkikäytäntöjäkään. Se, joka kaipaa filosofialta voimakkaampia kannanottoja, pettyy Habermasin muodolliseen ja yleisluontoiseen filosofointiin.

Tämä koskee varsinkin *diskurssietikkaa* käsittelevää artikkelia. Diskurssietikan tarkastelu on Habermasilla ennen kaikkea eettisen diskurssin käytäntöjen tarkastelua. Toisin sanoen teorian ei ole tarkoituksaan ottaa kantaa niihin sisältöihin, joita eettisissä keskusteluissa voidaan nostaa tai nostetaan esille. Habermas toteaa, että ”oikeuden ja moraalien perusnormit eivät kuulu moraaliteorian pätevyysalueeseen. Ne ovat sisältöjä, jotka vaativat perustelua praktisissa diskursseissa” (s. 137). Mitä sitten jää filosofille etiikan tarkastelussa? Jokainen praktinen diskurssi nojaa tiettyihin perussääntöihin, jotka ovat yhtäläisiä kaikille praktisen diskurssin tilanteille. Juuri näitä luonteeltaan formaalisia perussääntöjä on Habermasin määrää tutkia. Artikkelin koostuu pääasiassa polemisista huomautuksista ja lyhyehköistä teesinomaisista kehittelystä. Habermasin artikkeliksi se vaikuttaa huomattavan luonnosmaiselta ja hiontamattomalta.

Habermasin tyyliin kuuluu olennaisesti rakentava kritiikki — tai kuten kääntäjä **Jussi Kotkavirta** toteaa ”pelastava kritiikki”. Habermas polemisoi harvoin muita teoreetikkoja vastaan sillä tarkoituksella, että nämä olisivat esittäneet täysin paikkaansa pitämättömän kannan. Yleensä tarkoitetaan osoittaa, että teoreetikot ovat oivaltaneet

oikeita asioita, mutta yksipuolisesti tai oivaltamatta asioiden yhteyksiä. Monet Habermasin kirjoitukset ovat huikaita yrityksiä teoreettisiin synteeseihin, joissa heterogeenisestä teoreettisesta aineksestä muokataan synteesiä. Varsinainen mestariesimerkki tällaisesta tarkastelusta on kokoelman artikkeli *Kommunikatiivisen toiminnan käsitteen tarkastelua*. Artikkelin koostuu lähinnä suorista lainauksista Habermasin tärkeimmästä kirjasta *Theorie des kommunikativen Handelns* — ja sellaisena se puolustaa paikkaansa tässäkin käännös-kokelmassa. Artikkelin huolellista tutkimista voi vilpittömimmin suositella kaikille, jotka haluavat perehtyä Habermasin yhteiskunta- ja sosiaalteoreetikkoa. Artikkelissa niputetaan joukko sosiologisia toimintateorioita, spesifioidaan keskeisiä toimintaa koskevia käsitteitä ja rakennetaan käsitteellisesti taloudellinen toiminnan tyyppien kategorisointi. Valitettavasti taitaa vain olla niin, että kirjoitusta on vaikea tai lähes mahdoton lähestyä tuntematta mainitun teoksen muuta tematiikkaa. Lisäksi argumentaation tiheys ja kääntäjän ilmeiset vaikeudet tekevät tekstin vaikeasti omaksuttavaksi.

Toinen yhteiskuntateoreettisesti relevantti teksti kokouksesta on kirjoitus *Uusi yleiskatsauksettomuus*. 1980-luvun puolivälissä tuotetun puheenvuoron kolme toisiinsa liittyvää aihetta ovat utopioiden ehtyminen, hyvinvointivaltion (sosiaalivaltion) kriisi sekä uuskonservatismi. Nämä teemat liitetään Habermasin yllä mainitun pääteoksen loppupuolen kehittelyihin ”systeemin” (talouden ja hallinnon) ”elämismailmaa” (julkisuuden ja yksityisyyden) kolonisoivista vaikutuksista. Kirjoittamisen ajankohtana artikkelin aiheet takasivat varman menestyksen, mutta kymmenen vuotta myöhemmin tematiikka on jo tullut osaksi yhteiskuntatieteilijöiden arkipäivää, vaikei olekaan menettänytäkään ajankohtaisuuttaan tai terävyyttään.

Jälkisanoinaan Kotkavirta nostaa kirjan artikkeleista erityisasemaan kirjoituksen, jossa käsitellään **Theodor Adornon** ja **Max Horkheimerin** teosta *Dialektik der Aufklärung*. Habermasin suhde **Frankfurtin koulukunnan** kahteen voimahahmoon — varsinkin Adornoon — on jotakin muuta kuin rakentavan kritiikin periaatteen mukainen. Habermas on moneen kertaan julistettu frankfurtilaisten työn jatkajaksi. Voidaan odottaa, että suhtautuminen näihin filosofeihin olisi erityislaatuinen. Kotkavirta esittääkin arvokkaita ja asiantuntevia näkökohtia jälkisanoina tämän seikan puolesta. Sekä filosofian kriittinen tehtävä että **Kantin**, **Hegelin** sekä **Marxin** keskeinen asema filosofisina peruslähtökohtina ”periytyvät” varhaisempien kriittisten teoreetikojen kautta. Mutta olisi mielestäni rajoitettava nähdä Habermas vain Frankfurtin koulukunnan jatkajana. Tällainen näkökulma tyypistää Habermasin moninaisen ja monimutkaisten teoreettisten lähtökohtien ymmärtämistä, vaikka

saattaa toki helpottaa ensitutustumista. Pikemminkin Habermasiin kannattaa suhtautua teoreetikkona, joka ei oikeastaan sovi mihinkään ennalta määritellyyn kategoriaan ja joka on taustoiltaan eklektinen — tai jos niin sallitaan sanoa — moniääninen.

Käännösvalikoiman toiseen laitokseen sisältyy myös kokonaan uutta materiaalia. Ensinnäkin siihen on sisällytetty **Heideggeria** käsittelevä kirjoitus uutena käännöksenä. Heidegger on toisaalta Habermasille arkkivihollinen **Nietzschen** ja ranskalaisten postmodernistien tavoin. Artikkelin on kirjoitettu johdannoksi Heideggerin natsiyhteyksiä käsittelevään kirjaan. Se oli vahva puoltolause muutaman vuoden takaisessa debatissa, jossa eipäs-juupas-menettelällä kiisteltiin oliko Heidegger natsi. Mutta kirjoituksella on toki muitakin päämääriä kuin tämän asian toteaminen. Se tarkastelee ensin näkin Heideggerin vaikutushistoriaa saksalaiseen filosofiseen keskusteluun. Toiseksi seuraa osuus, jossa vastakohdat lieventyvät ja jossa Habermas tyyliin uskollisesti löytää kritiikkinsä kautta Heideggerista jotakin pelastettavaakin. Heideggerin ansiona nähdään avaukset tietoisuusfilosofisen hankkeen ylittämiseksi. Tämä on tema, jonka kanssa myös Habermas on kuumeisesti työskennellyt. Joka tapauksessa teksti on painokasta vöyrytystä sen näkökohdan puolesta, että Heidegger oli niin poliittisesti kuin filosofisesti natsi, ja että sodan jälkeistä suunnan muutosta ei kannata pitää olennaisena.

Toinen poikkeama käännösvalikoiman ensimmäiseen painokseen nähden on kääntäjän jälkisanat. Niiden lisääminen on selvästi kohentanut teoksen yhtenäisyyttä. Kirjan ainoa yhdistävä tekijähän on Jürgen Habermas — toisin sanoen temaattisesti ja rakenteellisesti kirja ei tarjoa selkeää kokonaisuutta vaan joukon kirjoittajansa tärkeimpiä 1980-luvun kirjoituksia. Kotkavirran kirjoitus ei pyri kutomaan kirjan teemoja yhteen, mutta se tarkentaa asiantuntevasti joitakin Habermasin ajattelun filosofiseen perusorientaatioon liittyviä seikkoja. Kirjoituksessa yhdistetään Habermas Frankfurtin koulukuntaan, tarkastellaan Habermasin kiinnittymistä modernin projektiin sekä vielä kommentoidaan Heidegger-kirjoitusta. Nämä kehittelyt sitovat kirjan tietyt aiheet varsin oivaltavasti suomalaisen filosofisen keskustelun kontekstiin.

Kokoukseen valitut tekstit ovat kaikki keskeisiä Habermasin tuotannossa. Teos ei kuitenkaan anna kokonaisvaltaista kuvaa Habermasin tuotannosta tai edes sen keskeisimmistä teorioista. Kiinnostuneen lukijan ei kannata jättää Habermas-harrastusta kuitenkaan tähän. Habermas on teoreetikko, johon temaattisesti laajan tuotantonsa vuoksi on perusteltua tutustua kommenttikirjallisuuden kautta — sitä Kotkavirta onkin koennut hyvän listan kirjallisuusluetteloon. Turhaantuneen, mutta Habermasista yhä kiinnostuneen lukijan kannattaa ehkä kokeilla vielä kerran jollakin muulla teoksella.

Valitettavaa kyllä käännöstyö ei ole lainkaan ongelmaton. Kotkavirran käännösstrategiana on ollut jonkinlainen "uusasiällisuus" toisin sanoen se, että ilmaisut, käännökset, vertaukset ja kielikuvat käännetään jokseenkin sellaisenaan. Tulos on paikoin liikaa "saksa suomaksi". Teksti ei läheskään aina ole sujuvaa, lauserakenteet jäävät oudoiksi ja vertauskuvat ontuvat. Käännös olisi vaatinut enemmän tyyllistä hiomista ja paikoin sopivan väkivallan tekemistä Habermasin kielenkäytölle. Käsitteellisessä puolessa kääntäjä toki on ollut tarkka ja asiantunteva, mutta ajatusrakenteet jäävät paikoittain liian sotkuisiksi ja epämääräisiksi. Eri asia sitten on, saako Habermasista selkokielistä käännöstä.

Pekka Kaunismaa

n & n

IIRO VIINANEN LIMASSA

Teivo Teivainen, *Valtioiden kurinalaistaminen globalisoituvassa maailmassa: Perun hallituksen ja IMF:n talouspoliittinen konflikti*. Rauhantutkimus tänään No. XIV. Suomen rauhantutkimusyhdistys, Tampere 1994. 141 s.

Kun ihminen ja filosofi on kunnan kansalainen, hän osallistuu yhteiskunnalliseen keskusteluun. Mutta viisaustieteilijänkin puheenvuoroissa tarkoittaa 'yhteiskunta' useimmiten valtiota ja 'valtio' pääasiassa valtiota x — esimerkiksi Suomea. Filosoifeilla on itse asiassa vanhoja perinteitä luoda ja uusintaa tätä nationalistista harhaa imperiumien ja kaupan tuhansia vuosia yhdyntämässä Euroopassa ja Euroopan 500 vuotta yhdyntämässä maailmassa: muistettakoon vaikkapa **Hegeliä**, **Herderiä**, **Heideggeria** ja **Snellmania**.

Viisauden harrastajien kannattaisi kuitenkin vaihteeksi käyttää kielen juonien paljastamisessa kouliintuneita valmiuksiaan ja tunkeutua kansakuntadiskurssin läpi. Ainakin niiden, jotka toivovat hyvien pyrkimystensä jossain määrin toteutuvan eivätkä halua tietien tahtoon olla — tunnettujen esimerkkien mukaisesti — sunnuntaihurskauteen terapovia sielunhoitajia tai eliitin verbaalisia rattopölkkiä.

"Suomettuneen" ja "euroistuneen" ajattelun kosmopolitisoimiseksi voi menestyksellä käyttää esimerkiksi käsillä olevaa **Teivo Teivaisen** uutta kirjaa. Tehtävään soveltuu tämä akateemisessa lokeroinnissa kansainväliseen politiikkaan kuuluva tutkimus sikäläkin, että

Teivainen soveltaa analyysissään mielenkiintoisella tavalla kielen, tiedon ja vallan suhteita uudella tavalla hahmottavia teorioita. Nehän taas liittyvät tunnetusti useiden filosofisten paradigmojen sisällä käytäviin ajankohtaisiin keskusteluihin.

Valtioiden kurinalaistaminen globalisoituvassa maailmassa -kirja pyrkii selittämään, mihin maapallon ihmisten elämään ratkaisevasti vaikuttavan *Kansainvälisen valuuttarahaston* eli IMF:n valta perustuu. Esimerkkinä on Perun presidentin **Alan Garcían** vuonna 1985 aloittaman velkakapinan taltuttaminen.

García julisti, ettei Peru suuntaa ulkomaanvelkansa hoitamiseen enempää kuin 10 % vientinsä kokonaisarvosta vaaditun 60 % sijasta. Näin säästyneet rahat oli tarkoitus käyttää maan talouden elvyttämiseen IMF:n lisälainoille asettamien ehtojen vastaisesti. Hän pyrki lukuisilla valtiovierailuillaan saamaan myös muut Latinalaisen Amerikan maat yhtymään velnamaksun rajoituksiin.

IMF ei tietenkään pitänyt tästä. Se julisti Perun luottokekvottomaksi ja sai muut maalle rahaa lainaavat instituutiot seuraamaan perässä. Tuloksena oli valuuttavaranon supistuminen, elvytyspolitiikan hylkääminen, reaali-palkkojen romahtaminen, Garcían suosion painuminen pohjalukemiin ja lopulta koko velkakapinan kuituminen.

"Siperia opettaa", sanoisi Eskosempe ja filosofit kääntäisivät sivua lukiessaan tavanomaisen tylsystä talouspolitiikasta, ellei...

... niin ellei Teivaisen terävä analyysi paljastaisi kyseessä olleenkin "talouspolitiikan" sijasta "tiedonpolitiikka": todellisuudessa Garcían aikana tapahtui hyvin vähän mitään poikkeuksellista Perun velnamaksukäyttäytymisessä. Jo hänen edeltäjänsä aikana oli maksusuosituksista laistettu, ja toisaalta 10 %:n katosta ei pidetty kiinni, vaan velanhoitoon käytettiin ajoittain huomattavasti enemmän vientituloista. Lisäksi Peru ei ollut suinkaan ainoa maa, jolla oli "maksuhäiriöitä".

Ensisijainen ongelma IMF:n ja muun globaalisen talouseliitin kannalta näyttääkin olleen Garcían retoriikka: se, millaiseksi maailman ja IMF:n aseman siinä hahmottivat hänen laajaan julkisuuteen tulleet lukuisat puheensa. Garcían mukaan velkastrategia oli Perun itsemääräämisoikeuden pelastustoimi. Hän julisti lopettavansa kansainvälisten pääomapiirin imperialistisen sekaantumisen maansa asioihin. Presidentti kritisoi toistuvasti valuuttarahaston epädemokraattisuutta ja ilmoitti: "Perun politiikka ei ole enää IMF:n määräämää kuten tähän saakka."

Miksi IMF koki Garcían puheet niin vaarallisiksi? Eikö se ollut "vain retoriikkaa"? Teivaisen vastaus on selvä: Perun presidentti uhkasi maailman yhteiskuntamme keskeistä ideologiaa, joka koskee talouden ja politiikan suhteita. Kyse on ilmiöstä, jota havainnollisesti kuvastaa se, että vaikka valtiollisessa politiikassa on yleisesti hyväksytty ihminen ja ääni -periaate ja kansainvälisillä foorumeilla maa ja ääni -periaate,

maapallon ihmisten kohtaloihin ratkaisevasti vaikuttavissa IMF:ssä ja Maaailmanpankissa päätetään dollari ja ääni -periaatteella.

Teivainen kutsuu kyseistä ideologiaa talouden ja politiikan eristämiseksi toisistaan (s. 4 ja 20). Tämä ei ole onnistunut nimitys: talouspolitiikkahan on keskeistä politiikkaa myös virallisesti poliittisissa ja demokraattisissa elimissä. Tietystä talouden ja politiikan *erottamisesta* toisistaan on kyllä kysymys: ideologia määrittää päätöksenteon, joka tapahtuu tietyissä organisaatioissa (joista tyypillisin on yhtiö) ja/tai käyttää tiettyjä menetelmiä (joista tyypillisimmät ovat rahanmääräiset kustannuslaskelmat) poliittisesti neutraaleiksi. Poliitiikan — jonka legitimaatio nykyisin useimmiten on jonkinlainen yhteys muodolliseen demokratiiaan — tehtäväksi lankeaa luoda vain hyvät puitteet näille organisaatioille tai näiden menetelmien käytölle.

Jokainen sosiologisesta, politologisesta tai yleisestä yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta taloudellisia organisaatioita tai taloudellisia laskelmia tarkasteleva tietenkin havaitsee niiden kylpevän politiikassa: erilaisia kapeita intressejä tai hyvin kiistanalaisia päämääriä ajavat ihmiset kampailevat niiden puitteissa vallasta sekä käyttävät niissä ja niiden avulla valtaa toisten ihmisten yli ja vahingoksi. Jotta voitaisiin ymmärtää ilmiselvästi harhaisen talousideologian olemassaolo ja vaikutus, on hyödynnettävä diskurssiteorioita: talouden erottamista politiikasta ei voitaisi ylläpitää, ellei olisi enemmän tai vähemmän teieteellisiä talousdiskursseja, jotka luovat oman omituisen näkökulmansa yhteiskuntaan ja joiden jatkumista tavanomainen vallankäyttö tukee. Talouden näkökulma siivilöi vallan pois yhteiskunnasta. Tilalle tulee utiliteettien maksimointipeli, jossa — kunhan poliitikot eivät liikaa siihen sekaannu — kaikki voittavat.

Valtioiden kurinalaistaminen -kirjassa **Foucault**-lähtöisten diskurssi- ja tietovalta-teorioiden relevanssi on oivallettu. Valitettavasti vain — osittain juuri Foucault'n ja "foucault"laisten" akateemisten erottautumispyrkimysten ansiosta — Teivainen käyttää monista rinnakkaisista teorioista lainattuja käsitteitä ja hahmotuksia, jolloin hänen tärkeitä talousideologiaa ja valtaa koskevia tuloksia voi olla vaikea ymmärtää. Kuitenkin asian selkeyttäminen olisi erityisen tärkeää, sillä sen ymmärtäminen on jo luonnostaan vaikeaa: olemmehan oppineet varhain osan talousdiskurssista ja sen säännöistä emmekä ihmettele niitä enempää kuin vaikkapa suomen kielioppia.

Esimerkiksi Teivainen esittää talousrakenteen kattavan materiaaliset tuotantovälineet, tuotteet ja rahan. Toisaalta taas tietorakenne on tiedon ja uskomusten muodostama diskursiivinen ulottuvuus (s. 14). Tämä erottelu ei ole sopusoinnussa hänen muualla kirjassa edustamansa näkemyskän kanssa, jossa talouden erottaminen muusta yhteiskunnasta sen aineellisissa, sosiaalisissa ja tiedollisissa muodoissa nähdään ideolo-

gisen diskurssin avulla tuotetuksi.

No, teorioista takaisin itse asiaan: miksi juuri IMF koki talousideologian vastaisen retoriikan vaaralliseksi ja miksi juuri Garcían tapauksessa? Tähän kysymykseen Teivainen ei anna suoraa vastausta, mutta hänen kirjansa tarjoaa siihen runsaasti aineksia: IMF on selvästikin rajatapaus, jonka pitäminen talouden ja politiikan rajan turvallisella puolella tuottaa erityisiä vaikeuksia. Se on virallisesti poliittisesti neutraali talousorganisaatio, jota kuitenkin hallitsevat rikkaiden maiden poliitikot rahoitusosuksiensa suhteessa ja joka lainaa rahaa maidensa talouden hoitamisessa vaikeuksiin joutuneille ministeripoliitikoille. Toisaalta IMF-keisarin alistamia ”köyhiä” ministreitä ja presidenttejä on harvalukuinen joukko, joten yhden García-lapsen huudot ideologiavaatteiden olemattomuudesta olivat vaarassa johtaa vallankäytön kiusalliseen alastomuuteen.

Maailemanjärjestelmämme — jota voisi huoletta kutsua kapitalistiseksi, ellei Marx-uskovaisten typeryys ja vallanhimo olisi tehnyt Marxin arvokkaaseen työhön liittyvistä assosiaatioista niin arveluttavia — on siis huipultaan erityisen herkkä sitä pönkittävän ideologian dekonstruktioille. Samaa haavoittuvuutta esiintyy kuitenkin myös järjestelmän pohjalla, köyhien ihmisten jokapäiväisen selviytymisen tasolla:

Talous saa suuren osan legitimitettiin siitä, että ihmisten toimeentulo ainakin näyttää riippuvan siitä. Köyhät ihmiset eivät useinkaan työskentele tai ole asiakkaana missään organisaatiossa, joka olisi mukana virallisissa talousluokituksissa ja -laskelmissa. Silti he tulevat toimeen. Talous on heidän kannaltaan vain haaitta: se pyrkii monopolisoimaan niitä yhteisiä resursseja, joista heidän selviytymisensä riippuu.

Antropologian ja historian inspiroimana köyhien toimeentuloon liittyvää työtä kutsutaan usein taloudeksi: talouden epäviralliseksi tai autonomiseksi sektoriksi. Tämä laajennus ei kuitenkaan pelasta talouskäsitettä rapautumiselta: köyhien ”talous” niveltyy saumattomasti heidän perhe-elämäänsä, ystävyys- ja tuttavuusverkostoihin sekä poliittisiin kamppailuihin resurssien käytöstä.

Teivainen sivuuttaa talouden epävirallisen sektorin yhdellä sen laittomuuteen liittyvällä maininnalla. Pro gradussaan (*Perun kansallinen erityisyys ja liberaalin ortodoksian globalisoituminen: Presidentti Alan García, Perun talouseliitti ja velkakriisin tiedonpoliittiset valtamekanismit 1985-88*, Helsingin yliopiston yleisen valtio-opin laitos, 1992), johon käsillä oleva kirja suurimmaksi osaksi perustuu, hän kirjoittaa köyhien taloudesta hiukan enemmän. Siinäkin hän ei kuitenkaan kiinnitä huomiota tätä koskevien teorioiden poliittiseen ja talousideologiaa kyseenalaistavaan merkitykseen.

Tämä on vahinko. Liiallinen keskittyminen maailmanjärjestelmän makrotasolle saa Teivaisen jättämään lupaavasti alkaneen talouden politiikan kesken. Monin paikoin kirjassaan hän kaikesta

kriittisyydestään huolimatta käyttää ortodoksisen taloustieteen käsitteitä, ikään kuin ne ilmaisivat jotakin poliittisesti neutraalia yhteiskunnan tilasta. Esimerkiksi kirjansa lopussa hän kirjoittaa: ”Ei ole myöskään mahdotonta, että bruttokansantuotteen kasvattaminen johtaa *neoliberalien* lupauksen mukaisesti ajan myötä vaurauden tihkumiseen Perun köyhimmille kin asukkaille — vaikkakin tällä hetkellä suuntaus on päinvastainen.”

Bruttokansantuotteen kasvu merkitsee kuitenkin — ellei kansalliselle niin ainakin globaalilla tasolla — usein vain sitä, että resursseja on taas siirretty köyhiltä rikkaille, jolloin köyhät joutuvat henkensä pitimiksi myymään itsensä tai lapsensa eliiteille halvoiksi roboteiksi tai masturbointialustoiksi. Vaikka kolikko-vaurautta heidän taskunpohjiinsa putoileekin, mikään ei kompensoi elämän tarvelemistä.

Teivainen kuten myös monet muut Foucault’n inspiroimat tutkijat ei näytä oikein huomaavan kuinka rajun ratsun selkään on tullut istuttua. Tai sitten hän on huomannut mutta vauhdin huimaus on saanut hänet vetämään tiukasti ohjaksista. Oli miten oli, taloustieteellisten koulukuntien ja arkipäivän taloustieteen näkeminen erilaisten eliittien valtapyyteitä tukevana ideologisina diskursseina johtaa loogisesti koko modernin talouden ja ihmisten hyvän välisen yhteyden kyseenalaistamiseen.

Koska tähän samaan tulokseen tullaan myös ekologisen kriisin kautta, minun ja monien muiden ympäristöliiketaustan omaavien tutkijoiden on helppo olla johdonmukaisia sovellettaessa ideologia-teorioita talouteen. Teivaiselle ja hänenkaltaisilleen vasemmistosta lähteville tutkijoille se on vaikeampaa: *marxilainen* vasemmistohan on jakanut ”porvariston” kanssa uskon talouteen hyvinvointia tuottavana koneena.

Talouden poliittisoinnin keskeneräisyys *Valtioiden kurinalaistaminen globalisoidussa maailmassa* -kirjassa mahdollistaa lukutavan, joka tukee **Iiro Viinasta** ja kumppaneita: kun kerran vastapoolia IMF:lle ei ole syntynyt, on valtioiden ja ihmisten kannalta parasta vain alistua IMF:n vaatimuksiin. Tietovaltateoriat, joiden mukaan jo pelkästään toisin puhuminen voi uhata vakiintunutta valtaa, merkitsevätkin yllättäen vain sitä, että talouden välttämättömyydet muuttuvat yhtä lailla pakottaviksi poliittisiksi välttämättömyyksiksi.

Kun sen sijaan ekologian ja epävirallisen talouden inspiroimana nähdään talouden poliittisuus myös mikrotasolla, ei välttämättömyyksiä purkamista tarvitse hakea vain hämärässä tulevaisuudessa toteutuvasta globaalista poliittisesta yhteisöstä. Huomattaessa ihmisten todellisen elämän ja talouskoneen ristiriita poliittisista säädoistä riippumattomaksi ei valtiokeskeisyyden hylkääminen siirrä yhteiskunnallisen toiminnan ja vaihtoehtojen kontekstia pelkästään maailmanjärjestelmän tasolle: kun ihmisten elämät tulkitaan eettisinä eikä taloudellisina projekteina, jokainen ”talous-

vammainen” kylä ja kortteli voi olla tässä ja nyt talousyhteiskunnan vaihtoehto, joka tuottaa suunnattomasti inhimillistä arvoa.

Olli Tammilehto



HUONO-OSAISET HYVINVOINTIVALTIOSSA

Matti Heikkilä ja Kari Vähätalo (toim.),
Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos. Gaudeamus, Tampere 1994.
310 s.

Onko edessämme hallittu kurjistuminen vai selviävätkö vain vahvat ja etuoikeutetut taistelussa yhä niukemmista taloudellisista ja materiaalisista resursseista? Millaiseksi köyhyys ja huono-osaisuus ovat nykypäivän hyvinvointiyhteiskunnassa muotoutuneet? Minkälaisia vaikutuksia 1990-luvun lamalla on hyvinvointiyhteiskunnan huono-osaisien asemaan? Esimerkiksi näihin ajankohtaisiin kysymyksiin etsii vastausta joukko suomalaisen huono-osaisuuden tutkijoita teoksessa *Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos*.

Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos koostuu kahdestatoista erillisestä artikkelista, jotka käsittelevät suomalaista köyhyyttä 1800-luvulta nykypäivään. Tarkastelun kohteena ovat paitsi huono-osaisuuden tutkimus sinänsä myös keskeiset huono-osaisuuteen liittyvät käytännön ongelmat kuten ylivelkaantuminen, viime vuosina käyty syrjäytymiskeskustelu, prostituutio, köyhyyden periytyminen sukupolvelta toiselle sekä nuorten selviytymismahdolli-

suudet aikuisuuden kynnyksellä. **Kari Vähätalon** ja **Tuula Helneen** artikkelit tarkastelevat 1980- ja 1990-lukujen alun huono-osaisuustutkimusta ja sen ideologisten painopisteiden muutosta. **Veli-Matti Ritakallio**, **Anna Rönkä** ja **Raimo Parikka** tutkivat huono-osaisuutta yhteiskunnallisena ilmiönä ja prosessina sekä menneisyydessä että modernissa hyvinvointivaltiossa. Mielenkiintoista tutkimusta tällä samalla alueella ovat tehneet myös **Antti Häkkinen** ja **Pia Leminen**, joiden artikkelit käsittelevät suomalaista prostituutiota kahdesta hyvin erilaisesta näkökulmasta. Antti Häkkinen tutkimus osoittaa, ettei prostituutio ja kaupallinen seksi ole suomalaisessa yhteiskunnassa mitenkään uusi asia. Häkkinen mukaan prostituutio kukoisti 1800-luvun Suomessa kuten missä tahansa eurooppalaisessa suurkaupungissa. Vuosisadan lopulla ilmiö hävisi julkisesta katukuvasta lähes kokonaan, kunnes palasi jälleen näkyvästi esiin 1990-luvulla. Kiinnostava kysymys onkin se, minkälainen yhteys taloudellisella lamalla on prostituution lisääntymiseen. Pia Leminen tuo prostituutiokeskusteluun naisnäkökulman, joka tutkii puolestaan sitä, voidaanko prostituutiosta irtautua ja palata takaisin ”normaalin” elämän pariin.

Anneli Pohjolan ja **Petri Virtasen** artikkelit sekä **Hannele Forsbergin**, **Marjo Kurosen**, **Tarja Pösön** ja **Aino Ritala-Koskisen** yhteisartikkelit pohtivat, kykeneekö hyvinvointivaltion sosiaalipolitiikka ja sosiaalityö todella auttamaan huono-osaisia väestöryhmiä? Lopuksi **Pentti Rönkkö** sekä **Matti Heikkilä** tarkastelevat, miten sosiaalipoliittinen turvaverkko vaikuttaa huono-osaisuuteen ja sen ilmenemiseen. He kysyvät, voiko sosiaalipoliittinen järjestelmämme itse asiassa koko moninaisuudessaan jopa tuottaa väliinputoajia ja huono-osaisia.

Vaikka eri aiheita tarkastellaan eri artikkeleissa hieman erilaisista näkökulmista, on teoksen peruslinjana huono-osaisuuden sosiaalipoliittinen tutkimus ja sen ongelmat. Tarkoituksena on objektiivisen kuvan luominen huono-osaisuuden ilmenemisestä Suomessa sekä sosiaalityön todellisista mahdollisuuksista huono-osaisuuden ja köyhyyden vähentämisessä. Tarkastelutapa on deskriptiivinen eivätkä kirjoittajat pyri arvottamaan tiettyä toimintapolitiikkaa tai erilaisia käyttäytymismalleja. Tämän deskriptiivisen esitystavan vuoksi teos ei esitä — eikä siis myöskään pyri esittämään — mitään selviä teoreettisia johtopäätöksiä tai käytännön sosiaalipoliittisia ratkaisuja siihen, miten köyhyys ja huono-osaisuus saataisiin poistettua suomalaisesta yhteiskunnasta. Esitetyistä tutkimuksista käy näin ilmi se, etteivät sosiaalipolitiikassa käytetyt erilaiset teoriat ja mallit onnistu antamaan selviä käytännön ratkaisuehdotuksia huono-osaisuuden ongelmiin. Niiden avulla voidaan pikemminkin vain kuvata ja analysoida erilaisten yhteiskunnallisten ilmiöiden mahdollisia lainalaisuuksia. Tällöin esitetty teoria ja saadut

tutkimustulokset eivät tarjota suoraan selaista normatiivista mallia, mihin tarttua ja mistä katsoa suuntaa vaikkapa tulevalle sosiaalipolitiikalle ja hyvinvointivaltion tulevaisuudelle. Teorian saavuttamien yleistysten avulla voidaan kuitenkin tuoda esille todellisissa yhteiskunnassa tapahtuva kehitys ja olemassa olevat epäkohdat. Tämän kehityksen me voimme puolestamme tarpeen vaatiessa kyseenalaistaa. Vasta löydettyämme vallitsevat epäkohdat, voimme ryhtyä toimeen niiden korjaamiseksi.

Tutkimusten deskriptiivisyydestä huolimatta lukija saa kuitenkin sen yleiskuvan, että periaatteessa kaikki kirjoittajat ovat hyvinvointivaltion puolella eikä kukaan heitä ole valmis siirtämään ainakaan koko vastuuta huono-osaisista julkiselta sektorilta yksityiselle sektorille. Vaikka suomalaisessakin hyvinvointikeskustelussa korostuu nykyään entistä enemmän *uusliberalistinen* ideologia, joka korostaa yksilön omistusoikeuksia ja minimaalista valtiota, puhuvat teoksessa esitetyt historialliset kuvaukset ja empiiriset tutkimukset selvästi hyvinvointivaltion puolesta. Uusliberalistinen kaipaama kansalaisyhteiskunta, jossa valtion byrokratia halutaan korvata kansalaisten yksityisellä yhteistyöllä, yhteisillä päämäärillä ja keskinäisellä huolenpidolla, ei ainakaan historian varjolla näytä huono-osaisien kannalta turvalliselta ratkaisulta. Jos ja kun huono-osaisia näyttää aina olevan jopa hyvinvointiyhteiskunnassa, on myös heille turvattava ihmisarvoinen elämä ja materiaalin peruselintaso. Hyvinvointivaltion ongelmaksi teoksessa kuitenkin nähdään se, että valtion byrokratiassa on sekä selviä porsaanreikiä että kohtuuttomia vaatimuksia, jotka saattavat luoda sosiaaliturvan väärinkäyttäjiä. Tästä ryhmästä kehitty puolestaan helposti ”uusavuttomia”, jotka pitkällä tähtäimellä syrjäytyvät yhteiskunnan sosiaalisesta rakenteesta.

Keskeinen ongelma köyhyyden tutkimuksessa on teoksen mukaan se, että vaikka näemme kyllä köyhyyden sinänsä, emme välttämättä aina huomaa yksittäisiä köyhiä ihmisiä. Käsitteellisellä ja teoreettisella tasolla ongelmia tuottaa nimenomaan köyhyyden ja huono-osaisuuden määrittely sekä elintason mittaaminen ja vertaileminen eri ihmisten, erilaisten ihmisryhmien ja olosuhteiltaan poikkeavien valtioiden kesken. Objektiviivisen ja absoluuttisen köyhyysrajan määrittelemisen on aina vaikeaa. Nykyään näyttääkin siltä, että hyvinvointivaltiolla tyypillisin köyhyyden muoto on relatiivinen eli suhteellinen köyhyys. Toisin sanoen monet hyvinvointiyhteiskunnassa elävät voivat kokea olevansa köyhiä esimerkiksi suhteessa siihen, mitä heidän naapurinsa tai tuttavansa omistavat. Absoluuttinen köyhyys on puolestaan köyhyyttä kaikkien kriteerien mukaan eli se on elämää hengissäsäilymisen reunaehdoilla. Näin esimerkiksi kehitysmaiden köyhyyteen tai 1800-luvun Suomen huono-osaisien asemaan verrattuna näyttävät nyky-päivän köyhien asiat olevan paljon

paremmalla mallilla. Hyvinvointivaltiossa absoluuttisesti köyhien tilalle onkin kehittynyt huono-osaisen ryhmä, jota kutsutaan yhteisnimellä ”uusköyhät”. Hyvinvointiyhteiskunnan luomat uudet odotukset elintasosta sekä oman aseman ja varallisuuden vertaaminen yhteiskunnan muihin jäseniin tai yhteiskunnan keskiarvoon, on vienyt ihmisiä velkailoukkuihin. Pysyäkseen yhteiskunnan keskitasolla, on moni kuluttanut reilusti yli varojensa. Mikäli velkojen maksuun ei löydy apua, saattaa tämä suhteellisesta köyhyydestä alkunsa saanut kierre joutua lopulta myös todelliseen puutteeseen ja absoluuttiseen köyhyyteen. Toisaalta työttömyyden lisääntyminen on johtanut siihen, että yhä useammat joutuvat nykyään elämäänsä työttömyyskorvausten ja toimeentulotuen varassa. Lisäksi niin kutsuttu pysyvä-tilapäisyys työmarkkinoilla (sekä siis myös työttömyydessä) on muuttanut käsitystä ansiotyöstä ja sen merkityksestä.

Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos on monipuolinen kuvaus köyhyydestä ja huono-osaisuudesta suomalaisessa yhteiskunnassa. Vaikka kirja on tarkoitettu lähinnä yliopistojen ja keskiasteen oppikirjaksi, on se hyödyllistä luettavaa kaikille suomalaisesta sosiaalipolitiikasta ja hyvinvointivaltion kohtalosta kiinnostuneille. Siitä huolimatta, että huono-osaisuuden ongelmia käsitellään nimenomaan sosiaalipoliittisen tutkimuksen näkökulmasta, antaa teos hyödyllistä historiallista ja empiiristä tietoa hyvinvointivaltion kehityksestä myös filosofian opiskelijoille, opettajille ja tutkijoille. Teoreettisenkin oikeudenmukaisuuspohdiskelun taustalle tarvitaan kuitenkin aina myös käytännön tietoa ja empiirisiä esimerkkejä.

Sirkku Hellsten

n & n

NASEVA KIRJA RASKAASTA KIRJAILIJASTA

Erkki Vettenniemi, *Toinen hallitus: Aleksandr Solzhenitsyn, venäläinen kirjailija*. Taifuuni, Helsinki 1994. 182 s.

Tamperelainen tutkija **Erkki Vettenniemi** on kirjoittanut erinomaisen oppaan Solzhenitsynistä, jonka elämä ja kirjallinen tuotanto on verrannollinen kokonaiseen aikakauteen. Vettenniemen ansiosta siihen pääsee vaivatta käsiksi aiheeseen vähemmän perehtymätönkin. Kirjoittaja löytää taitavasti vaaran upota kohteensa loputtomaan hetteikköön ja antaa lukijoilleen kestävätkä pitkospuut edetä solzhenitsynismissä eteenpäin. Samalla suomalaiset saavat tuiki tar-



peellisen mahdollisuuden kurkistaa venäläiseen aatehistoriaan. Tiivis kirja paikkaa suurta aukkoa suomalaisten sivistyksessä.

Minua kiinnostaa Solzhenitsyn tässä yhteydessä Venäjän aatehistorian kannalta. En puutu hänen ansioihinsa kirjailijana. Tosin juuri Venäjälle on ominaista kirjailijoiden yhteiskunnallinen ja aatteellinen osallistuminen. He ovat toimineet kautta aikojen yhteiskunnan omatuntona. Tästä on mitä suurimmassa määrin kyse myös Solzhenitsynin kohdalla.

Tuntuu siltä, että Solzhenitsyn käyttää tietoisesti hyväkseen tätä perinnettä. Ei ole sattuma, että hän palasi takaisin Moskovaan rautateitse halki Siperian ja Venäjän. **Kuprin** palasi 1909 Kiovaan kirjailija-messiaana ja kirjailija-profeettana. Tässä on yhtymäkohtia **Tolstoihin** ja jopa **Leninistä** on tehty myytti "veturinlämmittäjänä". Rautatiet ja joet ovat Venäjän valtasuonia. **Gogol** on osuvasti maininnut, että tiet (*dorogi*) ja typerykset (*duraki*) ovat Venäjän kehityksen esteitä. Onko Solzhenitsynin käyttäytymisessä sittenkin jotain liian laskelmoitua ja imelää?

Solzhenitsynin paluuta yksinoikeudella kuvannut länsimainen **BBC:n** tv-ryhmä sai nykyvenäläisiltä happaman kommentin koko "teatterista". Varsin yleinen käsitys Moskovassa tänään on se, että Solzhenitsynin vanhoillisuus ja vaikeaselkoisuus on ajanut hänen junansa sivuraiteille. Sanon tämän omien keskustelujeni ja vaikutelmieni pohjalta, jotka syntyivät Moskovassa joulukuussa 1994. Tästä näkökulmasta Vettenniemi lataisi siis liian suuria odotuksia Solzhenitsynin aatteellisen ja poliittisen painoarvon suhteen "toisena hallituksena" Venäjän nykytilanteessa.

Tavallinen venäläinen kengänkuluttaja ei ole nyt innostunut historian vääräyksistä. Hän olisi halukas vaihtamaan demokratian ja *glasnostin* "pariin kunnon talvijalkineita". Enemmän kuin Kolymassa kuoliaksi paleltuneet miljoonat häntä huolettaa sadat Moskovassa

pakkaseen nyt paleltuvat.

Solzhenitsyn aatehistorioitsijana

Solzhenitsyn pitää pääteoksenaan 7000-sivuista *Punaista pyörää*. Sen on ollut määrä oikaista *bolshevikkien* ja heidän perillistensä aikaansaamat historian kirjoituksen vääristymät. Teossarja kattaa vuodet 1914-1917. Se on eittämättä tärkeä ja monumentaalinen. Sen "nieleminen" edellyttää kuitenkin tiettyjen lähtökohtien hyväksymistä: Lenin, bolshevikit ja marxismi ovat pahuuden ja vihan lähteitä. "Elämän perusrunko on uskonnollinen, ei puoluepoliittis-ideologinen tietoisuus".

Vettenniemen mainitsema "politikoivan sosiologin **Boris Kagarlitskin** tapainen autenttisen sosialismin ikuinen etsijä" sanoo punaisen ympyrän sulkeutuneen. "Aloitimme punaisen terrorin tuomitsemisesta ja päädyimme valkoisen terrorin oikeuttamiseen". Niin Kagarlitski kuin Solzhenitsynkin ovat silminnäkijöinä, kuinka hajonneen totalitaarisen monoliitin tilalle nousee autoritaarinen ja barbaarinen kapitalistinen valtakoneisto.

Marxilaisuus on Solzhenitsynin mukaan erehtynyt kaikissa taloutta ja yhteiskuntaa koskevissa ennustuksissaan. Historian ironiaa on nyt vain se, että Venäjän nykyinen "kapitalismin alkuperäisen kasaantumisen vaihe" sosiaalisine seuraamuksineen on kuin suoraan **Marxin Pääomasta** kopioitu. Ja "nurkkakuntainen kapakkakiihottaja" Leninkin ennusti, että Venäjän siirtyminen kapitalismiin tulisi olemaan äärimmäisen tuskallista. Sosiaalinen konflikti kärjistyy päivä päivältä. Seuraavtko venäläiset puolalaisten, unkarilaisten ja bulgariaalaisten esimerkkiä äänestämällä "entiset kommunistit" jälleen valtaan? Historia irvailee vielä niinkin, että Solzhenitsynin valtioduumassa käytämän puheen julkaisi vain hänen kannaltaan surullisenkuuluisa *Pravda*. Punainen pyörä sulkeutuu tässäkin.

Solzhenitsyn vetää puoleensa arvostelua taipumuksestaan vääntää historialliset tapahtumat omaan viitekehukseensä sopiviksi. Selkein esimerkki tästä on Solzhenitsynin kaunokirjallinen kuvaelma *Lenin Zurichissä*, jonkinlainen venytetty pilkkakirjoitus. Stalinin terroria ansiokkaasti tutkinut **Roy Medvedev** mainitsee esimerkkinä sen miten Solzhenitsynin kohtelee 24 vuotta vankileireillä ollutta **Jakubovitshia**. Ihmisestä joka vietti lähes neljännesvuosisadan vankileireillä ja vankiloissa osoittaen tällöin vankileiritovereidensa mukaan korkeimpia inhimillisiä moraalisia ominaisuuksia Solzhenitsyn kirjoittaa ikään kuin provokaattorista ja "löydöstä syyttäjänvirastolle". Kaikki tämä johtuu siitä, että **Jakubovitsh**, joka oli vuonna 1917 *bolshevikki*, alkoi myöhemmin tehdä yhteistyötä *bolshevikkien* kanssa ja pysyi vielä leireistä päästyäänkin sosialismin kannattajana.

Stalinin terrorin kärki kohdistui 30-

luvun jälkipuoliskolla itse kommunisteja ja puolueen jäseniä vastaan. Se oli ilmi-selvää kadunmiehellekin, joka nukkui yönsä paljon rauhallisemmin kuin kommunistit. Solzhenitsyn ei tunnusta 1936-1939 vangittuja kommunisteja Stalinin terrorin uhreiksi.

Solzhenitsyn ojentaa Venäjän kuin peilinä lännelle, johon se voi katsoa omaa moraalista kuvaansa. Totta, kun **Jeltsin** pommitutti Venäjän parlamenttia, niin suomalainen kansanedustaja totesi, että "mitä pahaa tuossa nyt on, sillä nehän siellä sisällä ovat vanhoillisia ja kommunisteja". Tshetsheenitkin ovat olleet pitkään pelkkää rikollisainesta.

Itse olisin toivonut Vettenniemeltä kriittisempää oytetta Solzhenitsynin kansallisuuspoliittisiin käsityksiin. Jeltsin keskusteli Solzhenitsynin kanssa neljä tuntia ennen kuin päätti hyökätä tshetsheenien kimppuun. Solzhenitsyn vaikenee verilyölystä. Vankileirit läpikäynyt ihmisoikeustaistelija **Sergei Kovalkov** on noussut Venäjän kansalliseksi omaksitunnoksi. Hänen mielestään Jeltsinin hallinto on ohittanut valheissa kommunistit ja jopa **Göbbelsin**.

Solzhenitsynia on arvosteltu isovenäläisestä suurvaltashovinismista. Hän ei voi sietääkään Leniniä, joka kansallisuuspoliittisessa testamentissaan sanoi haluavansa järkkymättömästi hinnalla millä hyvänsä, suunnattomien uhrausten ja myönnytysten hinnalla pitää yllä rauhaa kaikkien niiden kansallisuuksien kanssa, jotka kuuluivat ennen Venäjän valtakuntaan eivätkä halunneet jäädä yhteen sen kanssa. Tässä Solzhenitsyn syyttävä sormi osoittaa kohti Leniniä. Olisin toivonut Vettenniemen kommentoivan lisäksi Solzhenitsynin tv-lausun-toja siitä, kuinka suomalaiset Karjalassa muka polkevat venäläistä kantaväestöä.

Jugoslavian konfliktin syyllisenä Solzhenitsyn näkee kommunisti **Titon**. Oikeauskoiset kristityt serbit suorittavat Bosniassa vain lähetystehtävänsä. Tshetsheenitkin ovat toisuskoisia muslimoja. Solzhenitsynin kristinuskko koet-teele rajojaan.

* * *

Lueskeltuani Moskovassa **NKP:n** arkistossa politbyroon Solzhenitsynia käsitteleviä pöytäkirjoja haluaisin tieteenkin, että vastikään avautuneita arkistoinaistoja olisi hyödynnetty myös Vettenniemen oivassa teoksessa. Solzhenitsynin vastustajien argumentoinnin analyysi olisi vain selkiinnyttänyt "voittajan" kuvaa. **NKP:n** papat näkivät Solzhenitsynin ennen kaikkea kylmän sodan ideologisen taistelun käiskas-sarana. Tuosta tirkistysaukosta heidän käyttäytymiselleen löytyy tietty looginen perusta. Lännen suhtautuminen Solzhenitsyniin on ollut ehkä jonkin verran monisyisempi. Tosin, kuka on tänään kiinnostunut Solzhenitsynin julkaisemisesta suomeksi?

Aimo Minkkinen



DEMYTOLOGISOINNIN PERUSOPPIKIRJA

Roland Barthes, *Mytologioita*. Suomentanut Panu Minkkinen. Gaudeamus, Helsinki 1994. 218 s.

Roland Barthesista on tullut nopeasti yksi tunnetuimmista eurooppalaisista ajattelijoista Suomessa. Lyhyessä ajassa häneltä on käännetty kolme teosta: *Tekijän kuolema — tekstin syntymä* ja *Tekstin hurma* vuonna 1993, ja nyt *Mytologioita*. Kun otetaan vielä huomioon vuonna 1985 käännetty *Valoisa huone*, voidaan sanoa, että suomalaiset kääntäjät ovat todella ahkeroineet Barthesin parissa. Liekö osasyynä se, että Barthesin ajatukset tekijäsubjektin kuolemasta lämmittävät kovasti kääntäjän sydäntä.

Itse subjekti, Roland Barthes tunetaan ehkä parhaiten kirjallisuustieteilijänä, ja juuri kirjallisuuden olemuksen painottuvatkin hänen kaksi edellistä käännoistään. Mutta Barthes on myös vahva kulttuurikriitikko ja juuri tätä *Mytologioita* ovat: kulttuurin kritiikkiä.

On esitetty, että Barthes teki Ranskan 60- ja 70-luvun intellektuaalisille piireille sen, minkä **Sartre** ja **Merleau-Ponty** tekivät 40- ja 50-luvulla: he kaikki esittelivät uuden metodin, joka vastasi aikakauden kulttuurista ilmapiiriä. Siinä missä Sartre ja Merleau-Ponty toivat esille fenomenologiaa sodanjälkeisen Euroopan henkisen kriisin keskellä Barthes seurasi saussurelaista strukturalistista lingvistiikan mallia, jonka avulla hän pyrki ymmärtämään modernin kulttuurin ilmiöitä, jotka liittyivät ennen kaikkea massamediaan. Nämä erilaiset massamediaan liittyvät ilmiöthän ovat selkeästi sellaisia, joissa muoto on keskeisellä sijalla ja joissa tekijät ovat mahdollisimman häivytettyjä.

Mytologioita, joka julkaistiin vuonna

1957, yhdistää strukturalismin marxilaiseen kritiikkiin kulutushyödykkeiden fetissi-luonteesta ja kulttuurin mystifioimisesta. Pääosassa on 53 lyhyttä kirjoitusta, joissa Barthes lukee sellaisia ”tekstejä” kuin lehtiartikkelit, elokuvat, muotijulkaisut, ruokalimat jne. Näissä esiintyvät kulttuuriset ilmiöt muodostavat myyttejä, mikä Barthesin sanoin ”muuttaa pikuporvarillisen kulttuurin yleismaailmalliseksi luonnoksi.” Barthesin tavoite on esittää massakulttuurin kieleen kohdistuvaa ideologista kritiikkiä ja purkaa tämä kieli, kuten hän sanoo, semiologisesti.

Strukturalismin ja marxilaisuuden kädenlyönti

Barthesin lähtökohtana on strukturalistinen periaate kielen rakenteen keskeisyydestä kulttuurissa. Barthesin mukaan myös kaikki kulttuuriset myytit ovat kieltä. Tämä koskee myös sellaisia ei-lingvistisiä ilmiöitä kuten painiottelu, striptease-esitys, muovitaiteen näyttely tai uusi Citroën.

Myytti muodostuu juuri kielen tai puheen kautta, jolloin kulttuurinen ilmiö ei enää noudatakaan tautologian lakia. Painiottelu ei olekaan enää pelkkä painiottelu, vaan sitä määrittää muoto, jolla se on ilmaistu. Barthesin kritiikki kohdistuu erityisesti tähän luuloteltuun tautologiaan, jossa ilmiöt saavat ”luonnollisuuden” asun. Edes puu ei ole pelkkä puu, kun se tulee puheeseen. Tällöin puusta kerrotaan jotakin ja näin siitä tulee ”määrätynlaiseen kulutukseen tarkoitettu koristeltu puu.”

Myytti on täten viesti, jossa tärkeintä ei ole viestin näkyvä viittaus johonkin objektiin tai referenssiin, vaan juuri se näkymätön puoli, jolla viesti ilmaisee sanottavansa. Tässä Barthes noudattaa strukturalismin keskeistä periaatetta, jonka mukaan merkin tai viestin merkityksen muodostaa sen muoto, eikä sen substanssi. Tosin Barthes menee pidemmälle kuin **de Saussure**, kohti marxilaisia kritiikkiä: merkittävät ei ole vain muoto, vaan viestin historiallinen käyttö. Näin analyysin kohteena ovat kulttuuriset ilmiöt kielenä ja puheena, sellaisena kuin ne ovat kulutukseen tarkoitettua fetissiä, jossa pikku-porvarillinen kulttuuri muostuu yleismaailmalliseksi luonnoksi ja normiksi. Tämän normin demystifioiminen on juuri kritiikin toinen päämäärä.

”Musta mies tekee kunniaa”

Mytologioiden kuuluisin (ja teoreettisin) kohta on teoksen toisessa osassa *Myytti tänään* oleva esimerkki myytin toiminnasta. Barthes analysoi tässä mm. *Paris-Matchin* irtonumeron kannessa olevaa kuvaa, jossa musta nuori mies ranskalaisessa sotilaspuvussa tekee kunniaa katse koholla ilmeisesti kohti trikoloria. Kielellisellä tasolla kuva muodostuu saussurelaisittain merkitsijästä ja

merkistä, siis kuvan ilmauksesta ja sen käsitteestä. Merkki on tällöin: *musta mies tekee kunniaa Ranskalle*. Mutta tämä merkki muuttuu myytiksi, kun merkistä tulee pelkkä merkitsijä. Tämä tapahtuu, kun näen, mitä kuva merkitsee. Se ei merkitse vain, että musta tekee kunniaa Ranskalle, vaan että Ranska on suurvalta, jonka pojat palvelevat sitä uskollisesti väriin katsomatta. Barthes kutsuu tätä toisen asteen semiologiseksi järjestelemäksi.

Barthes huomauttaa, että myytin synnytyessä, sen ”alkuperäinen” kielellinen merkki (mustan kunnianteko) tyhjenee ja jäljelle jää vain *muoto*. Mustan kunnianteko on sinänsä kokonainen ja monimielinen kokonaisuus, mutta myytissä se on tyhjennetty keinotekoiseksi ja etäännytetty. Mutta tärkeää on, että muoto ei tyhjennä kokonaan tätä merkkiä, vaan vain köyhdyttää sen ja ottaa haltuun, käyttäen omaan tarkoitukseensa. Tässä muoto ottaa merkitsijän osan ja toisen puolen uudessa merkissä tai merkityksenannossa, kuten Barthes sanoo, muodostaa käsite, joka on kokonaan määrätynyt ja historiallinen. Tämä käsite kytkee syyt ja seuraukset yhteen: musta osoittaa kunniaa, koska Ranska on suurvalta ja sitä rakastavat ja palvelevat kaikki väriin katsomatta. Käsitteenä kunniaa tekevä musta kiinnitetään Ranskan historiaan, siirtomaaseikkailuun ja nykyisiin vaikeuksiin.

Mytologialle on Barthesin mukaan tärkeää se, että käsite toistuu erilaisissa muodoissa: kuva mustasta tekemässä kunniaa, elokuva muukalaislegionasta, hallituksen tiedote yms. Näin käsite saattaa toimia hyvin laajalle ulottuvien merkitsijöiden avulla (kokonainen elokuva) tai mitättömän merkitsijän avulla (pieni ele). Ei ole olemassa pysyvää merkitsijän ja käsitteen suhdetta.

Myytti porvarillisena puheena

Myytti muuttaa merkityksen muodoksi, varastaa kielen, kuten Barthes ilmaisee, ei tehdäkseen kunniaa tekevästä mustasta symbolia, vaan tehdäkseen sen avulla suurvallasta luonnollisen. Myytti kulutetaan viattomana kausaalisenä ”luonnonlakina”, jossa merkitsijän ja käsitteen välinen suhde perustuu luontoon, ikuisen totuuteen. Tässä Barthes astuu askeleen vasemmalle: myytti on demystifioitava. Tämä siksi, että myytti on Barthesin mukaan viime kädessä depolitisoitua puhetta, johon porvaristo piilottaa oman nimensä ja kielensä yleisenä totuutena. Myytti on porvarillista, koska juuri porvaristo pyrkii piilottamaan poliittisuutensa ja idologisuutensa ja antamaan tilalle luonnolliseen järjestykseen itsestään selvinä kuuluvia lakeja.

Porvaristo piilottaa luokkataistelun myyttiin. Sen mukaan ei ole enää proletariaattia eikä porvaria, vaan universaali ihminen, yksi ja yleinen ihmisluonto tai kansakunta, jolla on moraalii,

taide, lehdistö, juhlamenot, oikeuslaitos, diplomatia, keskustelu, avioliitto, ruuanlaitto, vaatteet jne. Tällaista depolitisoitua myyttiä kohtaamme päivittäin niin puheessamme kuin tiedotusvälineissä ja kaikkialla minne katseemme suuntaamme.

Tässä Barthes tulee lähelle *Frankfurtin koulukuntaan* kuuluneiden **Theodor W. Adornon** ja **Max Horkheimerin** käsitystä myytistä. Heidän mukaansa perinteiseen myyttiin sisältyi kohtalonomainen välttämättömyyden periaate, joka yhdenmukaistaa kaiken yhden "järjen" alle. Tämä yhdenmukainen järki toteutuu edelleen nykyisessä yhteiskunnassa, jossa porvarillisesta arvosta on tullut luonnollinen laki. Näin myytti toimii edelleen ja etäännyttää lukijansa levittelemään käsiään.

Barthesin mukaan vain vallankumouksellinen kieli voi rikkoa myytin. Se on tuottavan ihmisen kieltä, suoraa käytännöllistä suhdetta, jossa maailmaa muutetaan ja tuotetaan. Ja ennen kaikkea tämä kieli on poliittista. Vain vallankumouksen nimeäminen voi kumota myytin siinä missä porvariston naamioituminen tuottaa sen.

Tätä silmälläpitäen huomaamme myytin voittokulun. Proletariaatti, vallankumous, kapitalismi, kommunisti jne. ovat sanoja, joita ainakaan Suomessa ei käytetä juurikaan muualla kuin "historiallisissa" fiktioissa. Ja silti vuosi 1994 kirjattiin "kansan" kahtajakautumisen vuodeksi: kysymys ydinvoimalasta, presidentinvaalit, EU-äänestys. Myytin ruokahalu on loputon.

Reijo Kupainen

n & n

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirjarvioita sekä suomennoksia. niin & näin noudattaa refereemennettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-palstalla.

Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5") ja kolmena paperikopiona. Tiedostot voivat olla Macintosh tai MS-DOS-muodossa. Samalla on ilmoitettava, mitä ohjelmaa on käytetty (suositus MS Word) ja missä muodossa dokumentti on tallennettu. Jos mahdollista, dokumentti tulisi tallentaa muutamassa eri muodossa. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekkästä.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämätöntä käyttää) numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi,

kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, *Heideggers Rektoratsrede im Kontext*. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà tra eguaglianza e differenza*. *Critica marxista* n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- 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. ■

Kasvatus kaunistaa jumalten suosimaa,
epäonnisen se auttaa pakenemaan.
(Fr. 180)

Kaikkein huonoin nuorukaisten kasvattaja on vaivattomuus.
Se synnyttää tyytyväisyyden, josta rumuus kumpuaa.
(Fr. 178)

Rohkeus on teon lähde, sen päämäärän hallitsija onni.
(Fr. 269)

Harvoin on nuorilla ymmärrystä ja vanhoilla ei.
Aika ei kuitenkaan opeta järkevyyttä, vaan hoidon oikean hetken ja luonnon kulun.
(Fr. 183)

Luonnon kulussa vahvempi osoittaa kaiken paikan.
(Fr. 267)

Lastenkasvattaminen on kovin epävarmaa. Onnistuessaan se on ollut täynnä kamppailu,
ja tuottanut tietävän huolen. Kun kasvatus epäonnistuu, se ei pysty ylittämään toisessa
kohtaamaansa kärsimystä.
(Fr. 275)

Demokritos

Platon ei hänestä puhu, mutta Marx tekee väitökirjansa. Mikä se on? Vastaus: Demokritos. Demokritos syntyi ja kuoli Abderassa, antiikin Kreikassa, yhtä epätarkasti kuin muutkin aikalaisensa noin 460 - 396 eaa. Hänet tunnetaan parhaiten luonnonfilosofiastaan, atomismistaan. Demokritoksen sanotaan kirjoittaneen paljon, hän oli ensyklopedisti aikana, jolloin tiedon säilöminen oli työlästä. Meidän ajallemme on säilynyt vain kolmisensataa Demokritoksen nimeen liitettävää fragmenttia, nekin enemmän tai vähemmän Demokritosta kommentoivia. Suurin osa säilyneistä fragmenteista käsittelee moraalia, tavalla tai toisella. Joissakin puhutaan tietämisestä, mutta missä puhutaan atomeista? Kuitenkin Demokritos muistetaan atomistina, jakamattomien pienimpien luonnon perustavien osasten keksijänä. Häntä pidetään "luonnonfilosofina". Ei eetikona, vaikka todistusaineisto voisi puhua senkin puolesta. Nyt suomennetut fragmentit puhuvat eri tavoin kasvatuksesta, yhteisön suhteesta tulevaisuuteensa. Ne ilmentävät huolta yhteisöstä — eivät atomien vaan ihmisten. Platon tai Marx, saivatko he näistä sanoista ytimen? Pääsivätkö he "luonnonfilosofian" läpi merkitykselliseen? Omaisuuden, lasten, nautintojen, itsen, olemisen hoitamiseen? Miten "atomistin" moraalit toimii?

Mika Saranpää