

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

VON
WRIGHT,
CIXOUS, SPINOZA,
HEIDEGGER, LEOPARDI, MACINTYRE
ONKO MAAILMA PELKKÄÄ AINETTA?

2
-
9
5

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

Kimmo Jylhämö

Samuli Kaarre

Reijo Kupiainen

Marjo Kylmänen

Mika Saranpää

Heikki Suominen

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 määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAKSET SEKÄ ILMOITUSMYYNIT

Kimmo Jylhämö

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 Jylhämö

ISSN 1237-1645 2. vuosikerta

PAINOPAIKKA

Vammalan Kirjapaino Oy

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jonina Altschuler, fil. yo, Tampere.

Ari-Veikko Anttiroiko, HTL, assistentti, kunnallispolitiikan
laitos, Tampereen yliopisto.

Jan Blomstedt, kirjailija, Helsinki.

Hélène Cixous, (katso sivu 21)

Martin Heidegger, (katso *niin & näin* 2/94).

Sirkku Hellsten, VTL, tutkija, käytännöllisen filosofian lai-
tos, Helsingin yliopisto.

Hesiodos, (katso takakansi).

Jyrki Kiiskinen, kirjailija, Helsinki.

Petri Koikkalainen, yht. yo, Tampere.

Riitta Koikkalainen, fil. yo, Jyväskylä.

Jussi Kotkavirta, FT, yliassistentti, Jyväskylän yliopisto.

Olli Löytty, kustannustoimittaja, Tampere.

Päivi Mehtonen, FL, tutkija, Suomen Akatemia, taideaineiden
laitos, Tampereen yliopisto.

Hanna Nurmi, HuK, Tampere.

Vesa Oittinen, FT, tutkija, Snellmanin koottujen teosten toi-
mituskunta.

Ari Peuhu, FM, Helsinki.

Juhani Pietarinen, FT, professori, filosofian laitos, Turun
yliopisto.

Sami Pihlström, FL, tutkija, teoreettisen filosofian laitos,
Helsingin yliopisto.

Matti Sintonen, FT, apulaisprofessori, filosofian ainelaitos,
Tampereen yliopisto.

M.G. Soikkeli, assistentti, taideaineiden laitos, Tampereen
yliopisto.

Baruch Spinoza, (katso sivut 22-30).

Anni Sumari, kirjailija, Helsinki.

Raimo Tuomela, FT, professori, käytännöllisen filosofian
laitos, Helsingin yliopisto.

Jarkko S. Tuusvuori, FL, Naantali.

Jyrki Vainonen, FM, Tampere.

2/95

Pääkirjoitus	2
Niin vai näin	3
von Wright <i>niin & näin haastattelee akateemikko G. H. von Wrightiä</i>	4
Matti Sintonen, <i>von Wrightin tuotannosta</i>	15
Hélène Cixous, <i>Sorties</i>	18
Spinoza	
Baruch de Spinoza, <i>Kirje Jarig Jellesille</i>	22
Baruch de Spinoza, <i>Kirje Henry Oldenburgille</i>	23
Vesa Oittinen, <i>Spinozistinen dialektiikka</i>	24
Juhani Pietarinen, <i>Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa</i>	27
Vesa Oittinen, <i>Kommentti edelliseen</i>	30
Opettamisen filosofia	
Jussi Kotkavirta, <i>Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen</i>	31
Mika Saranpää, <i>"Jos ne ei olisi opettamisen objekteja..."</i>	34
Kirjailijat ja filosofia	
Jyrki Kiiskinen, <i>Mitä sokeat näkevät?</i>	37
Anni Sumari, <i>Sukupolvien lunta</i>	38
Positioita	
Sirkku Hellsten, <i>Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus</i>	39
Petri Koikkalainen, <i>MacIntyren aristotelinen etiikka</i>	45
Mikko Lahtinen, <i>Filosofi pesukoneessa</i>	48
Tieteen filosofia	
Ari Peuhu & Raimo Tuomela, <i>Onko maailma pelkkää ainetta?</i>	52
Filosofia ja kirjallisuus	
Jan Blomstedt, <i>Luonto Leopardin silmin</i>	60
Jyrki Vainonen, <i>Todellisuus riittää - Peter Handken tuotannosta</i>	62
Kirjat	
Jouko Turkka, <i>Häpeä: vaellusromaani</i> (Olli Löytty)	65
P. Berger & T. Luckmann, <i>Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen</i> (RiittaKoikkalainen)	66
Jorma Sipilä & Arto Tiihonen (toim.), <i>Miestä rakennetaan</i> (M.G. Soikkeli)	67
Leena Oulasvirta (toim.), <i>Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä</i> (Ari-Veikko Anttiroiko)	68
Veikko Litzen, <i>Keskiajan kulttuurihistoria</i> (Päivi Mehtonen)	69
Giorgio Vasari, <i>Taiteilijaelämäkertoja Giottosta Michelangeloon</i> (Reijo Kupiainen)	70
Martin Heidegger, <i>Peltoie</i>	71
Ohjeita kirjoittajille	73

Pääkirjoitus

Ihmettely ja kriittisyys sekä näiden sanojen variaatiot ovat hyveellisiä sloganeita, joita on viljalti filosofian oppikirjoissa ja opetus suunnitelmissa. Turunen, Wilenius ja Paakkola puhuvat totunnaisten käsitysten problematisoinnista; Varto hämmästelystä ja ymmälläänolosta; Tuomela ja Koukkunen ihmettelemisestä; Saarinen selviöiden pääläelleen kääntämisestä; Kotkavirta jokapäiväisten käsitteiden pohtimisesta; Ahokallio ja Tiilikainen kaikkia ihmisiä koskettavien peruskysymysten miettimisestä; Airaksinen ja Kuusela elämän ja maailman kaikkien perustavimpien asioiden omakohtaisesta ymmärtämisestä.

Kukapa lukion filosofian opettaja ei kannustaisi oppilaitaan ihmettelemään itsestäänselvyksiä. Suosituttu ja turvallisia epäilyn kohteita ovat muun muassa pöytä, ulkomaailman olemassaolo ja kausaalilaki. Turvallisia, sillä tuskin se suuria koululaisen arkeen vaikuttaa, jos hän maksuu filosofian kursseilla skeptisen, jopa solipsistisen kannan ulkomaailman olemassaolon kysymyksen kohdalla. Koulu, koti, kaverit tai uunituore ajokortti ovat illuusioinakin totisinta totta. Ja parempi näin kuin harhainen elämä mielisairaala- ja psykenlääke-kierteessä.

Syytä huoleen ei ole, jos epäily rajoittuu filosofiantunteihin ja koevastauksiin, on luonteeltaan 'metodologista'. Oikean ulkomaailman itsestäänselvykset saavat edelleenkin jatkaa eloaan. Filosofinen epäily on vain eräs menetelmä, joka valmistaa oikean elämän itsestään selviin käytäntöihin, se on koulutuksen ja koulutuspolitiikan harkittu funktio. Sillä ei ole järjestyttävää vaikutusta arjen käytäntöihin. Ulkomaailman olemassaolon epäilemisestä ei näet mitenkään automaattisesti seuraa, että pitäisi suhtautua epäillen myös koulun, opettajien tai koulutus- ja yhteiskuntajärjestelmien olemassaoloon — olipa miten jyrkkä solipsisti tahansa.

Arjen itsestään selvien käytäntöjen vaikutus lukiolaisen elämään on ylivoimaisesti voimakkaampi kuin filosofiantuntien epäilyharjoitusten. Jos näin ei olisi, niin tuskin myöskään olisi oppiainetta nimeltä filosofia. Yhteiskunta makaa itsestäänselvyksien varassa, ja kullakin ajalla on omat itsestäänselvytensä, joita mikään filosofian kouluopetus ei voi kyseenalaistaa. Epäily ja ihmettely ovat huvitusta. Niitä voi harrastaa siinä kuin viinanjuontiakin, kurinalaisesti ja kohtuullisesti. Oikein käytettyinä ne purkavat arjen paineita ja auttavat jaksamaan eteenpäin: muutama keskiolut ja tunti pari filosofiaa viikossa vähentävät stressiä ja pienentävät sydän- ja verisuonitautteihin sairastumisen riskiä.

* * *

Itsestäänselvyksien vahvuusaste vaihtelee ajan ja paikan mukaan. Republikaanien valtakaudella Jumala oli itsestäänselvemmin olemassa kuin demokraattien hallitessa Yhdysvaltoja. 70-luvun Suomessa ei uskottu yhtä itsestäänselvästi markkinavoimien kaikkivoipaisuuteen — hyvässä ja pahassa — kuin 90-luvun Suomessa. Ennen eduskuntavaaleja suomalainen rividemari piti Iiro Viinasta itsestäänselvemmin pahana miehenä kuin vaalien jälkeen. Tänäpäin rividemari uskoo, että uusi hallitusympäristö muuttaa pahan hyväksi. Ehkä näin, mutta kuka tietää, jos vaikka 'talouden realiteettien' tunnustamisessa olisikin kyse manipuloitusta uskosta.

Itsestään selvät asiat eivät synny tyhjästä, eivätkä ne ole yksilön rationaalisen päättelyn tulos. Päinvastoin, rationaalinen päättely on osa "järkiintymisen" prosessia, jossa aiemmin huonolta tai pahalta tuntunut asia pikkuhiljaa muuntuu hyväksi tai ainakin siedettäväksi. Ne yhteiskunnassa vaikuttavat voimat, joilla on vahvin ote demarien ja muiden kansalaisten arkiymmärrykseen, ovat realisteja, asiantuntijoita, vastuunkantajia yms., kun taas heidän vastustajansa tuntuvat haihattelijoilta, jotka eivät ymmärrä talouden realiteettien ja muiden välttämättömyksien päälle.

* * *

Yksityisomistus, muut pois sulkeva oikeus omistaa tuotantovälineitä, pääomia, maata, tavaroita sekä myös tietoa ja taitoa, on eräs uuden ajan vahvimista itsestäänselvyksistä. Toki sekin on välillä kyseenalaistettu, mutta yhä uudelleen tämä truismi on palauttanut arvovaltansa. Jo pieni lapsi oppii pitämään esimerkiksi maan yksityisomistusta luonnollisena asiana. Tähän ei tarvita propagandaa, sillä itsestäänselvyksen omaksuminen voi tapahtua vaikkapa isän ja äidin kanssa lomamatkalla Englannissa. Siellä nimittään järjestetään suosittuja kiertokierroksia maaseudulla. Turistioppaat esittelevät ylpeänä vanhojen mahtisukujen linnoja ja tiluksia. Myös sukujen jalot lahjoitukset jos jonkinlaisen hyväntekeväisyyteen mainitaan. Linnojen halleissa ja käytävillä lapsonen voi ihmetellä sukujen toinen toistaan mahtavampien esi-isien muotokuvia. Lapsi oppii, että komeat linnat ja kukoistavat tilukset ovat näiden jaarlien ja lordien tarmokkuuden tulosta. Nämä aikansa yrittäjät olivat Britannian kukoistuksen alkuvoima. Kertoessaan näiden voittajien historiaa turistiopas kuin sivumennen iskostaa lapsen yrittäjyyden henkeä. Jos lapsi on lahjakas ja hänen lahjakkuuttaan tuetaan, niin hänestäkin voi joskus tulla menestyvä yrittäjä.

Turistiopas vaikenee häviäjistä. Hän ei mainitse, että lahjakkaat yrittäjäsuvut olivat 1700-luvun alkuun mennessä pakottaneet pien-tilalliset myymään heille maansa ja työvoimansa. Hän ei selvitä, kuinka Britannia siirtyi feodalismista kapitalismiin, kuinka mahtimiehet säätivät lait, joilla taattiin, että vain heillä on oikeus maahan, kun taas muiden, lahjattoman enemmistön, ainoaksi omaisuudeksi jäi heidän työvoimansa. Turistioppaat ovat lockelaisia optimisteja, eivät machiavelliläisiä realisteja. He eivät kerro, että yksityisomistuksenkin perukoilla piilee viekkaus ja väkivalta, ja lahjakkuus ja tarmokkuus ovat vain oveluuden ja häikäilemättömyyden kauniita eufemismeja.

Syksyllä lapsi ehkä pääsee lahjakkaiden (lue: varakkaiden) lasten kouluun, jossa hän voi kehittää kykyjään lahjattomien (lue: varattomien) lasten massan häiritsemättä. Lahjakkuus on lapsen ikioma omaisuus, jonka hallinta on hänen yksityinen oikeutensa. Lahjakkuus ei *velvoita* toimimaan lahjattomien hyväksi, se *oikeuttaa* toimimaan heistä piittaamatta ja heidän kustannuksellaan.

* * *

Eliittikoulu käynyt ranskalaisfilosofi Michel Foucault halusi työskennellä niiden hyväksi, joita kunnan ihmiset pitävät hulluina tai rikollisina. Vaikka nyky-Suomen yliopistoissa Foucault on kesytetty poroporvarillista elämää viettävien tutkijoiden lemmikiksi, niin yhä jylisevät hänen kaikkia itsestäänselvyksiä vastaan suunnatut sanansa:

“Haluan toimia yhteistyössä koululaisten, opiskelijoiden sekä kaikkien niiden kanssa, joiden kasvatusta valvotaan ja tarkkaillaan. Olen myös yhteistyössä niiden kanssa, jotka ovat joutuneet psykologis-psykiatrisen repression kohteeksi valitessaan ammattiaan, suhteissaan vanhempiinsa, seksuaalisuuteen tai huumausaineisiin. Haluan tietää millä tavalla heitä psykiatrisen ja normaalin yksilön, ts. humanismin nimissä jaettiin, jaoteltiin, valittiin ja eristettiin.”

Mitähän tapahtuisi, jos joku filosofian lehtori ottaisi *vakavasti* vaarin tällaisista sanoista ja niiden seurauksista?

Mikko Lahtinen

KARKOTETTU PYHÄ PALAA TAKAISIN: Venäjän ja Intian filosofian vertailua

niin & näin 1/95 oli keskeisesti omistettu venäläiselle filosofialle. Tämä antoi kirjoitusten pinnallisellekin lukijalle monipuolisen kuvan kohteestaan, jossa ainakin kaksi seikkaa korostuu: 1) Venäjällä on todella ollut omaperäistä, muusta länsimaisesta traditiosta paljossa eroavaa filosofiaa ja 2) valtaosalta tuo filosofia on ollut uskontokeskeistä, ihmisen ja Jumalan tai jumaluuden välisiin suhteisiin keskittyvää filosofiaa, mikä kai eniten erottaa sen muusta samanlaisesta eurooppalaisesta ajattelusta.

Totean kirjassani *Länsimaiden kaksi uskontoa, kristinusko ja rationalismi* (WSOY 1991), että eurooppalainen sielu on pari tuhatta vuotta kamppailut näiden kahden perinteen kanssa, vuoroon toinen, vuoroon toinen sitä halliten. Alussa rationaalinen hellenismi hallitsi Platon ja Aristoteles voimakasikkominaan. Sitten valtionuskonnoksi julistettu kristinusko syrjäytti pakanalliseksi leimatun vastustajansa, vaikka Troijan puuhuvosen tavoin omaksui pitkälle sen logiikan ja monet ideat oman teologiansakin aineksiksi.

Keskiajalla Aristoteles syrjäytti Platonin kristillisen kulttuurinkin pääfilosofina, arabimaailman ajattelu tulvi Eurooppaan ja renessanssi ym. alkoivat kaivaa maata monopoliaseman vallanneen kristinuskon alta. Vanha antiikin filosofia pääsi uudelleen armoihin ja ajanhengen ekstrovertti naturalismi pani alulle luonnon ilmiöiden tieteellisen tarkastelun, missä palattiin peräti esisokraattiseen luonnonfilosofiaan, valistus kirkollisen hegemonian kukistajana, positivismi ja materialismi seuralaisinaan.

Venäjä pääsi oman filosofiansa alkuun vasta 1700-luvulla, kuten Igor Jevlampjev asian em. numerossa esittää. Teologian yliote filosofista oli siellä vielä vahvempi kuin läntisessä maailmassa. Mutta valistusaika ei tuottanutkaan sitä repeämää, joka syntyi lännessä kirkon ja tieteen, kirkkouskannon ja tieteellisen ajattelun välille.

“Suuntautumiseen vaikutti” Jevlampjevin mukaan idässä se, että “kristinuskoon käännettiin sen itäisessä, ortodoksisessa muodossa”. Tämä ei koskaan rakentanut uskontoa läntisen teologian tapaan filosofisen tarkasti muotoiltujen “ainoiden oikeiden” dogmien varaan. Niin venäläinen filosofian tuotti vankasti kristillispohjaisista omaperäistä ajattelua tieteellisen ajattelun metodipakosta vapaana, taiteisiin ja kirjallisuuteen tukeutuen, Tolstoi, Dostojevski, Solovjev, Berdjajev tunnetuimpina tiennäyttäjinä. Spengler jopa ennusti kristinuskon uuden nousun Venäjällä, ennen loka-kuun vallankumousta. Nyt se harha on poissa, joten...

“Vaikka maapallo onkin ollut yhdentymässä, on yhä monia aloja, missä ollaan pahasti rajoittuneita vain omaan kansaan tai kulttuuri-piiriin”, kirjoitin *Kanavassa* (4/1991) ja jatkoin: “Esimerkiksi filosofiaa harrastetaan yliopistoissamme ikäänkuin länsimaiden ulkopuolella ei olisi mitään merkittävää ajattelua.” Tämä pätee sanatarkasti em. venäläisenkin filosofian kohdalla. Tarkoitin sillä kuitenkin länsimaita paljon vanhempaa ja laajempaa intialaista filosofi-



Kirjeitä lukijoilta

fiata, joka loistaa lähes täysin poissaolollaan yliopistoissamme, mutta jota itse olen viime vuodet viljellyt Tampereen yliopistossa.

Venäjä ja Intia ovat maantieteellisesti läheisiä naapureita. Ne ovat sitä olleet poliittisestikin sotien jälkeisen ajan. Yhteyksiä löytyy myös uskonnon ja filosofian alueella, ainakin selvästi enemmän kuin länsimaisen filosofian kohdalla. Intialaisesta ajattelusta puuttuu vuosituhanen mitalta se kohtalokas repeämä, joka valistuksesta alkaen on jakanut eurooppalaisen kulttuurin uskon ja järjen, rationalismin ja kirkkouskannon kahteen valtaleiriin. Filosofia on siellä aina lähtenyt liikkeelle absoluutista, täydellisestä ja kaikkea läpäisevästä mystis-metafysisestä alkuperusteesta nimenään *Brahman*. Tällä kohtaa yhteydet ovat varsinkin venäläiseen eksistentialismiin mitä ilmeisimmät.

Filosofiaa ei voi olla olemassa ilman merkittävää metafysiikkaa. Länsimainen anglosaksinen positivismi yritti kuitenkin kitkeä kaiken metafysiikan empiiris-loogisessa hybriksessään ja jätti tämän nihilistisen elintasomammonistisen valtiamaailman vaille kestävästä henkistä perustaa. Ulkoisen luonnon aarteiden hillitön raiskaaminen jätti totaalisesti ihmisen sisäisen maailman, sielun — ja Jumalan — sivuun, venäläisen ja intialaisen filosofian keskeiset kohteet.

Venäläisistä filosofiasta Semjon Frank näyttää keskeisine ajatuksineen tulevan lähimmäs modernin Intian johtavaa joogafilosofiaa, Sri Aurobindoa. Jevlampjevin mukaan sekä Solovjev että Berdjajev toteavat, että “korkein jumalallinen todellisuus (Absoluutti) on ihmiselle annettu vain mystisessä, rationaalisen ylittävässä aktissa.” Tämä pätee sanatarkasti tällä yleisellä tasolla myös Sri Aurobindon metafysiikkaan.

* Sri Aurobindo — elämä ja ajattelu. Tampereen yliopisto 1994.

Kun Solovjev jää pulaan absoluutin hyvyyden ja ihmisen pahuuden välillä, “Frank kehittää johdonmukaisesti filosofiansa omaperäisimmän osan - uuden ihmiskäsityksen.” Aivan saman voi sanoa myös Sri Aurobindosta. Sillä, vaikka hän pitkälle nojautuu kolmenkin tuhanen vuoden takaiseen *Vedojen, Upanishadien* ym. näkemyksiin, hän on uudistanut juuri intialaista ihmiskäsitystä radikaalisti yksilöllisen vapauden ja vastuun suuntaan. Frankista hänet erottaa vain kosmologinen evoluutioteoria hierarkkisine tasoinen, missä hän taas tulee lähelle paleontologi Teilhard de Chardinin ajattelua.

Kun Ivan Iljin Venäjällä Hegelin absoluuttia tulkittiin pitää “kaikkiihteyttä vain ideaalina” ja sisäisesti ristiriitaisena sekä asettaa ihmisen “absoluuttiseen vastuuseen kaikesta mitä maailmassa tapahtuu”, hylkää Sri Aurobindo nämä mielettömät väitteet vahvoihin vanha- ja uusintialaisiin perusteisiin. Kaikkiihtyys on teleologinen ideaali ihmisen kohdalla, joka aikanaan täydellistyy (karma ja reinkarnaatio) konkreettisesti, Buddha, Jeesus ym. edellä kävijöinä. Ihmisen vastuu rajoittuu tietysti vain hänen mahdollisuuksiinsa vaikuttaa asioihin, ei totaalisesti, koska ihminen ei ole jumala — vielä!

Länsimainen prometeis-faustinen kulttuuri on mitä ilmeisimmin perikatonsa (Spengler ym.) edessä sen yrittäessä yksin järkeen, tekniikkaan, tehokkuuteen ja rajattoman talouskasvun mielettömyyteen takertuen nousta itse itselleen kaivamastaan postmodernista kaaoksesta. “Eurooppa on vain pieni aasialainen niemimaa”, tapasi Nietzsche tuon kuulun avastajan todeta. Tämä ei merkise sitä, että meidän tulisi lännessä alkaa apinoida itää, vaan nähdä oman uskonnollis-aatteellisen rappiomme syvyys ja sen syyt.

Entä sitten Venäjä ja sen muu kuin eksistentiaalinen filosofia, joka ei suinkaan sattumalta noussut varoittajaksi länsimaisen tieteellisteknisen positivismin ja mammonismin edessä? Erna Oesch toteaa em. lehdessä, että fenomenologiakin oli Venäjällä elossa ja pitkällä jopa “ennakoiden niitä kysymyksenasetteluja, jotka tulivat keskeisiksi muun muassa Martin Heideggerin, Hans-Georg Gadamerin ja Paul Ricoeurin ajattelussa.” Myös “tapaus Meier” viittaa venäläisen filosofian Jumalan ja ihmisen väliseen dialektiikkaan, joka on kaikkien suurten kulttuurien ajattelussa toki merkittävämpi teema kuin jokin stalinistinen neuvostodialektiikka, kuten Heikki Mäki-Kulmala kuvia kumartamattomassa tutkielmassaan terävästi osoittaa.

Kysymys siitä, “onko Venäjällä filosofiaa” on siten tieteenhistoriallisesti mielekäs kysymys, mutta kielteisesti siihen voivat vastata vain umpiuskovat empiristit tai positivistit tai materialistit. Kunhan länsimainen filosofia vapautuu modernin rationalisminsa harhoista ja umpihämärän postmoderninsa houkutuksista, se voi taas alkaa osallistua vakavaan filosofiseen keskusteluun, missä “ainoa oikea filosofia” ei rajoitu vain anglosaksiseen perinteeseen.

Matti Luoma,
VTT, kulttuurifilosofian dosentti,
Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto

“Uuden etsiminen vain intellektuaalisesti ei johda mihinkään”

GEORG HENRIK VON WRIGHT

niin & näin haastattelussa

Maineikkain suomalainen filosofi G.H. von Wright etsii hahmoa ajalle, joka tuntee itsensä ongelmalliseksi. Poliitikko on hajoamassa ja länsimainen kulttuurimuoto kulumassa loppuun. Von Wright kertoo niin & näin -lehdelle tulleen vähitellen siihen tulokseen, että myös tämä aikakriittinen ja näkemyksellinen pyrintö on filosofiaa. Tässä haastattelussa von Wright ei vain kuvaa filosofian moni-ilmeisyyttä, hän tarjoaa yhden tavan tehdä sitä.

Akateemikko von Wright toimii nykyisin Leipzigin yliopiston vierailevana professorina. Hän johtaa edelleen myös Helsingin yliopiston filosofian tutkijaseminaaria.



G. H. von Wrightin kanssa keskustelivat
maaliskuussa 1995
Mikko Lahtinen, Sami Pihlström
& Jarkko S. Tuusvuori
Kuvat Kimmo Jylhä

Tuusvuori (T): Mitä ajattelette haastattelusta filosofian muotona tai valmiista haastattelutekstistä filosofisen kirjallisuuden lajina?

von Wright (W): Jos saan sanoa, mitä täsmälleen ajattelen, niin en pidä haastatteluista kovin paljon. Minähän olen joutunut antamaan niitä kovin monta. Jotkut ovat olleet todella hyviä, olen ne mielihyvällä lukenut. Toiset ovat olleet huonoja, toiset taas täysin neutraaleja. Mutta keskustelusta olen aina pitänyt. Keskustelu on ollut itselleni tärkeä muoto ajatella taikka edetä ajatuksissani, kun taas haastatteluun liittyy itse aiheelle ulkoinen sivutarkoitus. No, minähän olen suostunut tähän ja sitä en suinkaan kadu.

INTELLEKTUELLIT

”Toivoisin, että intellektuelli olisi mahdollisimman ‘tavallinen ihminen.’”

Lahtinen (L): Alkuun nostaisin esille teeman intellektuellit, joka ainakin terminologisesti juontuu *Dreyfus-tapauksesta*. Ajatellaan usein, että on filosofeja, intellektuelleja ja erikoistuneita tutkijoita. Te olette useassa yhteydessä todennut, että intellektuellia määrittää kyky ylittää oma erikoisalansa. Mitä mieltä olette tällä hetkellä intellektuellin käsitteestä ja intellektuellin roolista?

W: Antamani määritelmä ei ole ehkä kovin hyvä. On olemassa monenlaisia intellektuelleja, käsite ei ole yksiselitteinen ja se voidaan määrittellä kovin monella eri tavalla. Sanoisin, että intellektuelli on henkilö, joka suhtautuu kriittisesti olemassa olevaan ja ennen kaikkea niihin asioihin, jotka ovat etabloituja tai joita ei aseteta kyseenalaiseksi. Mutta tämä on vain yksi edellytys.

Toinen on se, että intellektuelli yrittää järkisyin, argumenttien avulla, perustella kriittistä suhtautumistaan. Onhan kai henkilöitä, jotka suhtautuvat hyvin negatiivisesti olemassa olevaan olematta silti tässä mielessä intellektuelleja. Tämä on yksi tapa määrittellä intellektuelli. Tähän ryhmään voisin ehkä lukea myös itseni. Näin määriteltäessä on itsestään selvää, että intellektuellin tehtävä on juuri kyseenalaistaa asioita ja suhtautua kriittisesti eri ilmiöihin. Intellektuellin merkityksestä sanoisin, että heidän olemassaolonsa on yksi kulttuurin ilmiö. He kuuluvat kulttuurin kuvaan. Varsinkin aikana, joka tuntee itsensä problemaattiseksi, kuten ilmeisesti oma aikamme, jolloin jotain on ehkä hajoamaisillaan ja jotain on tulossa, josta ei vielä tiedetä, mitä se on. Juuri tällaisena aikana ellei intellektuellien merkitys, niin ainakin lukumäärä kasvaa.

L: Tästä näkemyksestä voi ehkä tehdä sen johtopäätöksen, että esimerkiksi jokainen yliopistotutkija ei ole intellektuelli.

W: Antamani määrittely-yrityksen mielessä ei suinkaan ole niin, että jokainen tiedemies tai tutkija olisi intellektuelli. Jotkut ovat enemmän, jotkut vähemmän intellektuelleja. Tiedemies tai tutkija ehkä täyttää tämän jälkimmäisen ehdon. Hän pystyy argumentoimaan ja perustelevaan ajatuksensa järkisyin.

L: Esimerkiksi itse tutkimassani italialaisessa filosofiassa kysymys intellektuelleista on ollut paljon esillä, kuten esimerkiksi intellektuellien suhde ei-intellektuelleihin. Onko Teillä mietteitä siitä, millä tavalla intellektuelli on sidoksissa sosiaaliseen ympäristönsä, muun muassa “tavallisiin ihmisiin”?

W: Toivoisin, että intellektuelli olisi mahdollisimman “tavallinen ihminen”. Tai ihminen ennen kaikkea. Tästä esimerkiksi Italiassa käydystä keskustelusta on ole perillä, vaikkakin tunnen monia italialaisia ja myös sellaisia, joita kutsuisin intellektuelleiksi. Ja

Ranskassa intellektuelli-ilmio on ehkä vielä näkyvämpi kuin Italiassa ja muissa maissa.

Minua vähän pelottaa joutua sellaiseen seuraan, joka olisi voittopuolisesti muodostunut intellektuelleista. Minulla on sellainen käsitys, että en viihtyisi kovin hyvin.

T: Ilmeisesti intellektuellien sosiaalisessa ryhmässä ei kovin suurta kiinteyttä olekaan?

W: Ei tietenkään.

T: Tämä on sikäli hiukan paradoksaalinen ilmiö, että sekä Pariisissa että Pietarissa, joissa alkoi muodostua intelligentsiaa viime vuosisadalla, oli alunpitäen kyse nimenomaan tietystä uudesta yhteiskuntaryhmästä taikka jopa luokasta, kun taas nyttemmin keskustelulla intellektuelleista ei useinkaan ole mitään suhdetta yhteiskunnalliseen asemaan tai rooliin.

W: Ei, ja Pietarin tapaus on tietysti vähän erikoinen, sillä sieltä puuttui yhteiskuntaluokka, josta luontevasti olisi syntynyt intellektuelleja. Intelligentsiasta tuli tällainen kvasiyhteiskuntaluokka. Mutta näinhän ei ole ollut meillä, eikä muuallakaan, paitsi ehkä Ranskassa.

Sen voin kyllä sanoa, että eri maissa niin sanottujen intellektuellien, myös tässä määrittelemässäni mielessä, asema on eri tavoin näkyvä. Erityisen näkyvä se on Ranskassa, luultavasti Italiassa ja jopa Espanjassa sekä Saksassa ja ehkä idässä myös. Sen sijaan anglosaksisessa maailmassa intellektuellien näkyvyys ja merkitys ei jostakin syystä ole ollut yhtä suuri kuin näissä Euroopan muissa maissa.

Pihlström (P): Liittyisikö tämä mahdollisesti jotenkin siihen, että intellektuelli tässä teidän määrittelemässänne mielessä on sidoksissa valistukseen, tähän niin sanottuun modernin projektiin? Haluatteko arvioida, voiko olla myös ‘postmoderneja’ intellektuelleja tässä määrittelemässänne mielessä?

W: Mielestäni intellektuelleilla voi olla hyvin monta kytkentää aivan erilaisiin ilmiöihin, myöskin postmodernisiin, tottakai. Ehkä voi sanoa jossakin historiallisessa mielessä, että intellektuelli ilmionä taikka henkilönä, henkilöryhmänä liittyy kyllä valistukseen. Ehkä voi jopa sanoa sen olevan valistuksen perinnettä.

L: Kuinka vahvasti intellektuellin kuvaan sisältyy aina ajatus “intellektuaalisesta vastuusta”? Erityistieteilijähän saattaa työkennellä hyvinkin menestyksellisesti suhteuttamatta itseään tieteenalansa ulkopuoliseen todellisuuteen. Mutta, miten on intellektuellin kohdalla?

W: Tästä puhutaan paljon. En kuitenkaan oikein ymmärrä, että intellektuelleilla pitäisi olla jokin muu vastuu kuin se, joka sisältyy itse heidän rooliinsa. Ymmärrän hyvin puheen esimerkiksi lääkärin taikka lakimiehen vastuusta. Ymmärrän myös, mitä tiedemiehen tai luonnontieteilijän vastuulla tarkoitetaan, koska nämä ovat ammatteja, joilla on tietty suora vaikutus yhteiskuntaan.

Mutta onko intellektuelleilla jokin erityinen vastuu, jokin joka eroaa siitä vastuusta, joka jokaisella ihmisellä on moraalisenä henkilönä? En oikein tiedä, vaikka tietenkin olen pannut merkille, että hyvin paljon puhutaan intellektuellien vastuusta. Minulle on jäänyt ehkä hieman hämäräksi, mikä se sitten olisi.

P: Voitaisiinko sanoa, että intellektuellin vastuu liittyy mainitsemaanne argumentatiiviseen tehtävään, siihen, että hänen tulee esittää argumentteja?

W: Kyllä, sen voi ainakin sanoa. Vastuu siinä mielessä, että hän on vastuussa omien mielipiteittensä hyvästä perustelemisesta.

MEDIA

”Jos intellektuelli on henkilö, joka suhtautuu kriittisesti olemassa olevaan, niin yksi hänen kriittisyytensä aivan legitiimi, jopa välttämätön kohde on juuri mediakulttuuri.”

T: Puhuitte intellektuellien näkyvyydestä eri kulttuureissa. Ajatteltteko, että intellektuelli menettää tai voittaa jotakin ole-malla mukana median jäsentämässä keskustelussa? Onko niin että intellektuaalisuus vesittyä tiedotusvälineissä vai onko tiedotusvä-lineiden avulla päinvastoin mahdollisuus tavoittaa jotakin sellaista joka muutoin jäisi saavuttamatta?

W: Median roolihan on nykykulttuurin yhä näkyvämpi ja merki-tyksellisempi piirre. Tähän liittyy läheisesti myös elektroninen kommunikaatio.

Ilmiö on syntynyt suhteellisen myöhään minun elämässäni, ehkä liiankin myöhään, koska minä en itse katso voivani osallistua tähän kulttuurin muotoon.

Tietysti joudun silloin tällöin mukaan — niin kuin ehkä tässäkin tilaisuudessa — mutta koen sen kyllä vieraaksi. Luulen, että voin aivan puhtaalla omallatunnolla sanoa, etten ole koskaan tavoitellut taikka etsinyt itselleni sellaista julkisuutta kuin mitä mediat tarjoavat. Minua on kyllä haastateltu taikka pyydetty mukaan, ja joskus pitää olla mukana, tämä on toinen asia. Mutta olen ollut ja tahdonkin olla tässä suhteessa hyvin säästeliäs. Vaika en pidä niin paljon näistä ilmiöistä, niin olisi kuitenkin väärin, että ulkopuolisena ryhtyisin niitä hylkäävästi arvostelemaan.

Mutta minulla on ehkä yksi näkökohta, joka on esiintuomisen arvoinen, jos se pitää paikkansa. Tämäntyyppinen modernin kulttuurin puoli on omiaan akseleroimaan, kiihdyttämään elämän vauhtia. Tämä koskee ehkä vielä enemmän näitä elektronisia kommunikaatiovälineitä ja verkostoja, jotka nyt kvasiyhdistävät koko maailman. Elämän vauhdin, rytmin kiihtyminen on minusta kyseenalainen ilmiö, koska se merkitsee, että jää vähemmän tilaa ja aikaa harkinnalle. Jos pitää äkkiä ottaa kantaa tuhansiin uusiin kysymyksiin sekä kysymysten ja informaation tulvaan, niin ihminen ei siihen kunnolla pysty. Hänellä on oltava aikaa miettiä asioita rauhassa.

Tämä on minusta aika vakava kysymys, koska otaksun, että sillä on jonkinlainen biologinen pohja ihmisen älyn apparaatissa, siis aivoissa. Eli pystyykö ihminen reagoimaan niin nopeasti kuin usein vaaditaan. Tästä suuresta nopeudesta seuraa myös paljon frustraatiota. Odotukset eivät täyty, ihminen on kuin lehti, joka lentää tuulen voimasta sinne ja tänne ilman, että hänellä olisi määrättyä kiinteää suuntaa.

L: Tämä kritiikin tuntuu koskevan eritoten politiikkaa. Jos ajattelun ajanpuutteesta seuraa harkintakyvyn väheneminen, niin eikö tämä ole erityisen vaarallista juuri poliitikkojen kohdalla, sillä hehän juuri vaikuttavat erityisen vahvasti meidän kaikkien elämään?

W: Totta, se koskee nimenomaan poliitikkoja, mutta lisäksi myös talouselämän johtavia henkilöitä, joiden on otettava kantaa asioihin usein ilman riittävää harkintaa. Usein valitetaan, että nämä eivät ajattele ollenkaan tai ajattelevat pelkästään nykytilannetta, mutta eivät tekojensa seurauksia. Jos niistä olisi oltu tietoisia tai harkittu niitä jo alusta saakka, niin olisi toimittu toisin.

L: Vaikuttaa siis siltä, että nyt-hetkestä muodostuu vallitseva aikahorisontti tai aikahorisontittomuus: Ei ole aikaa ajatella tekojensa seurauksia, eikä toisaalta suhteuttaa tekojaan menneeseen ja sen

kautta ajatella tulevaisuutta.

W: Juuri tätä minä valitan. Onko tämä sitten välttämättä seuraus mainitusta mediakulttuurista, on tietysti toinen kysymys. Mediakulttuuri on niin uusi ilmiö ja varmasti se tulee kulttuurin tai intellektuaalisen keskustelun ja informaation muotona muuttumaan. Ehkä se sitten pystyy korjaamaan omia heikkouksiaan. Mutta tästä minä en kyllä olisi varma.

L: Esa Saarinen ja Mark C. Taylor toteavat teoksessaan *Imagologies*, että intellektuellien ja filosofien olisi hyväksyttävä media-maailman reaali-teetti ja pyrittävä asettamaan ja suuntaamaan sanottavansa niin, että se läpäisee median. Ilmeisesti suhtaudutte hieman epäillen tämäntyyppiseen ajatukseen?

W: Väite on mielenkiintoinen. Ei ole hyvä olla kokonaan osallistumatta tähän Saarisen ja Taylorin ajamaan asiaan taikka elämänmuotoon. Toisaalta voi sanoa, että jos intellektuelli on henkilö, joka suhtautuu kriittisesti olemassa olevaan, niin yksi hänen kriittisyytensä aivan legitiimi, jopa välttämätön kohde on juuri mediakulttuuri. Hänen on ehkä osallistuttava siihen, jotta hän saisi ajatuksensa läpi, mutta tämä ei saisi estää kriittistä suhtautumista itse siihen asiaan, johon hän osallistuu.

L: Tässä tietenkin uhkaa noidankehä.

W: Aivan.

L: Eli vain median kautta voidaan vaikuttaa mediaan, jolloin saattaa käydä niin, että kun antaa mediapirulle pikkusormen, niin se viekin koko käden.

W: Aivan, ja luulen, että se on sen monelta vienynt. Tunnen myös itse tuon vaaran. Ehkä huomasitte, että olin viime viikolla Tukholmassa seminaarissa, joka koski ajatusmaailmani. Paikalla oli hyvin paljon väkeä, noin 1500 henkeä, ja myös hyvin paljon nuorta väkeä. Tästä olen iloinen. Se osoittaa, että sanomani, lähinnä kirjojeni kautta, on lyönyt läpi, ainakin Ruotsissa. Mutta samalla koen itselleni uhkaksi sen, että joudun mukaan minulle vieraaseen ympäristöön, jossa pitää olla varuillaan, ettei se vaikuttaisi negatiivisesti. Ehkä voin sanoa, että se saattaa vaikuttaa latistuttavasti omaan ajatteluun — samalla kun olin tietysti kovasti iloinen Tukholmassa näkemästäni. Myös järjestäjille oli täysi yllätys, että tällainen esiintyminen herätti niin paljon kiinnostusta.

P: Voisimmeko ymmärtää mediasuhdetanne myös käyttämänne käsiteparin päämäärä-/arvorationaalisuus kautta? Kun mediakulttuuri yhä kiihtyvässä tahdissaan jättää yhä vähemmän aikaa harkinnalle, niin tämä niin sanottu arvorationaalisuus kärsii. Tämä olisi sitten keskeinen syy siihen, miksi intellektuellien on syytä suhtautua kriittisesti mediaan.

W: Ehkä näin on. Päämäärähakuista rationaalisuuttahan on ennen kaikkea ajattelu, joka liittyy tyypillisesti tieteen teknisiin sovelluksiin. Olen halunnut sanoa, että niin tärkeä ja sinänsä omiin tarkoituksiinsa nähden hyvä kuin se on, niin eräs aikamme negatiivinen puoli on se, että juuri tälle päämäärähakuiselle rationaalisuudelle on muodostunut niin dominoiva rooli ajattelussamme. Kun puhutaan esimerkiksi ’järkevyydestä’, niin melkein aina ajatellaan juuri sellaista järkevyyttä, jota tiede suhteessa teknologiaan edustaa.

P: Olisiko sitten niin, että tämä kiihtyvä elämän vauhti jättää arvot pimentoon?

W: Aivan riippumatta tästä kiihtyvyydestä, voin sanoa, että arvorationaalisuus on kärsinyt siitä, että rationaalisuuden toinen puoli

on paisunut niin kovin dominoivaksi.

L: Ilmeisesti myös päämäärarationaalisuuteen ja sen hallitsevaan asemaan liittyy tietynlaisia arvostuksia, joita päämäärarationaalisesti toimiva ei itse välttämättä edes tiedosta. Hän ei ole tietoinen arvoista, joita hän toteuttaa toimiessaan päämäärarationaalisesti.

W: Taikka asian arvopuoli häviää. Ja yksi syy siihen on tietysti ollut päämäärarationaalisuuden tavaton menestys, joka näkyy sekä tieteen omassa kehityksessä että ennen muuta tieteen teknillisissä sovellutuksissa.

METAFYSIIKKA

”Asian tekee mielenkiintoiseksi se, että nykyisissä luonnontieteissä on niin paljon tullut taas esille spekulatiivisia aineksia.”

P: Omat juurenne ovat loogisessa empirismissä, joka tunnetusti suhtautui hyvin kriittisesti metafysiikkaan. Miten nyt ymmärrätte filosofian ja metafysiikan luonteen kaiken tämän kritiikin jälkeen?

W: Metafysiikan asema riippuu paljon siitä, mitä metafysiikkalla tarkoitetaan. Itse sanoisin, että filosofian keskeiset klassiset ja pysyvät ongelmat ovat suureksi osaksi — ei kauttaaltaan, koska asialla on myös tämä arvopuoli — juuri metafysisiä. Esimerkiksi ruumiin ja sielun suhdetta koskevaa ongelmaa pohditaan nykyään lähinnä kognitiotutkimuksessa, mutta se on klassinen ongelma. Ulkomaailman olemassaolo, kausaalisuuden rajat tai kysymys vapaudesta ja determinismistä ovat sellaisia ongelmia, joita nimitäisiin metafysiikiksi.

Jos kutsumme näitä metafysiikiksi ongelmiksi, niin mitä tässä tarkoittaa attribuutti ‘metafyysinen’? Tästä voi olla montaa mieltä. Ongelmien metafysisestä luonteesta seuraa, että ne eivät ole tieteellisiä, jos tieteellisellä ongelmalla taikka ajattelulla tarkoitetaan sitä, mitä niin sanotuissa positiivisissa tieteissä tutkitaan. Ne ovat ikään kuin toista tyyppiä, mutta millä tavalla?

Aikaisemmin tehtiin, ja voidaan tietenkin edelleenkin tehdä, jako spekulatiivisuuden ja empirian välillä. Mutta modernin luonnontieteen alkuvaiheessa ei erotettu, missä spekulatio alkaa ja missä kokemustieto päättyy. Tänä klassisten metafysiisten systeemien aikana oli luonteavaa liittää spekulatiivinen aines — itse asiassa alunperin valtaosa tieteestä oli sitä — tähän empiriseen tutkimustapaan. Mutta uskaltaisinkin sanoa, että metafysiikka tässä spekulatiivisessa mielessä — jossa etsitään totuutta, mutta ei tutkimalla empiristä todellisuutta — on vanhentunut.

Asian tekee mielenkiintoiseksi se, että nykyisissä luonnontieteissä on niin paljon tullut taas esille spekulatiivisia aineksia. Ajattelen tässä esimerkiksi modernia kosmogoniaa ja keskustelua esimerkiksi big bangistä. Nämä ovat voittopuolisesti spekulatiivisia ja siinä suhteessa ehkä metafysisiä kysymyksiä. Tällaiseen metafysiikkaan suhtautuisin kielteisesti.

Vanhan metafysiikan aika on ohi. Mutta minä haluaisin käyttää sanaa metafysiikka vastakohtana positiivisen tieteen meto-deille ja luonteelle tarkoittaen, että filosofia on nimenomaan käsitiede. Se tutkii käsitteitä ja käsitteellisiä yhteyksiä.

Filosofia ei etsi totuutta samassa mielessä kuin fysiikka tai botaniikka tai historiantutkimus tai mikä hyvänsä empirinen, positiivinen tiede, vaan se selvittää merkityksiä. Tämä on filosofian varsinainen tehtävä. Monet ehkä ovat sitä mieltä, että tämä on hyvin triviaalia toimintaa. Jos filosofia rajoittuu vain siihen, että se selvittää merkityksiä, niin mitä merkitystä sillä sitten on. Mutta näin ei kyllä ole, koska merkitysten selvittäminen ei

suinkaan supistu vain siihen, että määritellään käsitteitä ja sitten pidetään jostakin puhdistetusta kielenkäytöstä kiinni.

Merkitysten selvittämisen ja käsitteanalyysin merkitys on mielestäni ennen kaikkea siinä, että käsitteet muodostavat kentän. Ne ovat enemmän tai vähemmän irrallisia, ja filosofin tehtävä on yhdistää ne siten, että niistä muodostuu koherentti taulu, joka kuvaa joitakin käsitteellisiä yhteyksiä.

Tämä tapa nähdä filosofian ja tieteen välinen ero oli kauttaaltaan Wittgensteinin käsitys tieteen ja filosofian suhteesta. Itse ajattelen näistä asioista samoin, mikä kertoo tietysti siitä suuresta vaikutuksesta, joka Wittgensteinilla on ollut minuun. Luulen tässä näyttävävän jotakin olennaista filosofian asemasta ja luonteesta sinänsä, ja ennen kaikkea sen asemasta juuri tällä vuosisadalla.



TAIDE

”Minä valitan, että filosofit usein ovat hyvin vähän taiteellisia.”

T: Jos ajatellaan, niin kuin kuvasitte, että filosofi muodostaisi jonkin ‘taulun’ tai koherentin kokonaisuuden käsitteistä, niin onko liian rohkeaa ajatella, että se lähentää filosofin roolia taiteilijan rooliin yhtä paljon kuin erottaa tieteilijän roolista? Kai siinä jokin esteettinen ulottuvuus lienee, kun hahmotellaan käsitteistä koherentteja kokonaisuuksia?

W: En tiedä oikein, mitä sanoa tästä. Minä valitan, että filosofit usein ovat hyvin vähän taiteellisia. Tiedemiestyyppejä on usein hyvin proosallinen, mitä pidän heikkoutena. Mutta liittyykö tämä sitten sellaiseen tehtävään, johon viittasitte, niin en oikein tiedä.

T: Onhan filosofeilla ainakin tapana herjata toisiaan käsite-runoilijoiksi.

W: Kyllä, kyllä.

T: Ja juuri vähättelevässä mielessä, mutta voisiko siinä olla myös jokin arvostava näkökohta? Jos joku onnistuu luomaan uuden filosofisen käsitteilytyyppien, niin voisiko sillä olla myös taiteellista arvoa?

W: En tiedä, mutta on mielenkiintoista, että tämä kysymys tuli esille. Muistuu nimittäin mieleeni — ellen nyt muista sanoja epätarkasti tai väärin — että Wittgenstein, joka itse todella ei ollut missään mielessä proosallinen, sanoo jossakin *Philosophie kann man eigentlich nur dichten*.

T: Sepittää.

W: Sepittää! Ja on kyllä totta, vaikkohan ole sitä paljon ajatellut, että filosofisten ajatusten sepittäminen — hyvä sana — on sukua romaanin tai runon ja myös musiikin sepittämiselle. Tässä on varmasti yhtymäkohta tai yhtäläisyys, johon on kuitenkin syytä suhtautua suurella varovaisuudella, koska mikään tavallinen runoilija filosofi ei kyllä ole. Jos hän olisi, niin hän olisi ehkä huono runoilija. Mutta että filosofinen toiminta on sukua taiteilijan toiminnalle, siitä voi olla vakuuttunut.

P: Voitaisiinko tätä teemaa lähestyä myös taiteen näkökulmasta? Nykytaide on usein hyvin käsitteellistä, taideteorian kanssa keskusteltavaa, puhutaan käsitetaiteesta. Myös tätä kautta rinnastus filosofiaan voisi tulla esille.

W: Jos se sitten on aina eduksi, että taide teoretisoidaan. Mutta on kyllä totta, että nykyaikaisella, kirjallisuuden lisäksi myös maalaustaiteella ja musiikilla on tällainen sanottaisiinko abstraktinen luonne, joka tekee sen filosofisemmaksi kuin mitä puhtaasti realistinen taide on. Jos ajattelen näitä lintumaalareita omassa suvussani, niin heidän taiteessaan ei kyllä ole paljon filosofiaa. Mutta tämä nykyaikaisen abstraktisuus, eksperimentoivuus on myös yhteyksissä toisiin asioihin, koko aikamme, ajankuvan läpinäkyvämmyyteen ja sekavuuteen. Sillä on sellaisetkin dimensiot.

”Liioitellun subjektivismin sinänsä oikeutettu kritiikki johtaa taas objektivistiseen suuntaan, mikä minusta näyttää huonolta.”

ETIIKKA

W: Jos eräät filosofian klassiset ongelmat ovat metafysisiä, niin tavallaan se vastaa oikeastaan sitä mitä esimerkiksi meillä Suomessa on tapana kutsua teoreettiseksi filosofiaksi. Mutta sitten on olemassa myös praktinen filosofia, joka koskee juuri arvoja ja normeja. Sen ongelmia en sanoisi metafysisiksi, ne ovat jotakin muuta. Nyt voi kysyä, mikä sitten on arvofilosofian erikoispiirre. Ja siitä tuli mieleeni — en tiedä miten hyvä tämä idea on — että se mikä metafysiikan puolella on spekulatiota, on normien ja arvojen puolella normatiivista suhtautumista. Silloin kun metafysiikka oli spekulatiivista, tämä eettinen puoli oli moralisoivaa. Perinteellinen käytännöllinen filosofia yritti luoda arvoja.

Itse olen taipuvainen ajattelemaan, että metafysiikan spekulatiivinen vaihe kuuluu menneisyyteen, eikä ehkä enää ole elinvoimainen. Voi kysyä samalla tavalla, onko tämä arvofilosofian arvostava rooli ehkä myös atavistinen, niin ettei se enää vastaa nykyihmisen tietoisuutta. Jos näin on, niin mitä sitten arvofilosofia on, paitsi että se voi tietysti olla arvojen empiiristä tutkimusta niin kuin Westermarckilla.

Itse näkisin — tämä on hyvin vaikea sanoa, se on todella filosofia — että myös arvojen ja normien filosofiassa on käsitteellinen, analyysoiva puoli, joka ei ole sama kuin moraalisten tosiasioiden tutkiminen. Sehän on sitä filosofiaa, jota olen itse paljon omassa elämässäni harrastanut, osaksi nimenomaan formaalis-logista tutkimusta, joka on kohdistunut sekä arvoihin että ennen kaikkea normeihin. Tämä on yksi tapa lähestyä arvo- ja normifilosofiaa, mutta ei ainoa. Olen itsekin käyttänyt toisenlaista lähestymistapaa.

Viittaan kirjaani *The Varieties of Goodness*, jota pidän — jos saan olla hieman itsekäs — parhaanani, vaikka se ei olekaan vaikuttanut kovin paljon filosofian kehitykseen. Se on tutkimus hyvän käsitteestä, ei suinkaan vain moraalissa mielessä vaan myös muissa merkityksissä: hyvät silmät, hyvät keuhkot, hyvä shakkipelaaja, hyvä juoksija, mutta myös hyvä ihminen. Mutta mitä se on? Ei suinkaan moralisoivaa toimintaa sinänsä. Se on yritys asettaa erään hyvin laajan kentän eri osia ja käsitteitä, kuten ‘oikean’ ja ‘väärän’, ‘hyvän’ ja ‘pahan’, ‘mielihyvän’ ja ‘ilon’ ja ‘surun’, ‘onnettomuuden’ ja ‘onnellisuuden’ suhteessa toisiinsa.

Tämä on, ja on aina ollut, etiikan, moraalifilosofian eräs päätehtävä. Historiallisessa katsannossa käytännöllinen filosofia on ollut suureksi osaksi juuri tällaista käsitteellistä toimintaa, jossa pyritään asettamaan määrätty peruskäsitteet suhteessa toisiinsa. Ja tämä on ehkä arvofilosofian tärkein tehtävä.

Vielä yksi lisäys, joka ehkä liittyy siihen, että moderni filosofoiminen tällä alalla eroaa aika paljon perinteisestä. Ei ole kysymys vain hyvästä ja pahasta taikka arvoista ja normeista, vaan laajemmin ihmisestä toimivana olentona. Filosofinen antropologia on se suurempi alue, johon sijoittaisin normien ja arvojen tutkimukseni.

L: Kun sanoitte, että nykyään arvofilosofit käytännöllisessä filosofiassa eivät enää pyri luomaan arvoja tai ole moralisteja, niin onko toisaalta silti mahdollista, että arvofilosofia itse voisi suhtautua neutraalisti yhteiskunnassa vallitseviin arvoihin?

W: Luulen, että ymmärrän kysymyksen. Sopii ainakin lisätä, että tällainen toiminta, jota nyt esimerkiksi kaikessa vaatimatomuudessaani harrastin tässä *The Varieties of Goodness*-teoksessani, on eräässä mielessä moralisoivaa. Riippuen siitä, valitaanko ‘hyvä’ vai ‘oikea’ taikka ‘velvollisuus’ peruskäsitteeksi, niin siitä muodostuu sitten, kun ne liitetään yhteen, kyllä erilainen näkemys. Jos omaksuu toisen tai toisen niistä, niin tottakai se vaikuttaa myös ihmisten elämään jollakin tavalla. Mutta tämä ei ehkä ollut aivan vastaus kysymykseenne.

L: Kun tarkastelemme yhteiskunnassa vallitsevia arvoja, niin näyttäisi siltä, että tietynlaisia kannanottoja joutuu tekemään. Ei voi ikään kuin neutraalisti tehdä tutkimusta asioista, jotka ovat kuitenkin niin kovin ristiriitaisia ja monensuuntaisten vaikuttavien voimien alaisia.

W: Totta kyllä, tällainen toiminta ei voi olla täysin neutraalia. Mutta en ehkä aivan selvästi näe, miten se suhteutuu siihen, mitä nimititte “yhteiskunnassa vallitseviksi arvoiksi”.

T: Aatehistoriallinen näkökulma voisi olla kiinnostava. Positivismin usko pääsevän eroon paitsi huonosta ja vanhasta, niin myös uudesta ja tulevastakin metafysiikasta. Itse olitte sitä mieltä, että jokin metafysiisten kysymysten alue ilmeisesti säilyy pysyvästi ajankohtaisena. Olette filosofisessa henkilöhistoriassanne hylänneet positivismin, mutta onko arvonäkemyksen-sänne jotakin tallella positivismista? Mitä itse ajattelette positivistien tavasta antaa emotivistinen analyysi arvoille, suhtautua niihin subjektiivisina preferensseinä tai tunneilmauksina?

W: Tämä on mielenkiintoinen kysymys, aivan totta. Tällaisella emotivistisella, emotionaalilla arvoteorialla on aivan määrätty suhteensa positivismiin. Se liittyy helposti sellaiseen kantaan, joka hylkää metafysiikan sanan spekulatiivisessa mielessä. Pitää ehkä huomauttaa tähän väliin, että positivistisen metafysiikan hylkääminen, joka oli hyvin populaari aikaisemmin vuosisadallamme, kohdistui ennen kaikkea spekulatiiviseen metafysiikkaan. Positivismi siis taisteli jotain sellaista vastaan, joka minustakin osaksi kuuluu menneisyyteen. Siinä suhteessa se oli tervetullut hyökkäys metafysiikkaa vastaan. Itse haluaisin kuitenkin kutsua näitä ongelmia metafysisiksi, mutta toisessa mielessä.

T: Miten pitkälle itse jaatte yhä tuon positivistien tarjoaman emotivistisen arvonäkemyksen? Onko se perustaltaan oikea lähtökohhta arvoista puhuttaessa?

W: Ainakin näkemyksessä on paljon perää. Mainitsemanne kysymys liitetään usein subjektivismiin ja objektivismiin käsitteisiin. Sanotaan, että tämä positivistisuonteinen etiikka on subjektivistista, relativistista, niin kuin Westermarck esimerkiksi sanata tarkasti sanoi, ja sen vastakohtana on jokin objektivistinen arvoteoria.

Minä olen taipuvainen — en tiedä sitten, johtuuko se ehkä kasvatuksestani — enemmän subjektivismiin kuin objektivismiin, ja ainakin taipuvainen suhtautumaan epäilevästi, skeptisesti kai-

kenlaiseen objektivismiin etiikassa. Tällainen luontaisoikeusoppi, joka on taas muodissa, on minulle hyvin vierasta ja usein hieman pelottavaa. Pelkään, että sen kautta salakuljetetaan filosofiaan aineksia, joihin ainakin itse suhtaudun kriittisesti.

P: Näyttääkö Teistä, että tämä jännite subjektivismiin ja objektivismiin välillä jotenkin vaikuttaa intellektuellin kulttuuri-kriittiseen tehtävään? Jos ajatellaan, että intellektuelli keskustelee yhteiskunnassa vallitsevista arvoista ja niihin liittyvistä ongelmista, niin voiko hän oikeastaan tehdä sitä subjektivismiin pohjalta ajatellen, että hän silloin mahdollisesti pohjaa omat näkemyksensä vain omiin arvostuksiinsa ja emootioihinsa?

W: En tiedä. Saattaa olla, että asia on pikemmin ehkä päinvastoin. Jos intellektuaalisella suhtautumisella asioihin tarkoitetaan kriittistä suhtautumista olemassa olevaan, niin siinä hengessä arvofilosofiaa ja -kriittikkä harjoittavan lähtökohta on miltei pakostakin subjektivistisluonteinen. Toinen asia on, että tätä aikaisempaa subjektivismia, jota myös Westermarck edusti ja joka on ollut myös hyvin näkyvässä asemassa anglosaksisessa filosofiassa, voi myös kritisoida. Liiotellun subjektivismiin sinänsä oikeutettu kritiikki johtaa taas objektivistiseen suuntaan, mikä minusta näyttää huonolta.

L: Ilmeisesti filosofisessa subjektivismissa ei ole kyse vain henkilökohtaisista mielipiteistä?

W: Aivan. Myös subjektivistit, Westermarckista ja hänen hengenheimolaisistaan alkaen korostivat, että heidän subjektivisminsa ei tarkoita, että arvostuksissa vallitsisi täydellinen mielivalta tai subjektivismi oikeuttaisi mielivallan. Näin ei tietenkään ole. Mutta miten sitten torjua mielivalta, se on ongelma.

L: Tästä tulee myös mieleen mielivalta, jota voisi kutsua ajan mielivallaksi tai ajanhengen mielivallaksi. Monille ihmisille tietyt arvot saattavat näyttäytyä ikään kuin objektiivisina, luonnollisina ja välttämättöminä, mitä sitten tällainen objektivistinen, luonnonoikeuteenkin vetoava moraalioppi ja moralismi saattavat pönkittää ja kiihdyttää.

KIELI JA MIELI

”Kielifilosofia on yksi ala, jota en ole itse paljon harrastanut. Ehkä se osaksi johtuu juuri siitä, että se on ollut menossa suuntaan, joka ei ole minun makuni mukainen.”

L: Nyt myös Suomessa on muodikasta ja perin suosittua harrastaa mannermaista kielifilosofiaa, eritoten ranskalaisesta strukturalismista ja jälkistrukturalismista ja dekonstruktioista kumpuavaa kielifilosofiaa. Mikä kantanne on aivan yleisellä tasolla arvioituna näihin muotitendensseihin?

W: Tässä on paikallaan tehdä eräs ero. Kielihän on tullut tämän vuosisadan filosofiassa hyvin keskeiseksi ehkä kahdella eri tavalla — ehkä, sillä tämä on yritys sanoa jotakin, mikä tulisi sanoa paremmin. Yksi tapa korostaa kielen merkitystä on, jos ajatellaan esimerkiksi Wittgensteinia, korostaa, että filosofin tehtävä on käsitteellinen, eikä empiirinen. Hän ei tutki todellisuutta, vaan merkityksiä, ja merkityshän on kielellinen asia. Siinä suhteessa kieli on tullut hyvin keskeiseksi. Ja ennen kaikkea Wittgensteinin ansiosta.

Mutta sitten on toinen kehityslinja, joka on syntynyt tältä pohjalta. Nimittäin varsinainen kielifilosofia monine vivahteineen. Itse korostaisin filosofian käsitteellistä luonnetta, joka liittyy sen sitten kieleen. Varsinainen kielifilosofia on ala, joka on hyvin keskeinen osa modernia filosofiaa, mutta myös yksi niistä aloista, joilla en ole itse liikkunut. Tämän johdosta minulla ei ole oikeastaan kantaa näihin mainittuihin ilmiöihin.

P: Viime vuosikymmenten analyttinen kielifilosofia on keskittynyt paljon kielen ja maailman suhteen tarkasteluun. Referenssin teorioista on puhuttu paljon ja käyty tämäntyyppistä aika metafyyisistä keskustelua. Voitaisiinko sanoa, että tämä nykyinen kielifilosofia on liian metafyyisistä tästä näkökulmasta, jos ajatellaan, niin kuin te ajattelette, että filosofian tehtävänä on käsitteiden selventäminen?

W: Ainakin eräässä mielessä näin on. Vaikka en ole aivan varma tuliko se äskeisessä jo sanottua. Nimittäin on asia sinänsä, että moderni filosofia ja kielifilosofia, jos ajattelemme Chomskya ja hänen seuraajiaan kielifilosofien keskuudessa, on muuttunut hyvin spekulatiiviseksi ja siinä suhteessa metafyyisiksi. Chomskyhan itse kutsuu omaa kielifilosofiaansa “Cartesian linguistics”, koska se herättää uuteen eloon Descar-tesin, Leibnizin ja toisten silloisten metafyyisikkojen ajatukset synnynnäisistä muodoista ja ideoista. Sillä tavalla se on saanut hyvin spekulatiivisen vivahteen, josta todella voi käyttää sanaa metafyyisinen. Mutta juuri siinä mielessä, johon itse suhtaudun torjuvasti, sillä se on spekulatiivista, vaikkakin usein hyvin henkevä ja kiehtovaa.

Tämä ei koske vain kielifilosofiaa, vaan koko tätä aluetta, jota englanniksi kutsutaan nimellä *philosophy of mind*, siis mielenfilosofia, niin kuin joskus sanotaan suomeksi. Oikeastaan on kyse vanhasta ongelmasta, hengen ja aineen välisestä suhteesta. Tämähän oli epilogi siihen mitä aikaisemmin sanoin siitä, että kielifilosofia on yksi ala, jota en ole itse paljon harrastanut. Ehkä se osaksi johtuu juuri siitä, että se on ollut menossa suuntaan, joka ei ole minun makuni mukainen.

P: Olisiko tässä nykyisessä mielenfilosofiassa ennen kaikkea materialistinen suuntaus metafyyisikkaa tässä huonossa mielessä?

W: Tietysti on totta, että modernin mielenfilosofian aika voimakas materialistinen painotus on osaksi oire tällaisesta metafyyisikän paluusta, joka ei ehkä ole terveellinen. Mutta toisaalta huomaa, että näistä asioista on niin hirveän vaikea puhua, koska olen itse kymmenen viimeisen vuoden aikana harrastanut, vaikka hyvin vähän julkaissut, juuri tällaista mielenfilosofiaa, ruumiin ja sielun välistä ongelmaa. Suhtautumiseni modernin materialismin eri muotoihin ei ole suinkaan vain torjuva. Siinä on hyvin paljon spekulatiivista, mutta myös paljon käsitteellisesti tärkeää ja keskeistä.

Oma pyrkimykseni on muodostaa jonkinlainen kuva, joka ei ole sidoksissa tällaiseen tyhjään spekulatioon, mutta tekee kuitenkin oikeutta niille ilmiöille, jotka ovat spekulatioon taustalla. Ajattellessa tässä lähinnä aivotutkimusta ja sitä epämääräistä aluetta, joka käy nimellä kognitiotutkimus. Siitä voi sanoa, että se helposti rohkaisee käsittelemään näitä kysymyksiä huonossa mielessä metafyyisellä, spekulatiivisella tavalla. Toisaalta juuri aivotutkimus on erinomaisen elävä ja tärkeä nykytieteen osa tai ala. Filosofiselta kannalta on tärkeää rakentaa tältä perustalta filosofia, joka todella on raitista ja tervettä, mikä ei aina ole — usein on päinvastoin — materialististen mielenfilosofian lajien laita.



KOULUKUNNAT

”Ei tulisi liioitella omaa osuuttaan sillanrakennuksessa, mutta olen myötävaikuttanut eräänlaiseen konvergenssi-ilmioon, joka on varmasti kuvaava tilanteelle.”

T: Olette itse arvioinut monesti filosofian tilaa ja vertaillut suurten koulukuntien eroja ja myöskin huomauttanut useasti siitä, että koulukuntien välinen arroganssi tai ylenkatse toisiinsa nähden on valitettavaa ja typerää. Kuinka jäsentäisitte nykytilanteessa näitä koulukuntia? Mitä yhteisten kosketuspintojen mahdollisuuksia näette eri koulujen välillä?

W: Nykyfilosofian kuva on käynyt hyvin sekavaksi ja läpinäkyvämmäksi. Osaksi syy on siinä, että nykyfilosofia on tullut, en tiedä hyvässä vaikeuudessa mielessä, eklektiseksi. Vielä parikymmentä vuotta sitten pääsuunnat olivat erotettavissa toisistaan melko selvästi. Nyt ne ovat menettämässä taikka menettäneet omalaatuisuutensa. On tulemaisillaan jotain uutta, joka ei ole kuitenkaan vielä hahmottunut niin selvästi, että näkisi, mitä se on. Mutta ehkä yritän nyt tässä järjestää yhdellä tavalla vuosisatamme filosofiakuvaa.

Olin nimittäin sitä mieltä, että niin sanottu analyttinen filosofia on tämän vuosisadan merkittävin ja tärkein filosofinen suuntaus, koska se on niin tyypillisesti juuri tämän vuosisadan filosofia — jos nimittäin ajatellaan, että tämä vuosisata on ennen kaikkea tekniikan ja tieteen vuosisata. Tämä on johtanut sitten suuriin ongelmiin, niin kuin tiedämme, ja joista olen itse ollut hyvin elävästi tietoinen. Mutta perustava tosiasia on, että siviilisaatiomme on muuttunut ja vielä voi sanoa, että muuttumisillaan tieteellis-tekniseksi sivistysmuodoksi. Analyttinen filosofia myötäilee tätä kehitystä, mistä sitä on aivan oikein kritikoitu. Tietysti se voi myös suhtautua kehitykseen kriittisesti, mutta ennemminkin se on taipuvainen suhtautumaan siihen positiivisesti.

Loogis-analyttinen filosofia on ollut monella tavalla dominoiva haara maamme filosofiassa. Tätä voi kritikoida ja on hyvä, että sitä kritikoidaan ja että meillä syntyy niin kuin minä näen, myös toisentyypistä filosofiaa. Mutta jotain hyvää analyttisessä filosofiassa kyllä on ollut ja edelleen on. Sille on tunnusomaista raittiisuus, ajatuksen raittiisuus, joka usein puuttuu toisentyypisistä filosofioista, jotka ehkä ovat kylläkin sinänsä kiintoisampia.

Toinen pääsuunta tämän päivän katsannossa on kai fenomenologia eri muodoissaan. Aikaisemmin analyttisen filosofian ja fenomenologian vastakohtaisuutta usein karakterisoitiin puhumalla kontinentaalista ja anglo-amerikkalaisesta filosofiasta. Tässä oli kyllä jotain perää, mutta ero on ehkä nyt häviämässä. Näyttää välillä, että tässä on tapahtumaisillaan konvergenssi jossakin mielessä. Taikka ne yhtyvät tai luodaan siltoja. Ehkä, jos saan olla hieman itsekäs, niin uskon, että teokseni *Explanation and Understanding*, jolla ei anglosaksisella kielialueella ole ollut kovin paljon merkitystä tai vastakaikua — kirjaa on tosin aika paljon luettu, mutta se ei ehkä ole vaikuttanut siellä — on Saksassa saanut hyvin suopean vastaanoton. Usein sanotaan, että minä olen toiminut eräänlaisena sillanrakentajana kontinentaalisen, lähinnä silloin hermeneuttisen, ja loogis-analyttisen filosofian välillä.

Ei tulisi liioitella omaa osuuttaan sillanrakennuksessa, mutta olen myötävaikuttanut eräänlaiseen konvergenssi-ilmioon, joka on varmasti kuvaava tilanteelle. Toisaalta fenomenologiassa eksistentiaalinen haara on taas hyvin kaukana analyttisesta filoso-

fiasta. Se heijastaa pikemmin kriittistä kuin myötäelävää suhtautumista siviilisaatiomuotoomme.

Ehkä on valaisevaa vielä lisätä tähän kolmas pääsuuntaus. Aikaisemmin olisin sanonut marxilaisuus jälkivaikutuksineen, mutta nyt on parempi puhua kriittisestä teoriasta, joka on saanut paljon vaikutteita marxilaisuudesta. Sen pääedustaja ollut on Frankfurtin koulu, myöhemmin Habermas ja hänen vaikutuksensa. Se tähtää inhimillisen itseymmärryksen lisäämiseen ja siinä mielessä on luonteeltaan emansipatorinen ja aikakriittinen. Sanoisin omista viime vuosikymmenien pyrkimyksistäni, että ne kai liittyvät lähinnä juuri tämäntyyppiseen filosofiseen harrastukseen, joka siis tiettyllä tavalla eroaa puhtaasti loogis-analyttisestä, jota minä paljon olen itse harrastanut ja myös hermeneuttisesta, ymmärtävästä filosofiasta. Toivoisin, että emansipatorinen filosofia kuuluisi olennaisesti myös aikamme henkiseen fyysio- nomiaan.

T: Mitenkä tehdä oikeutta muun muassa ranskalaisen strukturalismin perillisille tai ekofilosofialle tai feministisille filosofioille tässä jäsentymättömässä tilanteessa?

W: Aivan, ja miten sijoittaa nämä kuvaan, jossa erotin nuo kolme suuntausta. On vaikea sanoa. Ehkä on objektiivinenkin totuus, että se ei johdu vain siitä, etten riittävästi tunne tilannetta, vaan myös itse asian luonteesta. Kuva on sekava. Ja on vaikea tietää, millä tavalla eri suuntaukset tulevat löytämään yhtymäkohtia keskenään, vaikeivat yhdistyisikään.

Feminismihän on myös eräs tällainen meidän aikamme hyvin mielenkiintoinen piirre, johon olen yrittänyt jonkun verran perehtyä, osaksi siitä syystä, että minulla on tytär, joka on hyvin aktiivinen. Minulla on se käsitys, että feministinen filosofia on kuitenkin hyvin epämääräinen alue. Siihen sisältyy niin monta eri ilmiötä, että minun on vaikea muodostaa selvää kuvaa tilanteesta. Toisaalta on suhteellisen helppo nähdä, että juuri feminismissä on paljon arvofilosofiaan liittyvää. Sama koskee myös ekosofiaa, joka on kollegani Arne Naessin keksimä termi. Tämä on hyvin henkevä ja mielenkiintoista ja fiksua, mutta kuitenkin samalla läpinäkyvämpi. Ei oikein nähdä, mikä on mitä.

L: Sanoitte, että kriittisessä teoriassa olennainen osatekijä on emansipatorisuus, vapautuminen jostakin, ja tietysti myös oman itsensä vapauttaminen. Toisaalta taas mainitsitte, että analyttinen filosofia on ennemminkin aikansa tuote, myötäkarvaan aikansa kanssa. Nyt voikin kysyä, missä mielessä tämä emansipatorinen, kriittinen teoria on vapautumista myös tämän ajan tietystä filosofisista asetelmista, ja miten näette tässä analyttisen filosofian ja kriittisen teorian välisen suhteen?

”Toivon että en vain petä itseäni, kun olen tullut aiempaa vakuuttuneemmaksi siitä, että myös aikadiagnostinen toimintani on filosofiaa.”

KAKSI
PUOLTA
SIELUSSANI

W: Tämä on minulle itselleni ollut, voisin sanoa melkein kautta elämäni, probleemi. Vaikka Wittgensteinia ei voida sijoittaa mihinkään koulukuntaan, niin voidaan kuitenkin sanoa, että oma filosofinen kasvatukseni ja filosofinen toimintani on liikkunut hyvin tyypillisellä tavalla tässä loogis-filosofisessa uomassa. Mutta jo nuoruudestani saakka olen ollut kiinnostunut moraalista ja uskonnollisista ilmiöistä sekä taiteesta. Myöhemmin tästä on

kasvanut esille aikadiagnostinen pyrkimys. Minulle on ollut epäselvää, millä tavalla nämä kaksi puolta sielussani suhtautuvat toisiinsa.

Aikaisemmin olin taipuvainen ajattelemaan — mikäli ylipäänsä ajattelin sitä ongelmaa — että nämä kaksi puolta oli aktiviteetteina erotettavissa toisistaan. Loogis-filosofiset pohdiskeluni olen kirjoittanut englanniksi ja jonkun verran saksaksi, sitä vastoin näistä toisista asioista, kuten Tolstoista ja Dostojevskistä, olen kirjoittanut ruotsiksi, joskus suomeksikin. Ne kuuluivat kahteen eri maailmaan, mikä osaksi vaikutti siihen, että niiden suhde toisiinsa ei ollut mikään ongelma minulle. Mutta tämä on kyllä muodostunut ongelmaksi. Aikaisemmin olisin sanonut, että nämä harrastukseni, jotka koskevat kirjallisuutta ja taidetta, olivat sunnuntaiharrastuksia. Ne olivat kyllä itselleni hyvin oleellisia, mutta ne olivat yksi maailma ja loogis-analyttinen oli toinen, hyvin erilainen maailma.

Toivon että en vain petä itseäni, kun olen tullut aiempaa vakuuttuneemmaksi siitä, että myös tämä aikadiagnostinen toimintani on filosofiaa. Mutta herää kysymys, jos olen oikeassa, millä tavalla se on filosofiaa? Millä tavalla tämä filosofia on erityyppistä kuin loogis-analyttinen? Uskon, että niitä ei voi yhdistää, ne ovat niin erilaisia. Käsiteanalyttinen filosofiani on eräässä mielessä ei-historiallista. Siinä lähdetään jostakin käsitteestä: 'teon', 'tekemisen' ja 'toiminnan' ja myös 'hyvän' ja 'pahan' käsitteet ovat eräässä mielessä ikuisia. Esimerkiksi teon käsitettä pohti Anselmi Canterburylainen tuhat vuotta sitten aivan samassa hengessä, samalla tavalla kuin minä. Meillä vieraili seminaarissa kerran Anselmi-spesialisti Amerikasta, hän kirjoitti taululle *Anselm was a von Wrightian* — mairittelevaa minulle.

Mutta tämä toinen filosofia, josta joskus käytetään sanaa visionäärinen — tätä sanaa ei saisi väärinkäyttää — kuuluu kyllä kuvaan. Siinä ei ole kysymys käsitteistä vaan ilmiöistä, jotka elävät ajassamme, ajalle tunnusomaisista piirteistä: tieteen kehitys ja sovellutukset, tekniikan vaikutus ihmiseen, ja sitten nämä ilmiöt, jotka koskevat koko maailman tilaa. Niitä on tutkittava ilmiönä eikä käsitteinä. Missä mielessä on filosofista tutkia niitä? Sanoisin, että filosofin tehtävä kai on yrittää asettaa ne jonkinlaiseen yhteyteen toisiinsa. Esimerkiksi toinen on toisen seuraus: jos haluttaisiin muuttaa toista, niin silloin se vaikuttaa taas toiseen.

Tehtävä on nähdä maailman ongelmat ja vaikeudet tällaisena kokonaisuutena, josta yrittää saada kuvan. Eräs hyvä sana tälle yritykselle on — se oli kai Goethe, joka käytti sitä ensimmäisenä, ja sittemmin Spengler — morfologia. Siinä yritetään nähdä aikamme muoto. Tämä ehkä tekee sen filosofiseksi. Nytemmin olisin taipuvainen siis sanomaan, että nämä kaksi puolta omasta toiminnastani, loogis-analyttinen ja aikadiagnostinen, ovat kyllä molemmat filosofiaa, mutta ne ovat varsin erityyppistä filosofiaa.

L: Aika paljon akateeminen filosofia on kuitenkin tällaista teknisuonteista filosofiaa ja tarkkaan rajattujen ongelmien tarkastelua. Näkisittekö, että yliopistossa, akateemisessa filosofiassa olisi syytä myös harrastaa visionääristä ja emansipatorista filosofiaa?

W: Kai on sääli, että akateeminen filosofia — sehän nyt ei ehdottomasti ole loogis-analyttista — on, niin kuin usein sanotaan, tietystä mielessä elämälle vieras. Sitä vastoin, jos harrastetaan tällaista aikakriittistä tai visionääristä filosofiaa, niin ollaan lähempänä elämää. Toisaalta on myös sanottava, että filosofia, joka pyrkii olemaan lähempänä elämää kuin akateeminen, on taas altis sille vaaralle, että siitä tulee *wishy-washy*, niin kuin sanotaan englanniksi, että siitä puuttuu täsmällisyys. Loogis-analyttisen filosofian suuri ansio nimittäin on se, että se on hyvin raitista filosofiaa, vaikka se voi usein olla hyvin kuivaa ja käsitellä hyvin vähäpätöisiä asioita. Raittius ajattelussa on kyllä hyve, vaikka myös epäraituudella voi olla omat ansionsa, mutta se on toinen asia.

Oma suhtautumiseni olisi tässä hieman ambivalentti. Toisaalta toivoisin, että myös Suomessa olisi enemmän filosofiaa, joka liittyy aikamme ongelmiin ja niiden käsittelyyn. Toisaalta soisin jonkinlaisen tasapainon sen ja akateemisemman filosofian välillä säilyvän. Nyt kun olen vähitellen saavuttanut hyvin korkean iän, olen pakostakin vieraantumaisillani nuoremasta polvesta. Aikaisemmin olin oikein hyvin selvillä siitä mitä tapahtuu, kuka oli kuka ja mitä hän teki. Minulla oli hyvä kuva filosofisesta ilmapiiristämme. Enää minulla ei ole, ja se olisi ehkä mahdollontakin, kun tulee vanhaksi.

Toisaalta olen edelleen utelias tietämään, miltä kenttä näyttää. Minulla on ollut se ilahduttava käsitys asioista, että kieltämättä tätä perinnettä, joka on tehnyt kai Suomen filosofian tunnetuksi maailmassa, täällä orastaa myös aika paljon sellaista, joka on toista tyyppiä, toista laatua. Ja tämä on minusta hyvä asia. Mihän se sitten tulee kehittymäänkään, mihin se sitten tulee päättymäänkään, on toinen, tulevaisuuden asia.

P: Olisiko kuitenkin tietynlainen yhdistävä linkki ajattelunne kahden puolen välillä tämä humanismin teema ja humanismin käsite?

W: En oikein tiedä. Eräässä mielessä tietenkin on näin.

P: Ajattelin lähinnä esimerkiksi tätä "ihmisen hyvän" käsitteen tarkastelua myös tässä loogis-analyttisessä työssä.

W: Aivan. Sehän on keskeinen käsite teoksessani *The Varieties of Goodness*. Jollakin tavalla se liittyy myös tähän intressiin maailmasta, maailman menosta, se on selvää. Mutta tämä on minulle tavallaan uusi kysymys. Ehkä yhtymäkohtia on, mutta milaisia, se on sitten toinen asia.

T: Puhuitte sängen valaisevasti professionaalisen ja visionäärisen suuntautumisen yhdistymisestä. Näette nyt molemmat filosofiana, vaikka olette käyttänyt aika vahvoja ilmaisuja siitä, miten erillään ne toisistaan ovat ja mikä halkeama tämä jako tutkijapersoonassanne on ollut. Eikö erään filosofian määritelmänne pohjalta — että filosofin tehtävä olisi käsitteellisten intuitioiden eksplikaatio — voisi tosiaan nähdä molemmat suuntaumiset filosofiana? Eikö käsitteellisiä intuitioita voi eksplikoida monella tavalla: loogis-analyttisesti tai ehkäpä kulttuurisesistisin keinoin? Aikalaisdiagnostisissa kirjoituksissannehan tavantakaa toistuu sana 'begreppet', eli käsitteellisiä kysymyksiä siellä jatkuvasti pohditaan, 'historian' tai 'moderneiteetin' tai jonkun muun käsitteitä.

TULEVAISUUS

”Jos yritän ajatella nuorta ihmistä, niin on tavallaan kiintoisaa ja jännittävää elää ajassa, jolloin jotain on hajoamaisillaan ja päättymäisillään.”

L: Liekö odotettavissa jonkinlaista yleiskuvan kirkastumista vai voimistuuko kuvaamamme hämärtyksen tendenssi yhä edelleen?

W: Jos tietäisin, niin... Voi olla, että näin on, taikka ainakin yritän itse uskotella itselleni, että meidän pitää olla hyvin kärsivällisiä. Länsimaiseksi kutsuttu kulttuuri on edennyt jossakin mielessä loppupisteseen, globalisoitunut ja tullut teknis-tieteelliseksi



maailmansivilisaatioksi. Ellen kokonaan erehdy, niin tämä on minusta rappeutumista. Edessämme on pitkä ajanjakso, ehkä vuosisatoja, ennen kuin jostain uudesta kulttuurirakennelmasta oikeastaan voi puhua. Kuljemme väijäämättä nykyistä suurempaa henkistä kaaosta kohti.

Tämä saattaa tuntua hyvin synkältä, surkealta ja pessimistiseltä, mutta itse en ehkä näkisi asiaa näin. Jokin tie on kyllä viety päätökseen, jokin perinne kulutettu loppuun. Itse olen vanha ihminen ja kohta poistun näyttämöltä. Jos — tämä on nyt vähän leikkillisesti sanottu — se tapahtuu vaiheessa, jolloin myös suuri osa siitä mitä minä olen kunnioittanut, rakastanut elämässä, myös häviää, niin silloin olen hyvässä seurassa. Tämä ei ole pessimismiä, ja tietenkin se koskee vain vanhaa ihmistä.

Jos yritän ajatella nuorta ihmistä, niin on tavallaan kiintoisaa ja jännittävää elää ajassa, jolloin jotain on hajoamaisillaan ja päättymäisillään. Missä on sitten uuden alku tai monta uuden alkua? Sen johdosta puhe sekä dekonstruktioista että postmodernismista, vaikka se on hyvin hapuilevaa ja epäselvää, on kiintoisaa. Siinä on aavistus uudesta, uusista yhteyksistä ja seikoista. Jos itse olisin nuori, niin olisin utelias tietämään — ja olen edelleenkin — mitä siitä tulee. Olisi myös houkuttelevaa omalla panoksellaan myötävaikuttaa johonkin uuteen. Vaikka luulen, että on illusorista uskoa, että muutamassa kymmenessä vuodessa tullaan saamaan aikaan jotakin pysyvää.

T: Voiko ajatella, että kulttuurinen elpyminen tai nousu tästä loppuunkulumisesta taikka rappiosta edellyttää filosofialta käsitteellisiä vallankumouksia?

W: Käsitteellisiä tai ehkä on parempi puhua asenteista, ihmisten asenteista elämään. Yksi aikamme pahimpia ongelmia on työttömyys. Työn käsite tulee varmasti muuttumaan. On hyvin vaikea nähdä, millä tavalla tämä muutos vaikuttaa reaali-teetteihin. Tässä mielessä uuden etsiminen on ajankohtainen tehtävä. Ja uuden etsiminen vain intellektuaalisesti ei johda oikeastaan juuri mihinkään, ellei se sitten samalla, vähitellen — kokemus osoittaa, että pitää olla kärsivällinen — vaikuta asenteisiin. Elämän ihanteet muodostuvat toisiksi ja elämään kohdistuvat vaatimukset muuttuvat.

”Keski-ikäisen sukupolven, joka nyt johtaa ja hoitaa asioita maassamme, on hirveän vaikea omaksua uutta ajattelutapaa.”

POLITIikka

T: Vaalikeskusteluissa oli joitakin merkkejä uudesta utooppisuuden tai apokalyptisuuden heräämisestä. Ollaan kiinnostuneita perin isoista asioista, esimerkiksi juuri työelämän uudistamisen kohdalla perustulosta tai kansalaispalkasta. Tähänhän liittyy suuria skenaarioita siitä, miten työn ja vapaa-ajan suhde tulee muuttumaan. Mutta näyttää siltä, että harvoin tarjotaan mitään kuvaa siitä, minkälaisen poliittisen prosessin kautta johonkin sellaiseen voitaisiin edetä. Onko Teillä näkemystä, mikä on yhteiskunnallinen taikka poliittinen muutosvoima, joka voisi toteuttaa käsitteellisiä vallankumouksia taikka asennemuutoksia?

W: On kai tosi diagnoosi, että poliittinen elämä on joutunut hyvin tukalaan tilanteeseen. Kehityksen kulkua hallitsevat yli-

kansalliset taloudelliset voimat, jotka operoivat yli rajojen ja tekevät poliitikot hyvin voimattomiksi. Tämän johdosta on hyvin vaikea kuvitella, että jos tapahtuu tällainen asenteiden muutos, joka olisi pohjana uudentyypin elämän rakentamiselle, millä tavalla siitä tulee poliittinen voima aikana, jolloin politiikka on hajoamaisillaan. Ehkä on mahdollista kuvitella, että olemme tiellä tällaiseen maailmanvaltioon. G7-ryhmä on jo tavallaan tällainen maailmanvaltio, maailmanhallitus, se joka määrää.

Millä tavalla tällainen asenteiden ja näkemysten muuttuminen pääsee vaikuttamaan niin sanottuun politiikkaan, on hyvin vaikea kysymys. Jos ajattelemme esimerkiksi tätä kurjaa vaalikampanjaa täällä Suomessa, kun eri kandidaatit puhuvat ohjelmistaan, niin se on minusta eräässä mielessä todellisuudelle vierasta. Ikään kuin kukaan ei haluaisi oikein katsoa totuutta silmiin. No jaa, minä olen niin huonosti seurannut sitä, että minun olisi ehkä parempi vaieta siitä kuin haukkua sitä.

L: Onkohan tässä vähän samasta kyse kuin keskustelumme alussa, kun puhuimme nopeatempoisuudesta?

W: Se liittyy siihen.

L: Ensisijainen ja hallitseva tavoite tuntuu olevan vaalien voittaminen ja kaikki muu on valjastettu sitä varten.

W: Mutta tämä liittyy myös siihen, että politiikan ja talouselämän alalla keski-ikäinen polvi on edelleen kiinni ajatuksessa edistyksestä, vieläpä hyvin yksipuolisessa mielessä. Taloudellinen kasvu on edelleen keskeinen käsite. Siihen liittyvästä lineaarisesta suhtautumisesta tulevaisuuteen pitäisi minusta päästä pois. Tämä on helpompaa niille, jotka ovat systeemin ulkopuolella. Mutta keski-ikäisen sukupolven, joka nyt johtaa ja hoitaa asioita maassamme, on hirveän vaikea omaksua tällaista uutta ajattelutapaa.

TRAAGISUUS

”Varsinkin nyt tämä kapitalismi, joka on päässyt vallalle, kun sosialistiset kilpailijat hävisivät, näyttää olevan systeemi, joka vähitellen tuhoaa itsensä.”

P: Olette useissa kirjoituksissanne kritisoinut edistyksen myyttiä, viimeksi tämän Tukholman tilaisuuden yhteydessä. Neuvotte nuoria varautumaan siihen, että edistys todellakin saattaa olla myytti, ja varautumaan myös epävarmuuteen elämässä ja historiassa, ja traagisuuteen.

W: Toivoisin, että on hyvä neuvo irtautua tästä ajatuksesta, että kaikki vain tulee paremmaksi; ja silloin ajatellaan lähinnä kuitenkin aineellisia oloja. Kuvitelma on minusta väärä. Tieteen ja teknologian jatkuva kasvu, siis inhimillisen tietämisen ja ihmisen osaamisen jatkuva kasvu, on tosiseikka, koska tieteessä ja teknologiassa on kysymys akkumulatiivisesta prosessista, siis jatkuvasta kasvusta. Edistysusko, edistysoptimismi on varsinaisesti siinä, että uskotaan, että todellinen kehitys ja edistys tieteen ja tekniikan merkityksessä automaattisesti merkitsisi myös inhimillisen, lähinnä sosiaalisen onnellisuuden kasvamista. Enää ei ehkä pettymysten jälkeen puhuta niin paljon sivilisatorisesta paranemisestakuin aikaisemmin.

HUMAANISUUS

Mielestäni on luovuttava siitä harhauskosta, että yhteiskunnallisen onnellisuuden kasvun myötä ihminen tulisi sivistyneemmäksi. Tällainen kausaalisuhte tietämisen ja osaamisen ja sano-kaamme lyhyesti onnellisuuden taikka hyvän välillä on illuusio, josta on luovuttava. On paras ajatella toisella tavalla. Tähän ajatteluun kuuluisi minusta oleellisena puolena tai vivahteena, että elämän tarkoitus ei ole vain saada nautintoja, vaan elämän olennainen puoli on sen traagisuus. Jos tämän oivaltaa, niin voi irtautua sekä liiallisesta optimismista että liiallisesta pessimismistä. Tämä on tosiasioiden hyväksymistä, mikä ei tapahdu, jos ollaan kiinni edistysuskomuksissa.

L: Minkälaisia yhteiskunnallisia muutoksia ajattelutapojen muuttaminen edellyttäisi ja päinvastoin? Puhutte tulevaisuudesta maailmankaupunkina tai maailmanvaltiona, toisaalta esimerkiksi joku Pentti Linkola viittaa hyvinkin pieniin yhteisöihin.

W: Ehkä voin viitata molempiin. Globaalinen kehitys tarkoittaa tätä osaamisen ja tietämisen kulttuurin leviämistä koko maapallolle. Tämä on minusta juuri eräänlainen sivilisaation, kulttuurin rappeutumisilmiö. Kääntöpuoli on sitten siinä, että kaikki atomisoituu uudella tavalla kansallisvaltioiden hävitessä ja alueellisten pyrkimysten herätessä taas uuteen eloon. Tämä on rappeutumista sikäli kuin se johtaa etnisiin vastakohtaisuuksiin, epäterveeseen kilpailuun ja jopa sotiin eri alueitten välillä. Toinen asia on yrittää elää pienessä mittakaavassa, mutta kun se tapahtuu sellaisessa, joka samalla koko ajan integroituu, niin kuin tämä maailmamme tekee, niin silloin myös konfliktipinnat jatkuvasti kasvavat.

L: Mehän elämme markkinoiden ja kapitalismin läpäisemällä maapallolla. Jotta pääsisimme ekologisesti ja muussakin mielessä kestävämpään maailmaan, onko mielestänne luovuttava jatkuvan kasvun leimaamasta markkinataloudesta ja kapitalismista?

W: Kuuluisa ekonomisti Schumpeter, joka ei suinkaan ollut minkäänlainen vasemmistolainen tai sosialisti, kirjoitti kapitalismista hyvin mielenkiintoisesti. Hän puhui kapitalismin luovasta itsensä hävittämisestä. Luulen, että tässä on hyvin paljon perää. Varsinkin nyt tämä kapitalismi, joka on päässyt vallalle, kun sosialistiset kilpailijat hävisivät, näyttää olevan systeemi, joka vähitellen tuhoaa itsensä. Siinä on sellaisia sisäänrakennettuja mekanismeja, jotka myötävaikuttavat sen kuolemaan. Tämä tapahtuu osaksi syistä, jotka olivat vielä Schumpeterille vieraita: järjestelmä on rasitus maailmalle, ympäristön ja resurssien rasitus.

Jotkut kuvittelevat vakavissaan, että kaikki maat voisivat olla yhtä varakkaita kuin Suomi oli tai Ruotsi ja Sveitsi vielä ovat. Mutta silloin maailma yksinkertaisesti ei kestäisi enää, koska jo jätteen vuori kasvaisi niin suureksi, että ihmisille tuskin jäisi tilaa. Mutta ehkä myös kuvaavaa tilanteelle on, että eräät tiedemiehet aivan vakavissaan esittävät väestöongelman ratkaisuksi kuun tai Marsin kolonisoimista taikka satelliitteja, joissa ihminen voisi elää. Martinsonin *Aniara* on hyvin kauhistuttava ja samalla äärettömän kaunis kuvaus tällaisesta tulevaisuudesta.

P: Voitaisiinko sanoa, että tällaisia kuvitelmiä elättelevät eivät ole riittävästi havainneet elämän traagista aspektia?

W: Kyllä, kummallista ajattelemattomuutta siinä ilmenee. Mutta sellaisia puheenvuoroja esittävät usein tiedemiehet, jotka ovat hyvin korkeatasoisia, jopa nobelisteja. On kauhistuttavaa, että tällaiset huippuälykkyydet, jotka ehkä voivat olla sitä paitsi hyvin mukavia ihmisiä, ajattelevat näin. Ehkä he ovat tulevaisuuden ihmisiä, ehkä näin pitää ajatella. Siinä maailmassa minä en luonnollisesti tule olemaan mukana, mutta en minä myöskään haluaisi olla.

”Järjenvastaisuus on inhimillisyyden pettämistä.”

T: Olette jakanut kehityksenne neljään vaiheeseen: esteettisen humanismin vaihe, jonka jälkeen eettinen, rationalistinen ja viime vaiheessa sosiaalinen humanismi. Voisiko nyt ajatella aivan viimeaikaiselle näkemyksellenne jotakin uutta nimitystä. Olisiko se ehkä ekologista humanismia vai traagista humanismia? Olisiko ajattelunne nyt joiltakin osin palaamassa lähtökohtiinsa, esteettisen humanismin burckhardtilaistyypin kulttuuripessimismiin?

W: Ehkä jossain mielessä viime vuosien tapani ajatella on eräällä tapaa paluuta tähän burckhardtilaiseen tai spenglerilaiseen ajattelutapaan. Sen minä myönnän. Itse termiä humanismi en enää käytä niin paljon, koska olen jossain mielessä kyllästynyt siihen. Sitä väärinkäytetään niin paljon, että on vaikea sanoa, sopiiko tällaista asennoitumista lainkaan kutsua humanistiseksi. Mutta aivan totta — en ole itse ajatellut sitä — viime vuosien tapani ajatella esimerkiksi historiaa tällaisena aaltoliikkeenä muistuttaa, enemmän kuin mitä oli siinä välillä, aikaisempaa tapaan ajatella. Sillä erotuksella kuitenkin, että se oli hyvin yksilökeskeistä. En aiemmin yksinkertaisesti välittänyt poliittisista ja sosiaalisista seikoista, ne olivat minusta vähäpätöisiä. Tämä on paha tapa ajatella, sillä se johtaa jonkinlaiseen kyynisyyteen tai epähuomaaniin kantaan.

T: Mistä johtuu tämä nykyinen epäviihtymyksenne humanismin käsitteen kanssa? Onko se ekologisesti motivoitua vai miksi ette enää näe sitä osuvaksi?

W: Yksi syy on kai se, että termillä humanismi viitataan hyvin usein sellaiseen elämänasenteeseen, jossa luotetaan nimenomaan ihmisjärjen ja osaamisen mahdollisuuksiin ratkaista kaikki ongelmat. Lisäksi se liittyy ehkä liian läheisesti edistysperspektiiviin ollakseen oikea.

Itse en ole suinkaan uskovainen, minulla ei ole koskaan ollut henkilökohtaista suhdetta uskontoon. Tästä huolimatta luulen, että uskonto on tärkeämpi kulttuurinen elämäntekijä kuin mitä ehkä olin aikaisemmin taipuvainen ajattelemaan. Humanistinen asenne tai ajatustapa yhdistetään usein ehdottomaan sekulaarisuuteen. Sekulaarisuus on varmasti välttämättömyys — en voi uskoa itse uuteen uskonnon renessanssiin — mutta en ole suinkaan vakuutunut siitä, että sekularisoitumisen tie oli tie onnen valtakuntaan. Ehkä on päinvastoin.

P: Myös uskonnon alueella on nähtävissä valtavasti tällaista sekavuutta ja hajaannusta ja hämähäyryttä.

W: Totta, sekavuutta, mutta myös etsintää. Hyvin kuvaavaa on, että juuri tällä alalla on paljon etsintää. Se vain usein ilmenee irrationaalisissa ja järjenvastaisissa muodoissa, mitä minä en lainkaan voi hyväksyä. Siinä mielessä ehkä olen humanisti, että järjenvastaisuus on minusta inhimillisyyden pettämistä.

P: Sama koskee varmaan pseudotieteiden ja kaikkien tällaisten okkultistien oppien uutta renessanssia?

W: Kyllä, ne ovat minusta kauhistuttavia. Ja vielä kauhistuttavampaa on tiedemiestenkin taipuvaisuus kaikenlaiseen taikauskoon.



FILOSOFIANOPETUS

”Joka tapauksessa on ilmeistä, että varsin nuorten ihmisten keskuudessa on monenlaista etsintää, myös filosofista etsintää.”

L: Lehtemme eräs painopistealue on opettamisen filosofia ja lehtemme lukijoista monet ovatkin opettajia. Nyt kun lukioihin on tullut tai on tulossa pakollinen filosofia — yksi lukion kurssi, 38 tuntia, on pakollinen kaikille lukiolaisille, siis noin 60 prosentille ikäluokasta — haluaisimme kuulla näkemyksenne pakko-filosofiasta ja ylipäänsä siitä, onko filosofia sovelias kouluaine.

W: Vaikea sanoa. Olen aikaisemmin, siitä on hyvin kauan, myös kirjoittanut filosofiasta oppikoulun aineena. Jos nyt muistan oikein, niin kantani oli lähinnä se, että filosofia sinänsä ei ehkä sovi oppiaineeksi. Silti olisi hyvin tähdellistä ja toivottavaa, että matematiikan opetuksen yhteydessä opetettaisiin logiikan alkeet, ja historissa paljon enemmän kulttuurihistoriaa ja taiteen historiaa, mutta ehkä ennen muuta ajatuksen historiaa. Edelleen olen sitä mieltä, että logiikka kuuluu matematiikkaan ja historiassa pitäisi olla paljon enemmän filosofisia korostuksia. Luulen, että filosofiin suuntiin taikka filosofiin käsityksiin ja ongelmiin voi olla hyvä tutustua jo suhteellisen varhaisessa vaiheessa. Esimerkiksi juuri niin kutsutuista metafysisistä ongelmista tai normatiivisesta puolesta olisi koululaisen hyvä tietää jotakin.

Tiedän, että tällainen uudistus on tekeillä, mutta itse oppijak-sosta en tiedä mitään. Voi olla, että se ei tuntuisi minusta hyvältä.

Joka tapauksessa on ilmeistä, että varsin nuorten ihmisten keskuudessa on monenlaista etsintää, myös filosofista etsintää. Ehkä myös se kokemus joka minulla oli, omaksi yllätyksekseni, viime viikolla Tukholmassa, missä oli niin paljon nimenomaan nuoria ihmisiä, viittaa siihen, että ainakin ajan henkeä koskevat filosofiset kysymykset kiinnostavat nuoria. Olisikin toivottavaa, että myös filosofian akateeminen opetus voisi tarjota sellaista evästyä opiskelijoille, joka tyydyttää tämän todellisen tarpeen.

”Käsitykseni on, että tilanne ei ole niin köyhä kuin usein väitetään.”

A J A N H E N K I

Minä olen hyvin huono päivä- ja aikauslehtien lukija. Ehkä en nyt seuraa asioita riittävän hyvin, jotta voisin lausua mielipiteen kulttuuri-ilmastosta tai maamme henkisestä nykytilasta. Käsitykseni on, että tilanne ei ole niin köyhä kuin usein väitetään. Se on kyllä sekava, mutta sekavuus kuuluu asiaan, sillä elämme sekavassa ajassa. Kun avaa minkä hyvänsä lehden, niin siinä on paljon lukemista, myös mielipidesivuilla — tosin ne ovat kyllä osaksi hyvin kurjia — näkee sellaista, mikä on tervettä ja hyvää ja myös viittaa siihen, että ihmiset haluavat keskustella.

Ei ole aivan leikkiä, että minä kärsin hyvin suuresti päivälehden lukemisesta, sillä ne sisältävät niin paljon surkeata ja ovat joka-aamuinen muistutus maailman kurjuudesta. Tämän takia luen ne hyvin huonosti. Ainoa lehti, jota säännöllisesti luen on *Hufvudstadsbladet*, joka nyt on hyvin kiltti lehti — ja aika valistunut. Ja minä luen sen niin, että ei saa istua, pitää seistä sen aikaa. Sitten huomaa jonkin kirjoituksen, joka pitää tarkasti lukea.

L: Myös Göran Schildt on maininnut tuosta.

W: Aivan. Kun matkustimme nuorina Italiassa, niin päätimme, ettemme lukisi päivälehtiä, emmekä joisi viinaa. Mutta kummastakaan emme ole pystyneet pitämään kiinni, emme ainakaan jälkimmäisestä.

T: Epäraitis filosofia on osoittanut ansionsa.



VON WRIGHTIN TUOTANNOSTA

Akateemikko **Georg Henrik von Wright** on suomalaisen filosofian ja kulttuurielämän merkittävimpiä vaikuttajia. Hän on toiminut Helsingin yliopiston filosofian ruotsinkielisenä professorina, Åbo Akademin kanslerina ja kolmenkymmenen vuoden ajan Suomen Akatemian jäsenenä. Hänen merkitystään suomalaisen filosofian kansainvälisten yhteyksien luojana ei voi yliarvoida. Hän seurasi vuonna 1948 **Ludwig Wittgensteinia** Cambridgen yliopiston filosofian professorina ja toimi pitkään Cornellin yliopiston ulkoprofessorina. Hän on myös ollut kysytty luennoitsija eri puolilla maailmaa.

Ei ole helppo esitellä von Wrightin ajattelua ja tuotantoa lyhyesti. Hänen julkaisuluettelonsa *Library of Living Philosophers* -sarjan niteessä ulottuu vuoteen 1988 ja se käsittää 394 kirjoitusta ja 20 toimitettua teosta. Vaikka lukuun sisältyvät myös käännökset ja suuri joukko lyhyehköjä esittelyjä ja kirja-arvosteluja, tuotanto on laaja ja sisältää lukuisia uraauurtavia monografioita.

Suomalainen ja skandinaavinen suuri yleisö tuntee von Wrightin etenkin verraten laajalle lukijakunnalle osoitettua esseistä ja puheenvuoroista, joiden merkittävimmät foorumit olivat *Finsk Tidskrift* ja *Nya Argus*. Vaikka sellaiset kulttuurin ja yhteiskunnan suuria kysymyksiä pohtivat esseekokoelmat kuin *Tanke och Förkunselse* (1955, suom. *Ajatus ja julistus*, 1961) ja *Vetenskapen och förnuftet* (1986, suom. *Tiede ja ihmisjärki*, 1987) ovat tärkeä osa hänen kirjallista tuotantoaan, sen ytimen muodostaa kuitenkin muodollinen ja filosofinen logiikka. Uuden symbolisen logiikan tai ”logistiikan” toi Suomeen von Wrightin opettaja **Eino Kaila**. Siinä missä Kaila ehkä sittenkin oli ennen kaikkea karismaattinen luennoitsija ja inspiroiva opettaja, von Wright laski perustan suomalaiselle loogis-filosofiselle tutkimusperinteelle. Logiikan ohella hänet tunnetaan myös ”käytännöllisenä filosofina”. Itse asiassa von Wright on poikkeuksellinen filosofi siinä, että hän on julkaissut oikeastaan kaikilla filosofian alueilla, logiikassa, tietoteoriassa, metafysiikassa ja ontologiassa, tieteenfilosofiassa, etiikassa ja arvoteoriassa, oikeusfilosofiassa ja yhteiskuntafilosofiassa, yhteiskuntatieteiden filosofiassa sekä filosofian historiassa.

Kaikkialla, myös etiikassa ja yhteiskuntafilosofiassa, looginen analyysi on ollut aivan keskeisessä asemassa. Esseiden, loogisten tutkimusten ja käytännöllisen filosofian kirjoitusten ohella on vielä erikseen mainittava von Wrightin mittava työ Ludwig Wittgensteinin kirjallisen jäämistön toimittajana. Vaikka Wittgenstein on epäilemättä tehnyt von Wrightiin lähtemättömän vaikutuksen, se harvoin näkyy hänen kirjoitustensa sisällössä, ja tuskin koskaan esitystavassa. Von Wright on poikkeuksellisen tarkka tyylistään ja esitystavastaan. Kaikki kirjoitukset pyrkivät esittämään tarkastellut ongelmat ja ratkaisut siten, että myös aiheeseen

vihkiytymättömät voivat seurata argumentaation etenemistä.

Von Wrightin varhainen filosofinen tuotanto käsitteli etenkin induktion ja todennäköisyyden ongelmia. Merkittävimpiä näistä teoksista on vuonna 1941 ilmestynyt *The Logical Problem of Induction*, neljä vuotta myöhemmin ilmestynyt todennäköisyyden käsitettä tutkiva *Über Wahrscheinlichkeit. Eine logische und philosophische Untersuchung*, ja vuonna 1951 julkaistu *A Treatise on Induction and Probability*. Samoilta vuosille ajoittuu lukuisa joukko muita induktion ja todennäköisyyden loogisia ja filosofisia ongelmia koskevia artikkeleita, katsauksia ja kirja-arvosteluja sekä aihetta läheisesti sivuavia julkaisuja. Näitä ovat muun muassa Cambridgen virkaanastujaisesityelmä *Form and Content in Logic*, sekä todentamisen ja evidenssin käsitteitä analysoiva *On Confirmation*, molemmat vuodelta 1949. Vuosien kuluessa von Wright hioi etenkin induktion, todennäköisyyden ja konfirmaation käsitteisiin liittyviä formaalisia piirteitä, mutta hänen olennaisesti tieto-opillinen lähestymistapansa säilyi: satunnaisuus ja yhtä suuri todennäköisyys tarkoittavat mahdottomuutta poimia sekvenssistä osajoukkoa, jonka jäsenten esiintyminen olisi todennäköisempää kuin sekvenssin jäsenten todennäköisyys yleensä. Tieto-opillinen näkökulma leimaa nähdäkseni myös von Wrightin syyn ja seurauksen käsitteen analyysia, samoin loogisen tai käsitteellisen yhteyden argumenttia teon teoriassa.

Induktion, todennäköisyyden ja loogisen konfirmaation käsitteiden jälkeen oli vuorossa välttämättömyyttä, mahdollisuutta ja yleensä modaalikäsitteitä koskeva tutkimus. Perusajatus oli yksinkertainen mutta mullistava oivallus, joka koskee samankaltaisuutta predikaattilogiikan kvantto-reiden ja joidenkin ns. modaalisten käsitteiden välillä. Samalla tavalla kuin eksistentiaali- ja universaalikvanttorit ”on olemassa”, ”kaikki” (tai ”jotkut”) voidaan määritellä toinen toisensa (ja negaation) avulla, voidaan myös mahdollista, mahdottomuutta ja välttämättömyyttä koskevat ns. aleettiset modaliteetit määritellä toinen toistensa avulla (välttämätöntä on se, minkä negaatio on mahdoton jne). Toinen käsitteperhe, jossa analogia pitää, on lupaa ja velvollisuutta koskevat deontiset modaliteetit (”pitää tehdä”, ”on lupa tehdä”, ja ”ei saa tehdä”). Kolmas sovellutusalue näyttäisi olevan tiedon modaliteetit ”todennettu”, ”kumottu”, ja ”ei-tiedetty”.

Modaalilogiikka ei sinänsä ollut von Wrightin oma keksintö ja sen tarkastelemien käsitteiden looginen tutkimus ulottuu ainakin keskiajalle. Utta oli kuitenkin modaliteettien ymmärtäminen toisen asteen rakenteiden ominaisuutena: modaalilogiikan lauseet, jotka esittävät välttämättömyyttä, pitämistä tai muita modaaliväittämiä, eivät kuulu samalle tasolle kuin lauselogiikan lauseet: edelliset pystytetään jälkimmäisten ”päälle”. Näiden käsitteekenttien välinen

formaalinen analogia joka tapauksessa elvytti modaalilogiikan uuteen kukoistukseen. Sen jälkeen kun Jaakko Hintikka ja muutamat muut loogiset semantikot onnistuivat luomaan modaalilogikalle toimivan semantiikan (malliteorian), uusi ja edelleen elinvoimainen filosofisen teollisuuden haara oli syntynyt.

Deonttisen logiikan kulmakivi *Deontic Logic* ilmestyi jo 1951 ja se on sittemmin julkaistu usealla kielellä. Sillä on luontevat yhteydet oikeusfilosofiaan sekä oikeudellisten normien tutkimukseen sekä laajemminkin etiikkaan ja yhteiskuntafilosofiaan. Von Wright oli kirjoittanut Kelsenin poliittisesta filosofiasta jo vuonna 1952, ja harrastus normien logiikkaan, ontologiaan ja epistemologiaan on säilynyt. Jos pitäisi poimia jokin tiede, joka on saanut erityistä potkua von Wrightin ajattelusta, ensimmäiseksi tulee mieleen juuri oikeustiede.

Deonttinen logiikka on silta von Wrightin käytännölliseen filosofiaan. 1950-luvun loppu on nähdäkseni käänne von Wrightin filosofiassa, koska filosofisen logiikan rinnalle syntyy uusi kiinnostuksen alue, käytännöllinen filosofia ja ”hengentieteiden logiikka”. Von Wright piti vuonna 1963 *Gifford-luennot* St. Andrewsien yliopistossa ja ne julkaistiin ensin englanniksi otsikolla *Norm and Action: A Logical Enquiry* ja myöhemmin, 1970-luvulla mm. espanjaksi, saksaksi ja romaniaksi. Samoihin luentoihin perustui monografia *The Varieties of Goodness* (1963).

Norm and Action -teoksen ongelma on moraalisten ja oikeudellisten normien luonne, kun taas *Varieties*-teoksessa se on laajasti ottaen ihmisen hyvä. Niiden argumentaatiot johtivat hieman eri suuntiin, vaikka yhtymäkohtia on. *Norm and Action* perustuu normien tahto-teoriaan, ja siinä tarkastellaan normien olemassaoloa ja sitovuutta rationaalisen suvereenin kannalta. Myöhemmin von Wright kehitti deonttista logiikkaa ja nivoi sen selvemmin teon teoriaan. Silta on taas aikaisemmat muutokset logiikkaa koskevat pohdinnat: deonttisen logiikan ontologia on muutosten ontologia. Tuloksena oli kattava tarkastelu *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action* (1968). Tätä edelsi ja sitä seurasi normien logiikkaa ja ontologiaa koskevia artikkeleita, eikä aihetta vieläkään voi käsitellä ottamatta kantaa von Wrightin analyysiin.

Varieties puolestaan paneutuu käytännöllisen filosofian ydinkysymyksiin, ihmisen hyvään, siihen mitä pidetään arvossa ja miksi. Keskeisimmät käsitteet ovat hyvinvointi, terveys ja onnellisuus, mutta itse teoksessa sivutaan suurta joukkoa käytännöllisen filosofian perinteisiä käsitteitä. Teoksen näkökulma on juuri yksilön hyvinvointi ja yksilön toiminnan luonnolliset päämäärät.

Ihmisen ongelma ja käytännöllinen filosofia eivät olleet von Wrightille uusia asioita. Muutamat von Wrightin varhaisista esittelyistä ja artikkeleista käsitteivät mm. Westermarckia ja Machiavellia, ja mukana oli mm. arvio teoksesta *Människokunskap och Människobehandling*. Toinen lähde oli ilmeisesti von Wrightin elinikäinen kiinnostus historiaan ja historian filosofiaan, samoin varhainen tutustuminen Felix Kaufmanin yhteiskuntatieteiden logiikkaan. Mutta sitoutuminen jo nuorena logistiikkaan ja loogisen analyysin ohjelmaan ja yleensäkin loogisen positivismin tieteellisyysvaatimukseen, soti ihmistieteiden omaleimaisuuden ajatusta vastaan. Se epäilemättä viivytti käytännöllisen filosofian projektia.

Eino Kaila oli tehnyt eron kahden tiedettä koskevan ajatustavan — kahden tieteenfilosofian — välillä. Toisaalla on säännönmukaisuuksia tai lainalaisuuksia (Kailan invarianssit) etsivä galileinen tieteenihanne, toisaalla päämääriin viittaava aristotelismi. Von Wright oli aloittanut Kailan oppilaana ja puolusti vielä 1940-luvulla sekä logistiikka että

uutta loogista empirismiä teoksessaan *Den Logiska empirismen: En huvudriktning i modern filosofi*, 1943 (suom. *Looginen empirismi*).

Nyt von Wright arvioi uudelleen tämän ohjelman. Epäilevä suhtautuminen tieteen (ja tekniikan) kaikkivoipaisuuteen kasvoi, ja hän siirtyi puolustamaan dualistista tai pluralistista näkemystä tieteen menetelmistä ja päämääristä. Tämä näkyy etenkin teon teoriassa. Jos kysymme, miksi joku henkilö teki jonkin teon, etsimme perustetta, joka tekisi teon ymmärrettäväksi. Vastaus tyypillisesti viittaa tekijän uskomuksiin ja haluun saada aikaan jokin asiointila. Tällainen perusteiden ketju kuitenkin päättyy hyvin nopeasti päämääriin, jotka ovat sellaisinaan tavoittelemisen arvoisia — eikä niiden tavoittelu kaipaa tai salli lisäperusteita. Teon teoriassa ihmisen tekojen selittämällä tai ymmärtämällä lopullinen päätepiste. Vastaavaa selittämisen rock bottom -tasoa ei ole luonnontieteissä.

Toinen ero ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä koskee sekä tieteen päämääriä että menetelmää. Tekojen selittäminen viittaamalla niiden (humelaisiin) syihin ei toimi, koska tekojen ja niitä määrävien halujen, uskomusten ja intentioiden väliset suhteet eivät ole kontingenteja vaan käsitteellisiä. Kun ruumiinliikkeet kuvataan tekoina, on jo astuttu ajallis-paikallisen ja siis kausaalisen olio- tai tapahtumaontologian ulkopuolelle.

Von Wrightin pesäero skientismiin näkyy parhaiten teoksessa *Explanation and Understanding (E & U)*, 1971. Se näyttäisi olevan vain yksi johdatus muodikkaaseen hermeneuttiseen problematiikkaan (teon teorian kannalta). Siinä hän esittää, että ns. praktinen päättely on ihmistieteille sitä, mitä peittävän lain malli on luonnontieteille. Tämä ei ehkä ole kovin onnistunut luonnehdinta. Sen voi ymmärtää siten, että luonnontieteen ja ihmistieteen päämäärät olisivat samat (selittäminen, ennustaminen, teorianmuodostus ja näiden mahdollistama tekojen ”kontrolli”) ja että erot kiteytyvät metodiin. Nähdäkseni teos on kuitenkin paitsi yritys osoittaa kausaalisen teon teorian vaikeudet, myös yritys osoittaa, että olemme eräänlaisen käsitteellisen kumouksen uhreja.

Olemme väliinputoajia. Moderni maailmankuva on pyrkinyt kitkemään pois muut kuin kontingentit (humelaiset) syy-seuraussuhteet, joten tekoja ja niiden determinantteja yhdistävä suhde voisi olla vain joko (humelainen) kausaalisuuhde tai järjiselitysten (rationaalisten selitysten) looginen suhde. Von Wright puolustaa kantaa, jonka mukaan selittämissuhde ei palaudu kumpaankaan näistä vaihtoehdoista. Ongelmana vain on, että meiltä puuttuu kieli, jolla kolmas tie kuvattaisiin.

Vaikka *E & U* sivuaa myös tekojen sosiaalisia reunaehdoja, sen perusvire on sama kuin *Varieties*-teoksen, nimittäin metodologis-individualistinen: praktinen päättely on yhden agentin päättelyä. Sittemmin von Wright on laajentanut teon teoriaa yhä selvemmin yhteiskuntafilosofian suuntaan (ks. etenkin *Determinismi ja ihmistutkimus*, 1976). Tekojen determinantteihin lukeutuvat myös velvollisuudet, ja tavallaan kyvyt, mahdollisuudet ja tilaisuudet. Keskeinen ongelma on deonttisen logiikan yhteiskuntafilosofinen käänteispuoli: kuinka ihmiset saadaan motivoitumaan tekoihin, jotka eivät kumpua ”sisäsyntyisistä” haluista.

Vastaava avaus yhteiskuntafilosofian suuntaan on osin G.E. Mooren problematiikasta nouseva tahdon vapauden käsite (*Freedom and Determination*, 1980). Vapautta on, että olisin voinut jossain tilanteessa tehdä toisin. ”Voisin” on kuitenkin monimielinen, ja von Wright haluaakin erottaa sanan metafysisen (ja fyysisen) lukutavan sen yhteiskuntafilosofisesta lukutavasta: vapaus tärkeimmässä merkityksessään on juuri yhteiskunnallinen käsite. ■

Hélène Cixous

SORTIES

Missä nainen on?

Aktiivisuus/passiivisuus,
Aurinko/Kuu,
Kulttuuri/Luonto,
Päivä/Yö,

Isä/Äiti,
Pää/sydän,
Ymmärrettävä/aistittava,
Logos/Pathos.

Muoto, kupera pinta, askel, eteneminen, siemen, kehitys.
Aine, kovera pinta, maankamara — joka tukee askelta, turva-
paikka.

Mies

Nainen

Aina sama metafora: me seuraamme sitä, se johdattaa meitä kaikissa muodoissaan, missä tahansa keskustelua käydäänkin. Sama punainen lanka, tai kaksinkertainen palmikko, johdattaa meitä sekä lukiessamme että kirjoittaessamme läpi kirjallisuuden, filosofian, kritiikin, halki representaation ja pohdiskelun vuosisatojen.

Ajattelussa on aina toiminut vastakkainasettelu
Puhe/Kirjoitus
Korkea/Matala

Kaksinaisten, *hierarkkisten* oppositioiden vastakkainasettelu: ylempi/alempi. Myytit, legendat, kirjat, filosofiset järjestelmät; aina kun asiat pitää asettaa järjestykseen, jokin laki määrää ajateltavissa olevan oppositioiden (kaksinaisten, sovittamattomien tai säädettävien, dialektisten) avulla. Ja kaikki oppositioparit ovat *pareja*. Merkitseekö tämä jotakin? Onko se, että logosentrismi alistaa ajattelun — kaikki käsitykset, säännöt, arvot — kahden termin järjestelmään, aina yhteydessä tärkeimpään oppositiopariin mies/nainen?

Luonto/Historia,
Luonto/Taide,
Luonto/Mieli,
Intohimo/Toiminta.

Kulttuuriteoria, yhteiskuntateoria, symbolijärjestelmät — taide, uskonto, perhe, kieli — kaikki kehittyvät samojen mallien mukaan. Toiminta, jolla jokainen oppositiopari saadaan tuottamaan merkitys, on toimintaa, jolla pari tuhoataan. Yleismaailmallinen taistelulentä — joka kerta syytty sota. Kuolema on aina työssä.

Isä/poika

Logos/kirjoittaminen

Herra/renki

Suhteet: auktoriteetti, etuoikeus, voima.

Suhteet: vastustus, konflikti, vuorottelu, paluu.

Suhteet: väkivalta, alistaminen.

“Voitto” siis johtaa aina samaan: se hierarkkisoidaan. Hierarkkisointi alistaa kaiken käsitteellisen organisoinnin miehen valtaan. Miehen etuoikeus voidaan nähdä *aktiivisuus/passiivisuus*-oppositiossa, jonka avulla tämä etuoikeus tukee itseään. Perinteisesti kysymys sukupuolierosta yhdistetään juuri oppositiopariin aktiivisuus/passiivisuus.

Tämä juontaa juurensa pitkälle. Filosofian historiaa tarkasteltaessa — sikäli kun filosofinen diskurssi määrää ja uusintaa kaikkea ajattelua — voidaan havaita¹, että siinä ilmenee absoluuttisena vakiona oppositiopari aktiivisuus/passiivisuus, jonka perusteella muut arvot määritellään.

Filosofiassa nainen yhdistetään aina passiivisuuteen. Aina kun on kyse naisesta, kun tarkastellaan sukulaisuusrakenteita, kun käsitellään tiettyä esimerkkiperhettä, itse asiassa heti kun kajotaan ontologiseen kysymykseen, heti kun mietitään mitä tarkoitetaan kysymyksellä “Mikä se on?”, heti kun on tahto saada aikaan merkitys. Tahto: halu, auktoriteetti — näitä tutkittaessa huomataan, että kaikki johtaa suoraan takaisin... isään. Kenties ei edes huomata, että naiselle ei ole lainkaan paikkaa tässä operaatioissa. Ääritapauksessa “olemisen” maailma voi toimia niin, että äiti jää kokonaan ulkopuolelle. Äidille ei ole tarvetta — olettaen, että järjestelmässä on kuitenkin mukana jotakin äidillistä: tämä johtaa siihen, että isä esiintyy äitinä tai on äiti. Joko nainen on passiivinen tai häntä ei ole olemassa. Se mikä jää jäljelle on käsittämättömyyttä, ennenkuulumatonta. Tämä tarkoittaa tietysti sitä, että äitiä ei ajatella. Äiti ei kuulu oppositiopareihin, hän ei ole isän pari (koska isä on pojan pari).

Voimme ottaa esimerkiksi Mallarmén² traagisen unen, tämän isän valituksen isyyden mysteerin edessä; se tuo runoilijasta esiin surun, suruista suurimman, rakkaan pojan kuoleman. Uni on unelma isän ja pojan välillä vallitsevasta liitosta, joka jättää äidin taas ulkopuolelle. Miehen unelma hänen kohdatessaan kuoleman kasvot. Ne uhkaavat miestä ja naista aina eri tavalla.

“liitto

yhteys, upea

— ja elämä

joka minussa vielä on jäljellä

käytän sen

tehdäkseni...

joten äiti jää ulkopuolelle?”

Ja unelma maskuliinisesta polveutumisesta, unelma Isä Jumalasta joka nousee itsestään poikansa hahmossa — ja äiti jää ulkopuolelle

Naista ei ole olemassa, hän voi olla täysin poissa, mutta jotakin hänestä täytyy olla läsnä. Mies, joka ei enää ole riippuvainen naisesta, haluaa säilyttää naisesta vain iäti neitseellisen tilan: nainen on aine, alistettu haluun, jonka hallitsija mies haluaisi olla.

Kirjallisuushistoriassa voidaan havaita sama tarina. Kaikki johtaa takaisin mieheen, *miehen* kärsimykseen, miehen haluun

olla kaiken lähtökohta tai ainakin kaiken lähtökohdassa. Takaisin isään. Filosofisen ja kirjallisen välillä on luontainen yhteys (siis jos ajatellaan, että filosofia ohjaa kirjallisuutta), kuten myös fallosentrismien ja näiden kahden välillä. Filosofian lähtökohtana on naisen alentaminen, feminiinisen alistaminen maskuliiniseen järjestykseen, mikä näyttää olevan koko koneiston toiminnan ehto.

Nykyään on hyvin tärkeää kyseenalaistaa logosentrismien ja fallosentrismien yhteenkuuluvuus — ja tuoda esiin tämä naiselle määrätty kohtalo eli naisen kuolemantuomio — jotta voitaisiin horjuttaa maskuliinisen julkisivun perustaa, jonka on uskoteltu olevan ikuinen ja luonnonmukainen. Feminiinisuuden maailmasta täytyy nostattaa esiin heijastuksia ja hypoteeseja, jotka väistämättä koituvat tämän yhä edelleen hallitsevan linnakkeen tuhoksi. Miten logosentrismille, suurille filosofisille järjestelmille, koko maailmanjärjestykselle kävisi, jos kallio, jonka päälle ne perustivat kirkkonsa, sortuisi?

Entä jos jonain kauniina päivänä kävisikin ilmi, että logosentrisen suunnitelman tarkoitus oli vain luoda perusta fallosentrismille ja tukea sen valtaasemaa, varmistaa että maskuliinisella järjestyksellä olisi syy olla historian veroinen?

Tällöin kaikki tarinat täytyisi kertoa eri tavalla, tulevaisuutta ei voisi suunnitella, historialliset voimat vaihtuisivat — ja ne tulevat vaihtumaan — kädestä käteen ja ruumiista toiseen. Toisenlainen ajattelu, jota ei vielä voi edes kuvitella, tulee muuttamaan kaiken yhteiskunnallisen toiminnan. Mutta mehän elämme aikaa, jonka tuhatvuotisen kulttuurin perustaa miljoonat vielä tuntemattomat molekyylien lajit heikentävät.

Ja silloin, kun he heräävät tietoisuuteen kuolleiden joukosta, sanojen joukosta, lakien joukosta.

Mitä yksilö antaa?

Ero, joka on määrännyt historian liikkeen omaisuuden liikkeeksi, ilmenee kahden talouden välisenä erona. Nämä kaksi taloutta määrittyvät suhteessa lahjan ongelmaan.

Maskuliinisuuden ja feminiinisuuden (poliittiset) taloudet on järjestetty erilaisten vaatimuksien ja säädösten mukaan. Kun ne yhteiskunnallistetaan ja metaforisoidaan, ne tuottavat merkkejä, valtasuhteita, tuotantosuhteita, uusintamissuhteita — kokonaisen suunnattoman kulttuurin, jota voidaan lukea maskuliinisesta tai feminiinisestä näkökulmasta.

Tässä kohtaa käytän nimenomaan sukupuolieron *määritteitä*, jotta parit mies/maskuliinisuus ja nainen/feminiinisyys eivät aiheuttaisi sekaannusta. Sillä on olemassa miehiä, jotka eivät tukahduta feminiinisyttään ja naisia, jotka korostavat maskuliinisuuttaan. Ero ei tietenkään perustu yhteiskunnallisesti määritelyihin ”sukupuoliin”. Ja kun puhun poliittisesta taloudesta ja libidinaalisesta taloudesta, kun yhdistän nuo kaksi, en esitä valheellista kysymystä alkuperästä, tuota tarua, jota miehen yksinoikeus sitkeästi pitää yllä. Meidän täytyy varoa, jotta meidän hyväntahtoisuuttamme tai sokeuttamme hairahtuisi Freudin ja Jonesin tavoin essentialistis-ideologiseen tulkintaan. Kiistellesään naisen seksuaalisuudesta molemmat — vaikka aloittivatkin vastakkaisilta näkökannoilta — päätyivät lopulta tukemaan pelottavaa teesiä ”luonnollisesta”, anatomisesta sukupuolieroppositiosta. Siitä lähtien molemmat tukivat implisiittisesti fallosentrismien valtaasemaa.

Tarkastellaanpa vastakkaisten näkökulmien pääkohtia. Teoksessaan *Early Feminine Sexuality* Ernest Jones määrittelee naisen seksuaalisuuden melko epäselvästi ja hyökkää niiden freudilaisten teesien kimppuun, joiden mukaan nainen on puutteellinen mies.

Freudin mukaan

1) Naisen tilanteen ”kohtalokkuus” johtuu anatomisesta ”vaja-

vaisuudesta”

2) On olemassa vain yksi libido, ja sen olemus on miespuolinen; sukupuolieron tiedostaminen alkaa vasta *fallisessa vaiheessa*, joka kuuluu sekä tytön että pojan kehitykseen. Tähän asti tyttö on ollut jonkinlainen pieni poika. Lapsen libidon genitaalinen muodostuminen ilmenee ekvivalenssissa aktiivisuus/maskuliinisuus; vagina ei ole vielä ”löytnyt”.

3) Koska molempien sukupuolten ensirakkaus on äiti, rakkaus vastakkaiseen sukupuoleen on ”luonnollista” vain pojille.

Jonesin mukaan feminiinisyys on autonominen ”olemus”.

Kuuden kuukauden iästä lähtien tyttö kokee isää kohtaan *feminiinistä* halua. Pikkutyttö varhaisimpien fantasioiden analysointi itse asiassa osoittaisi, että petyttyään rintaan tyttö himoitsee sen sijaan penistä tai samanmuotoista esinettä (analoginen liukuma). Tästä seuraa, koska olemme jo korvikkeiden ketjussa, että yksittäisten esineiden sarjassa seuraavana peniksen sijasta tulisi lapsi — sillä kyetäkseen vastaamaan Freudille Jones palaa sävyisästi freudilaiselle maaperälle. Jones menee päätelmässään kuitenkin liian pitkälle. Rinnastuksesta rinta-penis-lapsi Jones päättelee, että pikkutyttö kokee isää kohtaan primaarista halua. (Tähän sisältyisi myös halu saada lapsi isän kanssa.) Samalla tyttö tietysti kokee myös primaarista rakkautta vastakkaiseen sukupuoleen. Myös tytöllä on siten oikeus oidipuskompleksiinsa primaarimuodossa ja äidin aiheuttamaan silpomisen uhkaan. Lopulta tyttö on nainen, anatomisesti ja virheettömästi: hänen klitoriksensa ei ole pienikokoinen penis. Klitoraalinen masturbaatio ei ole, kuten Freud väittää, maskuliininen toiminto. Varhaisten fantasioiden valossa näyttäisi myös siltä, että vagina havaitaan hyvin aikaisessa vaiheessa.

Kun Jones vakuuttaa, että on olemassa tietty feminiinisyys (muissa yhteyksissä hänen käsityksensä ovat puhtasoppisia), hän itse asiassa kuitenkin korostaa fallosentrismiä käyttäen tekosyynään juuri asettumistaan feminiinisuuden puolelle (ja Jumalan, joka Jonesin mukaan loi ensimmäiset ihmiset mieheksi ja naiseksi...). Biseksuaalisuus katoaa sillattomaan kuiluun, joka tässä tapauksessa erottaa vastapuolet.

Jos taas olemme Freudin kanssa samaa mieltä siitä, että ”anatomia on kohtalo”, mitä hän ehdottaa samastuessaan Napoleonin artikkelissaan [*The Disappearance of the Oedipus Complex* (1933) — saksaksi], silloin me osallistumme naisen kuolemaan-tuomitsemiseen. Ja kaiken historian päättämiseen.

Ei voida kiistää, etteikö sukupuolten välisellä erolla voisi olla psyykkisiä seurauksia. Niitä ei kuitenkaan voida pelkistää freudilaisen analyysin määrittelemiksi seurauksiksi. Ajatellaanpa aluksi kahden sukupuolen suhdetta oidipuskompleksiin: poika ja tyttö orientoituvat yhteiskunnalliseen roolijakoon siten, että naiset eivät millään voi olla yhtä kyvykkäitä tuottamaan, koska he ”sublimoivat” miehiä vähemmän, ja koska symbolinen toiminta, siis kulttuurin tuottaminen, on miesten aikaansaannosta.

Lisäksi Freudin lähtökohtana on se, mitä hän kutsuu *anatomiseksi* eroksi sukupuolten välillä. Mehän tiedämme miten hän tämän käsittää: kallisarvoisen falloksen omistamisen ja sen puuttumisen väliseksi eroksi. Hänen lähtökohtansa on siis juuri se, minkä Lacan määrittelee transsendentaaliseksi merkitsijäksi.

Sukupuolieroa ei kuitenkaan määrää vain kuvitteellinen suhde anatomiaan, mikä perustuu suuressa määrin jonkin *näkemiseen*, siis siihen oudon suureen merkitykseen, joka liitetään seksuaalisuuden määrittelyssä ulkopuolisuuteen ja peiliin. Tämä on tietysti voveuristin teoria.

Ei, minun mielestäni ero on ilmeisin seksuaalisen nautinnon (*jouissance*) tasolla, koska mies ei voi tuntea naisen libidinaalista taloutta, eikä sitä myöskään voida verrata miehen talouteen.

Mielestäni nainen joutuu kysymään itseltään ”mitä minä

haluan?” vain sen vuoksi, että yhteiskunta vaatii sitä häneltä. Yhteiskunnassa on niin vähän tilaa naisen halulle, ettei nainen lopulta tiedä mitä halullaan tekisi, ei enää tiedä mihin sen pistäisi, eikä sitäkään onko hänellä lainkaan seksuaalista halua. Mielestäni tämä kysymys peittää alleen kaikkein välttämättömimmän ja tärkeimmän kysymyksen: “Miten minä koen seksuaalista nautintoa?” Mikä on naisen *seksuaalinen nautinto*, missä se tapahtuu, miten se ilmenee naisen ruumiissa ja tiedostamattomassa? Entä miten tämä nautinto sitten tuodaan esille kirjoituksessa?

Voimme puhua pitkään hypoteettisesta esihistoriasta ja matriarkalisesta aikakaudesta. Tai sitten voimme Bachofenin³ tapaan yrittää muodostaa uudelleen gynekokraattisen yhteiskunnan ja saada näin selville poeettisia ja myyttisiä efektejä, jotka vaikuttavat voimakkaan kumouksellisesti perheeseen ja miehiseen valtaan.



Kaikki muutkin tavat, joilla kuvataan vallan, omaisuuden, maskuliinisen hallinnan historiaa, valtion perustamista tai ideologisen koneiston historiaa, ovat tehokkaita. Käynnissä oleva muutos pakottaa kohtaamaan “alkuperän” ongelman. Fallosentrismi on olemassa. Historia ei ole koskaan tuottanut eikä tallentanut mitään muuta kuin fallosentrismiä, mikä ei tarkoita, että se olisi vääjäämätöntä tai luonnollista. Fallosentrismi on vihollinen, *kaikkien* vihollinen. Miehet menettävät sen takia, eri tavalla, mutta yhtä raskaasti kuin naiset. On aika muuttua ja keksiä toinen historia.

Ei ole olemassa sen enempää “kohtaloa”, “luontoa” kuin olemustakaan sinänsä; on vain eläviä rakenteita, jotka ovat joskus kivettyneet historiallis-kulttuuristen rajojen sisälle. Nämä rajat ovat niin olennainen osa historiaa, että on ollut kauan mahdotonta — ja vieläkin on vaikeaa — ajatella, tai edes kuvitella jotakin muuta. Me elämme siirtymävaihetta, ja näyttää siltä, että tämä klassinen rakenne voi murtua minä hetkenä hyvänsä.

On mahdotonta ennustaa mitä sukupuolierolle tapahtuu tulevaisuudessa (kahdessa- tai kolmessasadassa vuodessa?). Emme kuitenkaan saa ymmärtää asiaa väärin: miehet ja naiset ovat juuttuneet niin sekavaan tuhatvuotisten kulttuurisidonnaisten määrittysten verkostoon, että sitä on oikeastaan mahdotonta analysoida. Emme voi puhua “naisesta” tai “miehestä” ilman että joudumme ideologiseen teatteriin, jossa representaatioiden, mielikuvien, heijastusten, myyttien ja identifikaatioiden moninkertaistuminen jatkuvasti vääristää, muuttaa ja muokkaa uudelleen jokaisen ihmisen kuvitteellista järjestystä ja jo etukäteen mitätöi kaikki uudet käsitykset.

On myös hyväksyttävä se mahdollisuus, että käyttäytyminen, mentaliteetit, roolit ja poliittinen talous muuttuvat radikaalisti.

Näiden muutosten vaikutuksia libidinaaliseen talouteen ei vielä voida käsittää. Kuvitellaanpa samanaikaisesti *yleinen* muutos kaikissa koulutuksen, kasvatuksen, opetuksen — siis uusintamisen ja ideologisten vaikutteiden — rakenteissa. Ja kuvitellaanpa todellinen seksuaalinen vapautuminen, eli muutos suhteessa omaan ruumiiseemme (ja toisen ruumiiseen), muutos siihen, kuinka lähestymme tätä valtavaa materiaalista, orgaanista, sensuellia, maailmankaikkeuden kaltaista kokonaisuutta, joka me itse olemme. Tällainen muutos ei tietenkään ole mahdollinen ilman yhtä radikaaleja poliittisia muutoksia. Tällöin “feminiinisyys” ja “maskuliinisuus” ilmentäisivät aivan eri tavoin erilaisuuden seuraus, omaa talouttaan, suhdettaan kulutukseen, puutteeseen, lahjaan. “Feminiinisyys” ja “maskuliinisuus” alettaisiin käsittää aivan uudella tavalla. Yleinen eroon pohjautuva ajattelu ei enää mahtuisi hallitsevaan oppositiopariin. Miehen ja naisen ero olisi kimppu uudenlaisia eroja.

Joitakin poikkeuksia lukuunottamatta me kuitenkin yhä räpiköimme vanhassa järjestyksessä.

Maskuliininen tulevaisuus

On kuitenkin olemassa poikkeuksia. Maailmassa on aina ollut noita epävarmoja, runollisia olentoja, jotka eivät ole antaneet armottoman painostuksen tukahduttaa homoseksuaalisuuttaan ja alistaa itseään koodattujen mannekiinien muottiin. Ovatpa he miehiä tai naisia, he ovat monimutkaisia, liikkuvaisia, avoimia olentoja. Hyväksyessään toisen sukupuolen osatekijän itsessään heistä tulee paljon rikkaampia, moninaisempia, vahvempia — ja tämän liikkuvuuden rajoissa myös hyvin haavoittuvaisia. Vain näin voidaan luoda uutta: ajattelijat, taiteilijat, uusien arvojen luoja, hullut “nietzscheläisfilosofit”, käsitteiden ja muotoseikkojen keksijät ja tuhoajat, nämä elämän muuttajat antavat erityisyyksien yllyttää itseään — olivatpa nuo erityisyydet sitten toisiaan täydentäviä tai toisensa poissulkevia. Tämä ei tarkoita, että voidakseen luoda jotakin ihmisen täytyy olla homoseksuaali. Ei ole kuitenkaan mahdollista luoda *uutta*, ei filosofista eikä poeettista, ilman että luojassa on läsnä runsain mitoin toiseutta, erilaisuutta: ihmisen omaan minään liittyviä tai ihmisen kuvittelemia, kokonaisia kansoja jotka syntyvät tiedostamattomassa. Tämän yllättävän minän, jonka olemassaolosta emme aikaisemmin tieneet, äkkinäinen esiintulo — se on naisemme, hirviömme, shakaalimme, arabimme, sukulaissielumme, pelkomme. Toisia minuuksia, ruoutta tai fiktiota ei voida luoda ilman tiettyä homoseksuaalisuutta (tai biseksuaalisuutta), joka tekee minästä äärisubjektiansa kiteytymän. Minä on tämä asia, henkilökohtainen, ylenpalttinen, elävän maskuliininen, feminiininen tai jokin muu, jossa minä ihastuttaa minua ja ahdistaa minua. Tässä ominaisuuksien muodostamassa kokonaisuudessa, jota minäksi kutsutaan, homoseksuaalisuus tukahdutetaan, mutta se ilmenee kuitenkin symbolisesti, korvaavasti monien merkkien välityksellä — luonteenpiirteisä, käytöksessä, tavoissa, eleissä — ja vieläkin selvemmin se näkyy kirjoituksessa.

Jean Genet’n mukaan runsas, äidillinen feminiinisyys on juuri sitä, mikä ilmenee jakautuvan, hajautuvan, uudelleenjärjestyvän tekstin liikkeenä. Miesten, herrojen, monarkkien, prinssien, orpojen, kukkien, äitien, rintojen unenomainen sekoittuminen kerää ihmeellisen “energia-aurion” ympärille rakkautta, joka pommittaa hajalle nämä rakastettavat päiväperhot niin että ne voivat siirtyä uusiin ruumiisiin etsimään uusia intohimoja.

Suomentanut Jonina Altschuler

Viitteet

1. Tämä on juuri se ajatus, jonka Derrida on halunnut tuoda esiin tutkiessaan filosofian historiaa. Kyseinen prosessi voidaan havaita Platonin, Hegelin ja Nietzchen töissä, naisen alistaminen, eristäminen ja etäännyttäminen. Murha, joka sekoittuu historiaan maskuliinisen voiman ilmentymänä ja representaationa.
2. Ranskalainen runoilija Stéphane Mallarmé (1842-1898). Kyseinen runo on *Pour un tombeau d'Anatole*, hautakammio, jossa Mallarmé säilyttää poikaansa ja, asettuen itse äidiksi, suojelee häntä kuolemalta.
3. J.J. Bachofen (1815-1887), sveitsiläinen "gynekokratian" historioitsija, olemattoman historian "historioitsija". Hänen tarkoituksenaan oli osoittaa, että kansakunnat (kreikkalaiset, roomalaiset, heprealaiset) kävivät läpi gynekokraattisen kauden, äidin valtiuden, ennen kuin päätyivät patriarkaaliseen järjestelmään. Tämän kauden olemassaolo voidaan vain päätellä, koska sitä ei ole tallennettu historiaan. Bachofen etenee siihen johtopäätökseen, että koska tämä kausi on ollut miehille nöyryyttävä, se on täytynyt tukahduttaa, unohtaa pois historiasta. Hän yrittää luoda hyvin kauniin matriarkaalisen järjestelmän arkeologian lähtien ensimmäisten historiallisten tekstien lukemisesta ja painottaa niitä piirteitä, jotka on jätetty kertomatta. Gynekokratia on Bachofenin mukaan hyvin järjestettyä materialismia.

Hélène Cixous

Arvostettu jälkistrukturalistinen kirjallisuudentutkija Hélène Cixous syntyi Algeriassa vuonna 1938. Hän on tutkinut laajasti muun muassa James Joycen tuotantoa ja kirjoittanut myös romaaneja ja näytelmiä. Nykyään Cixous opettaa Pariisin yliopistossa, Vincennesin osastossa. Cixousin työn ja elämän kaksi eri puolta, kriittinen ja luova, yhdistyvät hänen radikaalifeministisissä kirjoituksissaan, joista nyt julkaistava *Sorties* on hyvä esimerkki. Vaikka Hélène Cixous on toisinaan kieltänyt olevansa feministi sillä perusteella, että se tukisi hierarkkista maskuliinisuus/feminiinisyys- oppositiota, jota hän on yrittänyt hajottaa, liittyy hänen työnsä sisältö silti selvästi feministisen kirjoittamisen perinteeseen.

Hélène Cixous edustaa ranskalaista radikaalifeminismin suuntausta, jolle on keskeistä *écriture féminine*, "naisen ruumiin sekä naispuolisen eron ilmaiseminen kielessä ja tekstissä", kuten Elaine Showalter käsitteen määrittelee. Vaikka Cixousin kirjoituksessa on yhtymäkohtia angloamerikkalaisesta 60-luvun lopun ja 70-luvun naisten vapautusliikkeestä alkunsa saaneeseen kritiikkiin, se on ehkä vieläkin selvemmin velkaa Simone de Beauvoirin työlle sekä sille älylliselle kuohunnalle, jonka vuoden 1968 tapahtumat saivat aikaan Pariisissa. Ranskalainen radikaalifeminismi painottuu voimakkaammin psykologiaan kuin sosiologiaan, teoriaan enemmän kuin käytäntöön.

Cixous on tarkastellut sekä Lacanin analyysia Freudista että Derridan logosentrismiin kohdistamaa kritiikkiä, ja hän on jossain määrin viitannut näihin hyökkäyksessään patriarkaalista kulttuuria vastaan. Cixous pitää juuri Lacanin symbolista "fallostä" ja Derridan logosentrismiä fallosentrismien kritiikin kahtena keskeisenä aspektina.

Käsite *sorties* tarkoittaa ranskan kielessä "pakoja", "lähtöjä" tai "ulosmenoja" ja siihen liittyy myös sotilaallisia merkityksiä. Cixousin artikkeli *Sorties* julkaistiin ensimmäisen kerran teoksessa *La Jeune Née* vuonna 1975.

Jonina Altschuler

Hyvä ystävä,

mitä oppiin valtiosta tulee, niin kysymäsi ero Hobbesin ja minun välilläni on siinä, että minä jätän luonnonoikeuden aina koskemattomaksi enkä myönnä valtion korkeimmilla vallanhaltijoilla olevan sen enempää oikeutta alamaisiin nähden kuin mitä heillä on valtaa alamaisten valtaan verrattuna. Näin on luonnontilassa aina asiainlaita.

Edelleen, mitä tulee siihen todistukseen, jonka annan Descartesin periaatteiden geometrisen esitykseni liitteessä, nimittäin että on tuskin asiallista kutsua Jumalaa ”yhdeksi” tai ”ainoaksi”, niin vastaan, että oliota voidaan kutsua yhdeksi tai ainoaksi vain olemassolon, ei olemuksen kannalta. Emmehän käsitä oliota luvun kannalta ennen kuin olemme palauttaneet ne yhteiseen sukukäsitteeseen. Esimerkiksi kukaan, joka pitää käsissään yhtä killinkkiä ja yhtä riikintaaleria, ei ajattele lukua ”kaksi” ennen kuin voi kutsua killinkkiä ja riikintaaleria samalla nimellä, nimittäin ”kolikoksi” tai ”rahaksi”. Silloin hän voi sanoa pitävänsä kädessään kahta kolikkoa tai kahta rahaa, koska kutsuu yhtä hyvin killinkkiä kuin riikintaaleriakin ”kolikoksi” tai ”rahaksi”. Tästä seuraa siis selvästi, ettei ainoatakaan oliota voi nimittää ”yhdeksi” tai ”ainoaksi” ennen kuin on käsitetty toinen olio, joka (kuten sanottua) käy sen kanssa yksin. Mutta koska Jumalan olemassaolo on hänen olemuksensa itse, emmekä voi muodostaa hänen olemuksestaan universaalialia ideaa, niin on varmaa että sillä, joka kutsuu Jumalaa yhdeksi tai ainoaksi ei ole mitään tosi ideaa Jumalasta tai hän ei puhu Jumalasta asialliseen tapaan.

Siihen nähden taas, että hahmo on negaatiota eikä mitään positiivista, on selvää että aineen kokonaisuudella, kun sitä tarkastellaan ei-määrättynä, ei voi olla mitään hahmoa ja että vain äärellisillä ja määrättyillä kappaleilla voi olla hahmo. Kun joku sanoo havaitsevänsä hahmon, hän toteaa vain mieltävänsä määrätyn olion ja tavan, miten se on määrätynyt. Tämä määrättyneisyys ei siis liity olioon sen olemisen suhteen, vaan on päinvastoin sen ei-olemista. Koska nyt hahmo ei ole muuta kuin määrättyneisyyttä, ja määrättyneisyys on negaatiota, ei hahmo — kuten sanottu — voi olla muuta kuin negaatiota.

Näin kirjakaupan ikkunassa kirjan, jonka eräs Utrechtin professori oli laatinut minua vastaan ja joka julkaistiin hänen kuolemansa jälkeen. Siitä vähästä, jota silloin luin siitä, päättelin ettei se ole tarkemman perehtymisen, vielä vähemmän vastineen arvoinen. Jätin siksi kirjan ja sen tekijän niille sijoilleen. Mietin, kuinka huvittavaa on, että tietämättömimmät ovat usein samalla rohkeimpia ja heti valmiita kirjoittamaan. Minusta * * * * tarjoavat tavaraansa kuin rihkamakauppiaat, jotka aina ensiksi yrittävät myydä huonolaatuisinta. Paholaista sanotaan hyvin viekkaaksi, mutta nämä ihmiset tuntuvat minusta vielä paljon viekkaammilta. Voi hyvin.

Haag, 2. heinäkuuta 1674.

Arvostettu ja maineikas Herra,

vastaanottaessani 22. heinäkuuta (1675) päiväämäsi kirjeen, olin jo lähtenyt Amsterdamiin, aikomukseni saada julkaistuksi kirja, josta olen maininnut Sinulle aikaisemmin.

Kun vasta neuvottelin julkaisemisesta, alettiin jo huhuta kirjasta, jossa koetan osoittaa, ettei jumalaa ole olemassa. Monet tietenkin uskoivat kuulemaansa. Eräät teologit, ehkä huhun luojat, näkivät aiheelliseksi valittaa minusta hallitsijalle ja tuomareille. Eikä siinä vielä kaikki: suosimisestani epäillyt typerät kartesiolaiset pyrkivät puhdistamaan maineensa väaristelemällä kaikkialla mielipiteitäni ja kirjoituksiani, mitä he eivät ole vielääkään lopettaneet.

Ystävänä saattoivat minut tästä kaikesta tietoiseksi. He vakuuttivat minut siitä, että kaikkialla vaanii teologeja. Niinpä päätin siirtää julkaisemista, kunnes näkisin, miten asiat etenevät. Aioin myös kertoa Sinulle tarkoituksistani.

Kaikki näyttää kuitenkin käyvän yhä pahemmaksi, enkä vielääkään tiedä, mitä tehdä. En silti halunnut enää pidempään viivytellä kirjeeseesi vastauksista.

Kiitän Sinua sydämellisesti ystävällisestä varoituksesta. Olisin iloinen, jos selittäisit sitä enemmän, niin että saisin tietää, mitkä ovat oppeja, jotka Sinusta näyttävät suunnatuilta uskonnon ja hyveen harjoittamista vastaan. Jos periaatteet ovat sopuoinnussa järjen kanssa, silloin ne mielestäni myös palvelevat parhaiten hyvettä.

Ja jos siitä ei ole liiaksi vaivaa, pyydän Sinua osoittamaan Teologis-poliittisesta traktaatistani ne kohdat, joita oppineet vastustavat. Tahdon nimittäin selvittää tuota tutkielmaa huomautuksilla, ja jos mahdollista, poistaa sitä kohtaan ylläpidetyt ennakoasenteet.

Tapaamisiin.

Spinoza

Kirjeistä ensimmäisen Spinoza lähetti ystävälleen Jarig Jellesille. Se julkaistaan tässä Carl Gebhardtin toimittaman edition tekstin mukaan (Spinoza, *Opera*, Heidelberg 1972, vol. IV, missä se on julkaistu järjestysnumerolla 50). Teksti on säilynyt sekä latinan- että hollanninkielisenä painettuna versiona. Jälkimmäinen versio on luultavasti alkuperäisen mukainen, mutta Spinoza itse on ehkä auttanut sen kääntämistä latinaksi (ks. Gebhardt-edition kommentaaria, mt., ss. 417, 408 – 409).

Kirje on vastaus Jellesille, joka oli esittänyt joukon hajakysymyksiä Spinozan filosofiasta. Siihen sisältyy Spinozan kannanmäärittely hänen ja Hobbesin yhteiskuntafilosofian eroista sekä myöhemmin etenkin Hegelin ansiosta kuuluisaksi tullut muotoilu *determinatio est negatio*. Viimeisessä kappaleessa mainittu ”Utrechtin professorin” kirja on Regner van Mansveltin *Adversus Theologo-Politicum liber singularis*, joka ilmestyi 1674. Spinozan *Opera posthuman* (1677) julkaisijat ovat ilmeisesti varovaisuussyistä korvanneen neljällä tähdellä yhden sanan kirjeen lopusta. Ehkä siinä on lukenut ”teologit” tai ”uskonkiihkoilijat”. Vanhan englanninkielisen laitoksen laatija R.M. Elwes sijoitti tähtien paikalle sanat ”The Christians”.

Pari kommenttia suomennokseen. ”Yksi” ja ”ainoa” ovat latinankielisessä tekstissä *unum* ja *unicum*, hollanniksi taas *een* ja *enig*. ”Hahmo” taas on alkukielillä *figura* ja *gestalte*, jolla siis tarkoitetaan olioiden konkreettista fyysistä muotoa.

SPINOZISTINEN DIALEKTIikka

Kiinnostus Spinozan filosofiaan on parin-kolmen viime vuosikymmenen aikana tasaisesti kasvanut. 70-80-lukujen taitteessa alkoi todellinen "Spinoza-buumi": 1977 vietettiin Spinozan kuoleman 300-vuotismuistoa, samana vuonna alettiin Pariisissa julkaista *Cahiers Spinozaa*, jonka kukin vihko omistetaan tietylle teemalle; 1982 pidettiin kaksi kongressia (Urbino, Amsterdam) ja 1985 alkoi ilmestyä tärkeä kansainvälinen *Studia Spinozana*-vuosikirja seuraamaan alan tutkimusta. Maailman seitsemästä Spinoza-seurasta viisi on perustettu vuoden 1988 jälkeen; The North American Spinoza Society (1992) on näistä toistaiseksi nuorin. Spinozaa käsittelevää kirjallisuutta julkaistaan yhä enemmän, samoin hänen teostensa kriittisiä editioita ja käännöksiä.

"Buumi" ei tietysti olisi ollut mahdollinen ilman edeltänyttä maaperän muokkausta. Pysyviksi Spinoza-tutkimuksen muistomerkeiksi tulevat jäämään sellaiset teokset kuin Harry Austryn Wolfsonin *The Philosophy of Spinoza* (1934), St. von Dunin-Borkowskin, H.H. Joachimnin tai Carl Gebhardtin työt, J. Freudenthalin jo viime vuosisadan lopulla ilmestynyt Spinoza-elämäkerta ja monet muut. Nykyistä Spinoza-renessanssia on pohjustanut etenkin ranskalainen tutkimus 60-luvulta alkaen. Martial Gueroultin *Spinoza* (1-2, 1968, 1974), joka tekijänsä kuoleman vuoksi valitettavasti jäi keskeneräiseksi, on paitsi tarkkuudessaan ylittämätön kommentaari, myös yritys rekonstruoida Spinozan metafysiikka pienimpiä yksityiskohtia myöten. Toinen tärkeä ranskalaisjulkaisu on Alexandre Matheronin *Individu et Communauté chez Spinoza* (myös 1968). Matheron selvittelee tutkimuksessaan urauurtavalla tavalla Spinozan antropologiaa (ihmiskuvaa) ja poliittista teoriaa, joka huipentuu oppiin järjen ohjauksessa elävien ihmisten muodostamasta vapaasta valtiosta.

Seuraavien parin vuosikymmenen aikana alkoi ilmaantua toisistaan hyvinkin poikkeavia Spinoza-tulkintoja tiuhaan tahtiin: yhtä lailla marxilais-strukturalistisia (Louis Althusserin koulukunta) kuin vasemmistoradikaaleja (Antonio Negri), poststrukturalistis-nietzscheläisiä (Gilles Deleuze), analyyttisen filosofian perinteeseen kytkeytyviä (J. Bennett), buddhalaisia (Jon Wetlesen), freudilaisuuteen kallistuvia (Y. Yovel)...

Tässä uusimmassa Spinoza-kiinnostuksessa on aiemmasta reseptiosta poikkeavia sävyjä, jotka ilmenevät Spinozan "toiseuden" painottamisena. Taustalla näyttää olevan myöhäismodernissa virinnyt tarve etsiä vaihtoehtoja sille rationaalisuuden tyyppille, jota kutsutaan kartesiolaiseksi. **Descartesissa** nähdään — tähän tosin liittyy yksinkertaisuuksia — läntisien yhteiskuntien teknisen edistyksen mahdollistaneen ajattelutavan perustanlaskija: analyyttisen, kohteet osiin jakavan ja laskelmoivan järjen edustaja. Sitä mukaa kun kartesiolaista ajattelumallia on alettu arvostella ekologisista, feministisistä tai yleensä "holistisista" lähtökohdista, on myös kiinnostus hänen vastapooliinsa Spinozaan kasvanut. Jos Descartes on modernin filosofian portaalifiguuri, niin Spinozaa puolestaan markkinoidaan postmodernin ennakoijana. Tällä linjalla etenevä kartesiolaisen tradition arvostelu on välistä laajennut rationalismin kritiikiksi ylipäätään, mikä ei ole aivan ongelmatonta.

Toisentyypistä vaihtoehdon etsintää kartesiolaisesti ymmärrettäville modernille edustaa norjalaisen **Arne Naessin** yritys asettaa spinozismi uuden ekologisen filosofian — tai "ekosofian", kuten Naess itse sitä kutsuu — perustaksi. Ilmeisesti juuri Naessin ansiosta Spinoza on hyvässä maineessa ns. "syväekologien" parissa, ja todennäköistä on että tästä tulkintalinjasta kuullaan vastaisuudessa enemmän. Siinä painotetaan Spinozaa nimenomaan teknologisen rationaalisuuden kriittikkona ja holistisen näkökannan esittäjänä. Pulmana tuntuu kuitenkin olevan, että se "kokonaisvaltaisuus", jonka takuumieheksi ekofilosofia yrittää saada Spinozaa, on hyvin epämääräistä ja yleistä. Ekofilosofien teksteissä esiintyvät Spinoza-viittaukset voitaisiin korvata lähes keltä tahansa muulta edes jonkin verran panteismiin ja totaliteettiajatteluun taipuvaiselta filosofilta otettuihin sitaatteihin ilman että argumenttien luonne siitä muuttuisi.

Uudemmalta Spinoza-tutkimukselle ja -reseptiölle on vaikeasti määriteltävän "antikartesiolaisuuden" ohella ominaista myös kiinnostuksen painopisteen siirtyminen metafysiikasta kohti Spinozan käytännöllistä filosofiaa. Hieman kärjistäen voi sanoa, että Spinozaa arvioitiin aiemmin ennen kaikkea *Etiikan* kahden ensimmäisen kirjan pohjalta, jotka käsittelevät Jumalaa, olioita ja tiedon perusteita (tämän tradition pani alulle oikeastaan jo **Leibniz**, joka paneutui uteliaana tutkimaan *Etiikkaa* heti sen tultua painosta 1677, mutta ei säilyneiden muistiinpanojen mukaan näytä edenneen kolmannen kirjan alkua pidemmälle!). Nyt sen sijaan luetaan usein silmin myös kirjoja III, IV ja V, joissa on puhe affekteista (emootioista ja tunteista), ihmisen orjuudesta niiden alaisina ja lopuksi vapauden mahdollisuudesta.

Strukturalistis-"marxilainen" Spinoza

Ranskasta ovat peräisin myös ne kaksi kiinnostavaa, mutta samalla varsin kontroversiaalista Spinoza-tulkintaa, joita väitöskirjassani tarkastelen. Keskeisiä ovat kysymykset ei-kartesiolaisen subjektikonstituution mahdollisuudesta ja Spinozan suhteesta siihen dialektiseen traditioon, joka huipentuu **Hegelissä** (ja **Marxissa**).

Descartesin filosofia, subjektikonstituutio ja dialektiikka ovat keskenään sisäisessä yhteydessä jo siksi, että klassinen saksalainen idealismi tematisoi uusissa oloissa nimenomaan kartesiolaisen subjektikäsitystä. Kantin transsendentaalinen apperseptio ei ole muuta kuin syvällisemmin ymmärretty *cogito*-problematiikka, ja dialektiikka syntyi Kantin jälkeisessä saksalaisessa idealismissa pitkälti juuri yrityksenä ratkaista subjektin ja maailman välisen suhteen antinomioita. Todellisuuden perusrakenne osoittautui Fichten, Schellingin ja varsinkin Hegelin tulkitsemana subjektiviisouden mallin mukaiseksi. Saksalainen tutkija Klaus Düsing onkin osuvasti kutsunut Hegelin dialektiikkaa "subjektiviisouden logiikaksi", huipentuuhan se alun perin toisiaan vastaan astuvien substanssin ja subjektin keskinäiseen sovintoon ja toisikseen välittymiseen, minkä tuloksena "Absoluutti" paljastuu subjektiohjeksi -identiteetiksi.

“Strukturalistisen marxismin” edustaja **Louis Althusser** esitti jo 60-luvulla paljon kohua herättäneen teesin Marxin “teoreettisesta antihumanismista”. Sen mukaan marxismi tulisi nähdä tiukan objektivistisena, jopa skientistisenä oppijärjestelmänä. Subjektius ei ole muuta kuin porvarillisen yhteiskunnan olosuhteiden tuottama illusorinen (ideologinen) tajunnan muoto, väitti Althusser. Koska humanismin ytimenä on ihmisen näkeminen subjektina, seuraa tästä että humanismikin on Althusserille vain porvarillista ideologiaa. Vastaavasti eivät dialektiset proseduuritkaan ole muuta kuin porvarillisen ideologian illuusioita; ne oli määrä korvata kaikesta humanismista puhtaalla struktuurien tarkastelulla. Myöhemmin 70-luvun puolella esittämässään itsekritiikeissä Althusser selitti, että hän ja hänen oppilaansa olivat näin väittäessään itse asiassa olleet spinozisteja. Onhan Spinozan oppi ankaran deterministinen ja kieltää kartesiolaiseen subjektikäsitteeseen olennaisesti liittyvän tahdonvapauden ajatuksen.



Louis Althusser

Althusserin oppilaista on etenkin **Pierre Macherey** systematisoinut mestarinsa Spinoza-tulkintaa. Macherey luonnostelee teoksessaan *Hegel ou Spinoza* (1979) jyrkän materialistis-deterministisen “spinozistisen marxismin” (tosin niin yleisellä filosofisella tasolla, että marxismi käytännössä samaistuu materialismiin yleensä). Siinä kuvattu Spinoza kumooa Descartes-kritiikillään saman tien myös koko uuden ajan subjektikäsitteksen; se mitä maailmassa tapahtuu, on vain prosesseja ilman subjektia. Ja koska Hegelin dialektiikka liittyy nimenomaan Descartesin perustamaan uuden ajan “porvarilliseen” valtavirtaan pitäessään kiinni subjektin ideasta, seuraa tästä Machereyn mukaan edelleen, että Spinozaan nojaavien filosofien on hylättävä perinteiset dialektiset välityskuviot. Modernin filosofian historiassa Spinoza on radikaalisti “Toinen” ja hänen merkityksensä paljastuu vasta nyt, kun vallankumoukset ovat pyyhkäisemässä porvarillisen yhteiskunnan historian roskatunkiolle.

Althusserilaisten tapa lukea Spinozaa liittyi saumattomasti siihen ääriivasemistolaisuuteen, joka vuoden 1968 tapahtumien jälkeen nosti päätään ranskalaisen sivistyneistön keskuudessa. Ajankohta tuotti monia muitakin “hurjia” teorioita (muistettakoon vain esim. Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin *Anti-Oedipe*, missä väitettiin että skitsofrenian ja kapitalismin välillä vallitsee yhteys ja että “skitso” itse asiassa ennakoisi tulevaisuuden emansipoitunutta ihmistä!). Kun 70-luvun radikalismien veto loppui, rupesi myös althusserilaisuus melko pian hiipumaan. Ilmeisesti juuri tästä syystä ei Macherey ehtinyt tematisoida kovin pitkälle spinozistista vaihtoehtoaan dialektiikalle vaan tyytyi allekirjoittamaan Althusserin teesin struktuureissa toteutuvasta “ylideterminaatioista” (*surdetermination*), jolla piti korvata dialektinen — negaation negaation kautta toteutuva — determinaatio. Toisaalta Macherey esitti myös joitakin varovaisia huomautuksia Spinozaan nojaavan ei-hegeliläisen, so. materialistisen dialektiikan mahdollisuuksista, mutta täysin avoimeksi jäi mikä olisi ollut sen suhde neuvostoliittolaisen diamatin traditioon.

Althusserin koulukunnan tekstien lähiluku paljastaa, että heidän Spinoza-tulkinnassaan on perustavaa laatua olevia väärinkäsityksiä. Spinoza tietenkin arvosteli Descartesin tahdonvapausoppia ja sen “reaalisen eron” (*distinctio realis*) absolutisointia, jonka kartesiolaisuus teki ajattelun ja ulottuvaisuuden välille, mutta silti on

vaikea nähdä, miten tämä voisi merkitä sellaista totaalista väli-rikkoa varhaismodernin subjektikäsitteen kanssa, joka jotenkin perustelisi puheet Spinozan radikaalista toiseudesta. Spinozahan säilyttää Descartesin distinktiot attribuuttien tasolla kiistään ainoastaan sen, että niiden väliset eroavaisuudet johtaisivat useampiin substansseihin. Itse asiassa ajatus Jumalasta ainoana varsinaisena substanssina esiintyy jo Descartesilla, eikä Spinozan tarvinnut muuta kuin kehittää kantaa johdonmukaisesti eteenpäin.

Lisäksi on aiheellista kysyä, missä määrin Spinoza hylkäsi teleologian. *Etiikan* I kirjassa hän kiistää sen, että luonnossa vallitsisi finaalin kausaliteetti, mutta toisaalta III kirjassa introdusoitu oppi olioiden itsesäilytyspyrkimyksestä (*conatus*) selvästi rehabilitoi teleologia-ajatuksen — tosin tällä kertaa itsereferentiaalisen suhteen muodossa. Ja lopuksi, vaikka Spinoza ei tietenkään soveltanut tietoisesti dialektista metodia läpi systeeminsä niinkuin Hegel, on silti mahdollista osoittaa *Etiikassa* lukuisia — enemmän tai vähemmän “tiedostamattomia” — dialektisia proseduureja. Näin etenkin mitä tulee äärellisen ja ääretömän keskinäissuhteen määrittelyyn (Jumalan eli substanssin immanentti läsnäolo moduksissa) tai *Etiikan* III kirjan alussa introdusoituun *conatus*-käsitteeseen (olemassaolon pyrkimys aktuaalisena olemuksena).

Spinozan ja Descartesin subjektikäsitteiden erot piirtyvät hyvin esiin, jos niitä vertaillaan tarkastelemalla, millaisia tunnusmerkkejä hypoteettiselle “täydelliselle ihmiselle” annetaan kummassakin systeemissä. Descartesin mukaan jo vapaa tahto sellaisenaan “tekee meistä tietyllä tavalla Jumalan kaltaisia”. Ihminen on täydellisimmillään silloin kun hän vapaasta tahdosta käyttäytyy jalomielisesti, so. huonot affektinsa hilliten. Spinoza taas lähtee hyvin realistisesti siitä, ettei ihminen koskaan pysty täysin irroitautumaan luodun luonnon piiristä, vaan on aina “passioiden alainen” (*Eth.* IV.4 koroll.). Jumalaa pystyy lähestymään ja tiedostamaan vain “meidän parempi osamme” (*melior pars nostri*; IV § 32) ja Jumalan kaltaiseksi muuttumisen sijasta inhimillinen subjekti joutuu tyytymään vaatimattomampaan tavoitteeseen — Jumalan rakastamiseen.

Spinoza “differenssifilosofian” takuumiehenä

Gilles Deleuzen tapa lukea Spinozaa on vielä omaperäisempi kuin althusserilaisilla. Hänen työnsä *Spinoza et le problème de l'expression* ilmestyi 1968, siis jo ennen Althusserin koulukunnan Spinoza-arvioita, mutta se sijoittuu silti pikemmin poststrukturalistiseen kenttään. Siinä missä strukturalismi piti kiinni universaaleista invarianteista, korostaa poststrukturalismi taas päinvastoin kaikki universalismit murtavaa eroa, differenssiä. Strukturalismi katsoo, että erojen taustalta on aina mahdollista löytää syvempi ykseys, poststrukturalismi sen sijaan pitää differenssiä primaarina, ja tältä kannalta eri jälkistrukturalistisia virtauksia voidaan kutsua “differenssifilosofiaksi”, vaikka tendenssin juuret palautuvatkin jo ainakin Heideggeriin.

Deleuzen kirja ei pitkään aikaan synnyttänyt mitään keskustelua, lähinnä kai siksi että se oli niin tavattoman vaikeasti ymmärrettävä, suorastaan hermeettinen teos. Maailmanmaineeseen Deleuzen onnistui päästä vasta 80-luvulla, sen jälkeen kun Althusser oli unohdettu mielisairaalaan ja Foucaultinkin maine jo alkoi haalistua.

Vaikka differenssi- ja struktuurinäkökulmat tuntuvat sulkevan toisensa pois, on Deleuzen ja Althusserin tulkinnoilla kuitenkin se yhteinen nimittäjä, että Spinozan sijoitetaan antidialektiseen traditioon. Deleuze on tässä jopa jyrkempi: dialektiikka on, sanoi hän eräässä yhteydessä, “se ajattelun muoto jota vihaan eniten”. Hän pyrki korvaamaan dialektiikalle ominaisen toisoinemisen käsitteen erolla (*différence*). Yksilön konstituoituminen ei näin edellyttäisi “Toista”, jonka luoman vastakkaisuuden ansiosta

yksilön omat määreet vasta kehkeytyisivät, vaan yksilöllisyys on primääristä, "Toisesta" riippumatonta differenssiä. Deleuze yrittää räältä pohjalta luoda "differenssin logiikkaa", joka selvästi on saman hengen lapsia kuin Heideggerin rationalismikritiikki. Hän etsii tukea differenssin logiikalleen Nietzschen "ikuisen paluun" teoriasta, joka tulkitaan differenssin yhä uudelleen tapahtuvaksi reproduktioksi.



Gilles Deleuze

Deleuze tekee spinozistista oman differenssifilosofiansa edelläkävijän vetoamalla Spinozan opin periaatteelliseen affirmatiivisuuteen. Spinozan ontologia perustuu sille, että oleminen on aina affirmatiivista; negatiivista ei sinänsä ole olemassa. Dialektinen toisinoleminen käsite sen sijaan implikoi negatiivisuutta, mistä Deleuzen mielestä seuraa, ettei Spinozan filosofia voi olla dialektista.

Tätä teesiä voi arvostella osin samoin perustein kuin Althusserin koulukunnankin dialektiikkakritiikkiä. Deleuzen positio on kuitenkin kiinnostavampi, koska siihen liittyy tietoinen yritys antidialektisen vaihtoehdoisen filosofian luomiseksi — ja nimenomaan tavalla, joka vastaa postmodernin aikakauden henkeä. Ongelma vain, että Spinozasta on paha saada takuumiestä tähän yritykseen. Hänen ontologiansa lähtee ensinnäkin siitä, että luodussa luonnossa olioiden väliset suhteet määräytyvät nimenomaan toisinolemisen kautta (ks. *Eth.* I. määr. 5: "Moduksella ymmärrän sitä, joka on toisessa ja käsitetään toisen kautta" [*in alio est et per alia concipitur*]). Lisäksi differenssifilosofia vaatii yksilöiden monadinomaista riippumattomuutta toisistaan; tämä vastaa kyllä hyvin postmodernin "pirstaleista" maailmankuvaa, mutta on jyrkässä ristiriidassa Spinozan substanssiopin kanssa, joka päinvastoin korostaa yksittäisten olioiden irrealisuutta substanssin rinnalla.

Toinen Deleuzen Spinoza-interpretation läpikäyvä teema on hänen näkemisensä emansipaation filosofina — mutta ei poliittisessa mielessä, kuten althusserilaisilla, vaan ajattelijana, joka viitoittaa tietä ulos surusta, ressentimentistä ja kielteisistä affekteista. Deleuzen mukaan Spinoza on Nietzschen ennakoija. Paitsi että Spinoza irtisanoutuu vallitsevasta moraalista ja arvoista yhtä radikaalisti kuin Nietzsche, hän myös saarnaa "ilon filosofiaa", joka tulee hyvin lähelle nietscheläisittäin ymmärrettyä dionyysisuutta. Onkin vain johdonmukaista, että Deleuze päätyy tulkitsemaan spinozistisen "viisaan" ihanteen nietscheläiseksi yli-ihmiseksi ja "herraksi".

Positiivisen käsite ja differenssifilosofia astuvat tässä taas kuvaan, sillä Nietzsche kuvasi herran ja orjan suhdetta tavalla, joka Deleuzen mukaan on täydellinen vastakohta Hegelin *Fenomenologian* herran ja orjan dialektiikalle. Siinä, missä herra ja orja Hegelille määräytyvät molemminpuolisen toisinolemisen relaation välityksellä niin että herra on vähintäänkin yhtä riippuvainen orjasta kuin tämä herrastaan, ei heillä Nietzschen filosofiassa ole mitään "dialektista" keskinäisuhdetta: herra affirmoi omaa subjektiivisuuttaan nautinnollisesti ja puhtaasti tavalla, joka itseriitossa positiivisuudessaan sulkee orjan täysin ulkopuolelleen. Herran ja orjan suhteen määrittelee pelkkä differenssi, jossa kumpikaan ei ole toiselleen Toinen.

Deleuzen yritys tehdä Spinozasta tällä tavoin ymmärretty emansipaation takuumies ei ole vakuuttava, koska Spinoza perustelee viisaan — ja samalla myös vapaan — ihmisen toimintaa

täysin differenssifilosofiasta poiketen: "Hyvettä seuraavien korkein hyvä on kaikille yhteistä ja kaikki voivat yhtä lailla nauttia siitä" (*Eth.* IV.36). Enemmänkin, deleuzilaisittain ymmärretty differenssin tila ihmisten välillä ei Spinozan näkökulmasta olisi mitään muuta kuin äärimmäistä passioiden valtaa: "Sikäli kuin ihmiset ovat passioiden alaisia, ei voida sanoa, että heidän luontonsa ovat yhteneväisiä" (IV.32). Koska vapaus määritetty Spinozalla passioiden ylittämisen kautta, olisi tilanne, missä herra on totaalisesti kääntänyt selkensä orjalle ja nauttii vain omasta differentististä positiivisuudestaan, samalla täydellisessä ristiriidassa inhimillisen vapauden kanssa.

Lopuksi

Althusserin koulukunnan ja Deleuzen lähempi tarkastelu osoittaa siis, että yritys klassisen filosofian "postmoderniksi" ylittämiseksi Spinozan avulla antaa käteen kovin laihan lopputuloksen. Toisaalta näiden yritysten taustalla oleva modernin kriittisen revision tarve on epäilemättä aito ja perusteltu: vaikka "kartesiolaisen järjen" arvostelu on joskus ollut yliampuvaa, ei se silti ole aiheetonta.

Palatakseen esitelmäni alussa mainitsemini Spinoza-renessanssin motiiveihin: Spinoza pystyy epäilemättä tarjoamaan rakennuspuita "vaihtoehdolle" — mutta ei radikaalin katkoksen mielessä, vaan tähänastista filosofiaa uudistavasti. Nähdäkseni on virheelistä kääntää selkensä dialektisen ajattelun traditiolle (eikä se edes luontevasti onnistuisikaan, koska Hegel ja dialektiikka säilyttävät silloin asemansa sinä "Toisena", johon nähden omaa positiota perustellaan!).

Hegel piti omien dialektisten kehittelyjensä punaisena lankana substanssin ja subjektin välittymistä, kunnes lopputulokseksi saadaan niiden identiteetti. Prosessi on sekä teleologinen että idealistinen — tässä Althusserin & co. kritiikki pitää paikkansa. Arvostelijat ovat kuitenkin kiinnittäneet vain vähän huomiota näiden dialektisten prosessien rakenteelliseen erityispiirteeseen: itsesuhteeseen, siihen että dialektiikan määrytykset ovat enemmän tai vähemmän itsereferentiaalisia. Tämä on aivan luonnollista, kun ottaa huomioon, että Hegelin dialektinen logiikka on nimenomaan subjektiivisuuden logiikkaa. Perusmallina on Kantin transsendentaalinen apperseptio, jonka loogista struktuuria dialektiikka myös Hegelillä uusintaa.

Spinozan väitetty antidialektisuus on helppo kumota jo pelkästään viittaamalla siihen, miten Hegelin "subjektiivisuuden logiikan" keskeinen piirre, siis itsesuhde, esiintyy hänellä "jaloilleen käännetyssä" muodossa, substanssia konstituivana piirteenä: substanssi on *causa sui*, joka "on itsessään ja ymmärretään itsensä kautta" (*Eth.* I., määr. 1). Sama itsesuhde murtautuu Spinozan systeemin ratkaisevissa taitekohdissa myös modusten maailmaan: totuus on "oman itsensä ja epätoden mittapuu", hyve taas "oman itsensä palkinto".

Epäilemättä näissä Spinozan muotoiluissa on myös muistumia Aristoteleen *Metafyysikan* 12. kirjan kuuluisista kohdista, jossa puhutaan siitä, kuinka Jumala omissa itseriitaisuudessaan ajattelee itseään ja näin tehdessään nauttii itsestään. Olennaista kuitenkin on se, että Hegelillä substanssi ja subjekti lankeavat yhteen sen ansiosta, että ajatus on muotoa, joka tuottaa oman sisältönsä; Spinozalla taas ajattelu ja ulottuvaisuus pysyvät omina attribuutteinaan (tässä Spinoza siis jää edelleen samalle kannalle kuin Descartes), eikä substanssin ja subjektin välittyminen voi toteutua muulla tavoin kuin järjen ja Jumalaa kohtaan tunnettavan intellektuaalisen rakkauden kautta.

Artikkeli perustuu kirjoittajan lectio praecursorialle, joka luettiin Oulussa 10. syyskuuta 1994.

SPINOZAN ETIIKAN SUOMENNOS TUOTTAA ILOA

Benedictus de Spinoza, *Etiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1994. 319 s.

Spinozan filosofia ei herätä innostusta, kun siitä lukee filosofian historioiden tyyppillisen kuvauksen: ankaraa monismia ja determinismia. Mutta viime vuosina valtavasti laajentunut tutkimus on löytänyt Spinozan uudelleen. Meilläkin on muutaman vuoden aikana kirjoitettu kaksi korkeatasoista väitöskirjaa, Olli Koistisen *On the Metaphysics of Spinoza's Ethics* (Turun yliopistopaino, 1991) ja Vesa Oittisen *Spinozistische Dialektik* (Peter Lang, 1993). Itse olen kirjoittanut yleisesityksen Spinozan filosofiasta, *Ilon filosofian* (Yliopistopaino 1993). Gaudeamuksen julkaisema Spinozan pääteos *Etiikka* lisää arvokkaalla tavalla suomalaisen lukijan mahdollisuuksia tutustua omalla kielellään monella tavalla merkittävään ajattelijaan.

Etiikan kääntäjä Vesa Oittinen tuntee hyvin filosofian klassikoita, ja lisäksi hänellä on monipuolinen kielellinen koulutus. Käännös on tehty latinankielisestä alkutekstistä, ja se on erinomaista suomea.

Kääntäjän esipuhe on valaiseva. Siinä korostetaan erityisesti Spinozan filosofian läheistä yhteyttä Descartesin ajatteluun, mutta muitakin oleellisia vaikutuksia tuodaan esille. On hyvä, että Spinoza esitellään nimenomaan uuden ajan ajattelijana eikä keskiajan perinteen jatkajana. Oittinen mainitsee lyhyesti kaikkein uusimpia tutkimustuloksia Spinozan elämästä Amsterdamissa ja hänen ystäväpiiristään.

Substanssi

Etiikan ensimmäisessä luvussa Spinoza esittää käsityksensä substanssista, joka on määritelmän mukaan olemassa 'itsessään' ja käsitetään 'itsensä kautta'. Tästä määritelmästä seuraa suoraan, että substanssin olemus sisältää olemassaolon eli substanssi on välttämättä olemassa. Koska substanssi on ääretön, ikuinen ja jakamaton, ja saa aikaan kaiken mikä on olemassa, Spinoza päätteli, että substanssi on sama kuin Jumala. Siis Jumala on välttämättä olemassa. Onko näin todistettu Jumalan olemassaolo? Ei tietenkään, sillä kyseessä on filosofian historian mahtavin kehäpäätelmä: johtopäätös oletetaan jo premississä eli substanssin ja Jumalan määritelmässä.

Siitä huolimatta Spinozan substanssioppi on filosofisesti tavattoman kiinnostava. Hänen keskeinen oletuksensa on, että kaikki aidot mahdollisuudet toteutuvat välttämättä (oletus tunnetaan aatehistoriassa hieman harhaanjohtavalla nimellä 'runsauden periaate'). Substanssi on välttämättä itsensä toteuttavaa potentiaalisuutta, ja potentiaalisuuteen sisältyy kirjaimellisesti ajatus

voimasta (*potentia*). Oittinen puhuu Jumalan 'kyvystä' (esim. propositio I.34), mutta yhtä hyvin voidaan käyttää 'voiman' käsitettä, sillä kyseessä on nimenomaan itseään toteuttava perusvoima — esikuvana uuden luonnontieteen liikevoima. 'Kyky' saattaa tuoda mieleen psykologisen kategorian.

Myöhemmin kirjan kolmannessa luvussa puhutaan olioiden pyrkimyksestä olemassaoloon tai toimintaan (III.7 ja todistus), joka ilmentää juuri tuota substanssin perusvoimaa. Joskus Oittinen käyttääkin kyvyn käsitteen asemesta voiman käsitettä (esim. s. 207, luvun IV aksioomassa).

Spinozan ehkä merkittävin argumentti on, että vain yksi substanssi on mahdollinen. Toisin sanoen kaiken mikä on olemassa saa aikaan yksi pysyvä, ääretön ja jakamaton perusvoima. Tuo voima ilmenee samalla kertaa sekä äärettömänä ymmär-ryksenä, joka pystyy käsittämään kaiken mikä universumissa on mahdollista, että äärettömänä liikevoimana, joka toteuttaa kaikki mahdollisuudet 'ulotteisena' todellisuutena. *Etiikka*-kirjan ensimmäinen luku tuo tavattoman vaikuttavalla tavalla esille Spinozan johdonmukaisen päättelyn, että mitään toteutumattomia mahdollisuuksia ei ole ja 'henkinen' ja 'aineellinen' todellisuus ovat yhden ja saman substanssin kaksi eri puolta tai ominaisuutta, siis perimmältään identtisiä mutta rinnakkain ilmeneviä tapahtumia. Todellisuus on välttämättä juuri sellainen kuin se on, sillä Jumala ei olisi voinut päättää toisin koska, paradoksaalisesti ehkä, hän on kaikkivaltias eli toteuttaa välttämättä kaiken potentiaalisuutensa.

Pieni käännökseen liittyvä huomautus. Määritelmän IV mukaan attribuutti tarkoittaa "sitä, minkä intellekti havaitsee substanssissa ikään kuin sen olemusta muodostavana". Spinozan *tanquam* on käännetty wolfsonilaisittain subjektiivisesti ilmaisemaan sitä, että attribuuttien erot olisivat näennäisiä ('ikään kuin') eivätkä todellisia. Subjektiivinen tulkinta kuitenkin hylätään yleisesti (vrt. esim. Gueroult ja Curley), joten oikeampi käännös olisi "minkä intellekti havaitsee substanssissa sen olemusta muodostavana."

Ihmismieli

Kirjan toinen osa tuo esille Spinozan käsityksen "mielen luonnosta ja alkuperästä". Valtaosin kysymys on ihmismielestä, mutta 'mielen' käsite ei Spinozan filosofiassa rajoitu mitenkään vain siihen. Oittinen kääntää Spinozan käsitteen *mens* 'tajunnaksi'. Se on parempi sana kuin 'sielu', joka on paitsi turhan uskonnollis-sävyinen myös rajoittava, sillä Spinozan *mens* sisältää myös halut, tahtomukset, emootiot, tunteet jne. 'Tajunta' on kuitenkin sikäli ongelmallinen, että se viittaa normaalisti tietoiseen olotilaan ('olla tajuinen' vs. 'tajuuton'; 'tajuinen' vs. 'alitajuinen'), eikä Spinoza sisällytä käsitteeseensä sellaista rajoitusta. Miksi 'mieli'

ei ole ollut sovelias? Joskus Oittinen käyttääkin käsitettä ‘ihmismieli’ (esim. luvun ingressissä), ja esiintyy ‘sielukin’ (II. aks. 3).

Spinozan mukaan ihmismieli on ruumiin idea, millä hän ilmeisesti haluaa sanoa, että mieli on välttämättä yhdistynyt ruumiiseen eikä voi olla olemassa siitä irrallisena. Jokaista ruumiissa tapahtuvaa muutosta vastaa jokin idea eli mentaalinen kokemus (ei välttämättä aina tietoinen). Mielen idean kohde on siten aina ruumiillinen tila. Kun näen pihalla kasvavan pihlajan, minulla on havaintokokemus. Sitä vastaa tietty ruumiillinen tila, jonka on saanut aikaan ulkoinen objekti, pihalla kasvava pihlaja. Koska jokaisessa ulkoisissa kappaleita koskevassa ideassa “on mukana sekä ihmisruumiin luonto että samalla ulkoisen kappaleen luonto” (II.16), meillä ei voi olla ulkoisesta todellisuudesta adekvaattia eli täydellistä tietoa.

Adekvaatti idea tarkoittaa käsitystä, jonka totuus on epäilyksetön, koska se osoittaa itse oman totuutensa. Adekvaatit ideat löydetään ja käsitetään järjen avulla. Meidän on mahdollista saada adekvaattia tietoa monista asioista, kuten Jumalan olemuksesta (II.47) ja omista affekteista (V.4). Spinozan ajatus näyttää olevan seuraava: Koska kaikkia ilmiöitä ohjaavat samat peruslait (substanssin olemuksen lait), niiden luonteen tarkka selvittäminen auttaa ymmärtämään täydellisesti ja oikein kaikkia ilmiöitä. Substanssin olemus taas selviää aktiivisen eli selvän ja täsmällisen ajattelun avulla, Spinoza uskoi.

Spinozan mukaan adekvaatti tieto perustuu kaikille yhteisiin käsitteisiin (*notiones communes*). Ne viittaavat ominaisuuksiin, jotka ovat kaikille kappaleille yhteisiä ja yhtä hyvin jokaisessa osassa ja kokonaisuudessa. Sellaisia voivat käsittääkseni olla vain mainittujen peruslakien kuvaamat tapahtumat eli liiketapahtumat. Tarkoittaisivatko ‘yhteiset käsitteet’ siten fundamentaalisten luonnonlakien muotoilussa käytettäviä käsitteitä?

Joka tapauksessa on jossain määrin harhaanjohtavaa puhua niiden yhteydessä ‘yleiskäsitteistä’ kuten Oittinen tekee, sillä Spinozan *notiones communes* ovat käsitteitä, jotka kaikki ymmärtävät selvästi ja täsmällisesti eli adekvaatisti. Yleiskäsitteethän eivät läheskään aina ole sellaisia. Sen sijaan Spinozan ‘universaalit’ sopii kääntää yleiskäsitteiksi paremmin kuin universaalikäsitteiksi.

Affektit

Kirjan kolmas luku käsittelee affektien luonnetta ja alkuperää. Affekti (*affectus*) tarkoittaa jonkin syyn ruumiissa aiheuttamaa vaikutusta, ruumiillista tilaa, joka “lisää tai vähentää, auttaa tai estää ruumiin omaa toimintakykyä”, ja samalla sellaisen ideaa (III. määr. 3). Affekti on siis psykofyysinen tapahtuma, joka koetaan emootiona tai haluna.

Kun ruumiin toimintakyky lisääntyy, koetaan ilon affekti, ja toimintakyvyn vähentyessä koetaan surua. Ja ruumiillisen toimintakyvyn lisääntyminen tai väheneminen merkitsee samalla myös ajattelukyvyyn lisääntymistä ja vähenemistä. Ilo liittyy siten erottamattomasti vitsaisuuteen ja henkiseen aktiivisuuteen, ja vastaa vasti suru elinvoiman vähenemiseen ja henkiseen passiivisuuteen. Sen vuoksi ilon ja surun affekteilla on hyvin tärkeä merkitys ihmisen eettiselle toiminnalle eli hyvän toteuttamiselle elämässä.

Koska pyrkimys elinvoiman ylläpitämiseen ja lisäämiseen on ihmisessä myötäsyttyistä, se toteutuu ilman muuta kunhan pysymme rajoittamaan kielteisten surun ‘passioiden’ valtaa meissä. Parhaan keinon siihen antaa aktiivinen ajattelu ja sen tuoma adekvaatti tieto, kuten Spinoza osoittaa *Etiikka*-kirjan kahdessa viimeisessä luvussa.

Kolmas luku sisältää erilaisten emootioiden määritelmiä ‘geometriseen tapaan’. Ne eivät ole sinänsä kovin kiinnostavia, mutta antavat kuvan tuon ajan filosofien yrityksistä rakentaa eräänlaista psykologista tunneteoriaa. Oittinen on löytänyt varsin

luontevia nimityksiä eri affekteille. Ehkä kuitenkin ‘hilpeys’ ei ole onnistunut nimi tärkeälle ilon affektille *hilaritas*, joka tarkoittaa koko yksilön harmonisesti täyttävää iloa. Miksi ei paremminkin ‘iloisuus’ tai ‘iloluonteisuus’? Itse olen ehdottanut ‘elämäniloa’.

Passiot ja järki

Etiikan neljännessä luvussa Spinoza käsittelee aluksi ‘ihmisen orjuutta’ eli sitä, kuinka passiiviset affektit (passiot) ohjaavat toimintaamme. Sitten hän siirtyy käsittelemään, miten passioita pystytään hallitsemaan järjen, siis adekvaatin tiedon avulla. Hän argumentoi huolellisesti, kuinka tavoiteltavin asia elämässä on toiminta- ja ajattelukyvyyn lisääntyminen eli oman sisäisen voiman kasvattaminen. Se edellyttää rajoittavien passioiden vallasta pääsemistä. Todella hyvää elämässä on siten kaikki, mikä auttaa vähentämään elinvoimaa ja henkistä aktiivisuutta tukahduttavia tekijöitä, jotka liittyvät ulkoiseen elinympäristöömme.



Spinoza

Spinoza käy huolellisesti läpi, millaiset affektit eli emootiot ovat tuollaisen päämäärän kannalta hyviä ja mitkä huonoja. Mielenkiintoista on todeta, että sääli, nöyryys ja katumus ovat sinänsä rajoittavia emootioita eivätkä kuulu hyvään elämään. Iloisuus ja itsearvostus taas ovat kaikkein hyödyllisimpiä asioita. (Tarkoitin ‘itsearvostuksella’ Spinozan termiä *acquiescentia in se ipso*, jonka Oittinen kääntää tyytyväisyydeksi itseensä; kyseessä on kuitenkin itsensä hyväksyminen tai itsearvostus.)

Spinoza luonnehtii hyvin vaikuttavalla tavalla ‘vapaata ihmistä’, joka ei hänelle suinkaan tarkoita vapaita valintoja tekevää individualistia, vaan ihmistä, joka pystyy hyvin pitkälle toteuttamaan ‘sisäistä’ voimaansa ulkoisista rajoittavista tekijöistä riippumatta — eli toimimaan järjen ohjaamana.

Älyllinen rakkaus Jumalaan

Viimeisessä luvussa, ”Ymmärryksen voimasta eli inhimillisestä vapaudesta”, tulee esille Spinozan käsitys ihmisen onnellisuudesta eli autuudesta ja ihmisen kuolemattomuudesta. Korkeimman asteista iloa tuo mukanaan älyllinen rakkaus Jumalaan, joka tarkoittaa Jumala-substanssin olemuksen ymmärtämistä ja ajattelemissa. Spinozan mukaan ihmisen älyllinen rakkaus Jumalaan on samaa älyllistä rakkautta, jolla Jumala rakastaa itseään. Maallisesti tulkittuna älyllinen rakkaus Jumalaan tarkoittaa substanssin, siis Jumalan eli Luonnon, olemuksen muodostavien lakien luonteen selvittämistä — eli todellisuuden perimmäisten selitysten etsimistä.

Käsitteiden valinnasta

Oittinen haluaa välttää puhumista tietämisestä ja tiedosta ja käyttää sen sijaan ’tiedostamisen’ käsitettä, esimerkiksi että ”vaikutuksen tiedostus riippuu syyn tiedostamisesta ja sisältää sen” (I. aks.4). Spinozan *cognitio* on minusta luontevinta kääntää tiedoksi, tietämiseksi tai mahdollisesti tuntemiseksi, samoin verbi *cognoscere* on parhaiten ’tietää’ tai ’tuntea’. ’Tiedostaminen’ johtaa ajatukset freudilaiseen tai marxilaiseen käsitykseen tiedostamattoman tulemiseen tietoiseksi. Tietämisellä on täsmällisempi sisältö. Esimerkiksi ’Kolmas tiedostuksen laji’ kuulostaa oudolta, kun kyseessä on yksinkertaisesti ’tiedon kolmas laji’.

Oittinen käyttää ’tiedostamista’ selvästi väärässäkin yhteydessä: esimerkiksi propositioissa IV.23 ja IV.26 kysymys on ymmärtämisestä (*intelligere*) eli adekvaatista tietämisestä eikä tiedostamisesta.

Propositiossa I.30 puhutaan Jumalan olotiloista (*affectiones*). Muualla tekstissä *affectio* käännetään yleensä vaikutukseksi mutta joskus myös tilaksi. Eikö ’vaikutus’ tai ’tila’ olisi käynyt tässäkin?

Spinozan mukaan ”sanomme meidän kärsivän, kun meissä tapahtuu tai meidän luonnostamme seuraa jotakin, jonka syynä emme ole kuin osittain.” Käännös on kirjaimellinen eikä vain hyväksyttävä vaan hyvä. Spinozan *patior, passus* (sietää, kärsii, olla altis) on sikäli neutraali, että se tarkoittaa yleensä vaikuttamisen kohteen olemista: kärsin yhtä hyvin loukkauksen aiheuttamasta kaunasta kuin tunnustuksen tuomasta ilosta. Meistä tuntuu oudolta kärsiä myönteisistä tunteista, mutta Oittisen antama selitys auttaa kyllä ymmärtämään asiaa.

Epätarkkuuksista

Propositio I.28 todistuksessa sanotaan: ”Siispä sen on täytyntä seurata Jumalasta tai jostain hänen attribuutistaan, sikäli kuin sitä tarkastellaan johonkin tilaan saatettuna.” Ilmaus *quatenus aliquo modo affectum consideratur* tarkoittaa: ”sikäli kuin sitä tarkastellaan jonkin moduksen vaikuttamana”.

Propositio II.10: ”Ihmisen olemukseen ei kuulu substanssin olemista eli substanssi ei ole ihmisen muodon rakenneosa.” Tarkempi käännös: ”Substanssin oleminen ei kuulu ihmisen olemukseen eli substanssi ei muodosta ihmisen muotoa.”

Propositio II.11: ”Ensimmäinen ihmistajunnan aktuaalista olemista muodostava seikka ei ole muuta kuin jonkin aktuaalisesti olemassaolevan yksittäisen olion idea.” Tähän sisältyy epä-määräisyyttä, jota ei ole alkuperäisessä tekstissä: ”Ensimmäinen asia, joka muodostaa ihmismielen aktuaalisen olemisen, ei ole muuta kuin jonkin aktuaalisesti olevan yksittäisen olion idea.” Spinoza haluaa sanoa, että tuo idea muodostaa ihmismielen eikä vain osaa siitä.

Samoin propositio II.13: ”Ihmistajuntaa muodostavan idean

kohteena on ruumis eli kappale”. Tarkemmin: ”Ihmistajunnan muodostavan idean kohde on ruumis.”

III aksiooma (s. 100): ”Riippuen siitä, koskettavatko yksilön tai koosteisen kappaleen vieretysten olevat osat toisiaan...”. Tässä pitää olla ’eli’ eikä ’tai’, sillä Spinoza tarkoittaa yksilöllä koosteista kappaletta. Sama koskee seuraavaa lemmaa 4.

Propositio II.38 todistuksessa on käsittämätön virke, joka kuuluisi korjattuna: ”Sen idea on näet Jumalassa välittämättä adekvaatti sekä sikäli kuin hänellä on ihmisruumiin idea että sikäli kuin hänellä on ideoita sen tiloista, joihin sisältyy osittain sekä ihmisruumiin oma luonto että myös ulkoisten kappaleiden luonto.” (Ainakin ylimääräinen ’hän’ on pujahtanut käännökseen.) Jatkokssakin on epämääräisyyttä: ”toisin sanoen tämä idea on välttämättä Jumalassa adekvaatti, sikäli kuin hän muodostaa ihmistajuntaa...”, kun pitäisi olla ”sikäli kuin hän muodostaa ihmistajunnan”.

Propositioon II.48 liitetyssä huomautuksessa (s. 129) on sanonta ”jottei ajattelu päätyisi kuviin”; ehkä parempi käännös olisi ”ettei ajattelu kompastuisi kuviin”, siis ettei tulnaisi virheelliseen tulokseen, että ajattelu tapahtuu mielikuvin, kun se tosiasiaa on myöntämistä ja kieltämistä.

Propositio III.1 korollaarissa on painovirhe (s. 139): ”... tajunta on altis passioille sitä useammille, mitä enemmän...”, po. ”sitä alttiimpi passioille, mitä enemmän...”

Propositio III.7: ”Pyrkimys, jolla jokainen olio pyrkii säilymään olemisessaan, ei ole mitään muuta kuin olion itsensä aktuaalista olemusta.” Tässäkin pitää olla määrätty muoto ”aktuaalinen olemus”.

S. 187 affektien määritelmä I esitetään hieman kömpelösti: ”Halu on ihmisen olemus itse, sikäli kuin ihmisen olemuksen käsitetään toimivan jonkun ihmisen annetun tilan jollain tavoin määräämänä.” Paremmiin: ”Halu on ihmisen olemus itse, sikäli kuin tämän käsitetään tekevän jotakin jonkin tietyn tilansa määräämänä.”

Propositio V.33 huomautus sisältää sanonnan (s. 294) ”jotka se äskeisen seipiteemme mukaisesti”; parempi olisi sanoa ”jotka se kuvittelemamme mukaan”. Spinoza näet pyysi argumentin vuoksi kuvittelemaan tai otaksuma, että asia olisi tietyllä tavalla.

Lopuksi

Mitkään huomautukseni eivät ole erityisen vakavia. Oittinen on seurannut tarkkaan alkuperäistä tekstiä ja kääntänyt sen uskollisesti. Käännöksen kieli on erinomaisen hyvää, ja mielestäni se tuo myös hyvin esille Spinozalle tunnusomaisten koruttoman rauhallisen, mutta omalla tavallaan ilmeikkään tyylin.

Jos suomalaisessa laitoksessa haluaa jotain moittia, niin selityksiä koskevaa osaa. Se on kovin suppea ja rajoittuu muutamaisiin huomautuksiin. Selitykset sinänsä ovat valaisevia ja asiantuntevia, mutta Spinozan käsitteisiin ja ajatteluun liittyy hyvin paljon kiinnostavia näkökohtia, joiden käsittely selityksissä olisi valaisut sekä kääntämiseen liittyviä ongelmia että Spinozan filosofiaa yleisestikin. Toivottavasti Vesa Oittisella on mahdollisuus laajentaa selityksiä kirjan uuteen painokseen.

Kirjallisuuden esittely on monipuolinen ja antaa hyvät lähtökohdat tutustua Spinozan filosofiaan ulkomaisen kirjallisuuden pohjalta. Ehkä olisi kannattanut mainita uusimpia englanninkielisiä käännöksiä.

Joka tapauksessa voimme olla iloisia, että Spinozan pääteoksesta on saatu kieliasultaan hyvä ja luotettavasti käännetty suomenkielinen laitos.

KOMMENTTI

Olen hyvin iloinen siitä, että **Juhani Pietarinen** pitää **Spinozan Eetiikan** suomennostani kieliasultaan hyvänä ja luotettavasti käännettynä. Siihen nähden on kuitenkin vähän yllättävää, että hän käyttää arvostelussaan näin paljon palstatilaa käännökseeni ”epätarkkuuksien” ruotimiseen. On tietysti erinomaista, että hän on korjannut proposition II.38 todistuksen ja III.1 korollarin painovirheet, ja pitää myös paikkansa että *intelligere* olisi propositionissa IV.23 ja IV.26 paremmin sopinut kääntää ’ymmärtämiseksi’. Toivoakseni saan mahdollisuuden korjata nämä asiat kirjan uudessa painoksessa.

Useimmissa Pietarisen mainitsemisissa tapauksissa ei kuitenkaan kyse ole epätarkkuuksista, vaan tietoisista käännösvälinoista. Saan tietysti osin syyttää itseäni siitä, että en ole selitysosastossa perustellut riittävän yksityiskohtaisesti jokaista termin valintaani. Ehkä tämä kommentti hieman korjaa tilannetta.

Olen käänöksessäni pyrkinyt vakiinnuttamaan suomenkielisen filosofian terminologian vielä varsin ohutta traditiota. Spinoza ei oman filosofiansa tarpeisiin ole muodostanut kovinkaan montaa uutta käsitettä, vaan hänen terminologiansa on yleensä sama kuin **René Descartesin** käyttämä, ja Descartes taas ammentaa lähinnä latinankielisestä aristoteelisesta käsitetraditiosta. Omassa suomennostyössäni olen siis ahkerasti konsultoinut sekä J.A. Hollon vanhaa Descartes-käännöstä että Gaudeamuksen parast’ aikaa julkaisemia Aristoteleen koottuja ja pitäytyneet mahdollisuuksien mukaan niiden terminologisissa valinnoissa.

Tärkeä poikkeama Descartesin viljelemästä sanastosta on, että Spinoza ei halua puhua ’sielusta’ (*anima*), vaan käyttää sen sijasta johdonmukaisesti termiä *mens*. Pietarisen mielestä hyvä suomennosvastine olisi ollut ’mieli’ (vertaa Spinozan englanninnokset, joissa *mens* yleensä käännetään ’mind’). Itsekin



Descartes

kallistuin käännöstyöni alussa tähän vaihtoehtoon, mutta ikävä kyllä suomen sanalla ’mieli’ on muitakin merkityksiä, ja nimenomaan filosofisena terminä se on jo ehtinyt vakiintua saksan *Sinn-*sanana vastineeksi merkitysteoreettisissa yhteyksissä. Siksi päädyin lopulta kääntämään *mensin* ’tajunnaksi’, vaikka tämäkään ei ole optimaalinen vaihtoehto. On silti syytä muistaa, että *mens* on Spinozalla — kuten Descartesilläkin — nimenomaan *res cogitans*, eikä siihen tässä mielessä sisälly ’alitajuisen’ käsitettä.

Myös *notiones communes* on ollut hankala käännettävä. Itse termi palautuu todellakin stoalaisen tradition ’kaikille yhteisiin käsitteisiin’ (koinai ennoiai). Spinoza ei kuitenkaan käytä sitä samassa mielessä kuin stoalaiset, joille kyse oli ennen kaikkea ihmisten välisistä, intersubjektiiivisesti yhteisistä käsitteistä. Niinpä niiden olemassaolo mahdollisti stoalaisten mielestä *consensus gentium*-periaatteeseen vetoamisen. Tällainen ”subjektivistinen” tulkinta on vierasta Spinozan filosofian koko hengelle. Kuten Gueroult huomauttaa, *notiones communes* ilmaisee Spinozalla ensisijaisesti olioiden yhteisiä, yleisiä ominaisuuksia ja vasta toissijaisesti ovat ’kaikille (ihmisille) yhteisiä’. Toisin sanoen, niillä on Spinozalla myös ’yleiskäsitteen’ funktio, ei vain ’yhteisen’ käsitteen. Tästä voi varmistua myös vilkaisemalla *Eetiikan* I osan liitettä, missä Spinoza arvostelee ihmisten yleisesti jakamia ennakkoluuloisia käsityksiä Jumalasta — nehan vastaavat juuri niitä ’yhteisiä käsitteitä’ joille stoalaiset aikoinaan antoivat positiivisen merkityksen.

Mitä tulee *cognitio*-sanan kääntämiseen ’tiedostamiseksi’, niin olen päätenyt tähän ratkaisuun, koska olen halunnut varata ’tiedon’ *scientian* (kreikan *episthmi*) suomenkieliseksi vastineeksi. Näin *tertium genus cognitionis* on ’kolmas tiedostuksen laji’, *scientia intuitiva* taas ’intuitiivista tietoa’ (vrt. II.40 huom. 2, jossa molemmat termit esiintyvät rinnastusten). Vaikka Spinoza ei selvästi erottele sanojen *scientia* ja *cognitio* merkityksiä, on minusta ollut aiheellista saada niiden rinnakkaisuus näkymään myös suomennoksessa. *Scientia* näet on vanhastaan käännetty ’tiedoksi’; jo Saarnaajan sanat Vulgata-raamatunkäännöksessä ”*Qui auget scientiam, auget dolorem*” saivat suomenkieliseksi asukseen ”Joka tietoa lisää, se tuskaa lisää”. *Cognitio* sitävastoin alkaa uuden ajan filosofiassa saada spesifimmän ’totuuden tiedostamisen’ merkityksen (vertaa saksan *Erkennen*).

Pietarinen nojaa Curleyhin katsoessaan, että olisi tulkinnut *Eetiikan* I osan määritelmän 4 ”subjektiiivisesti”. Kuten jo *notiones communes*-termin suomennosvalintaa yllä perustellessani totesin, olen päinvastoin pyrkinyt kautta käännökseeni välttämään Spinozan filosofian subjektivistisia lukutapoja. Mutta Spinozalla itsellään on hyvät perusteet sanoa, että ”attribuutti on sitä, mitä intellekti havaitsee substanssissa ikään kuin (*tanquam*) sen olemusta muodostavana”, koska hän nimenomaan ei hyväksy sitä Descartesin kantaa, että ajattelu ja olottuvaisuus olisivat toisistaan todella eroavia (*realiter distincta*). Ajattelu- ja olottuvaisuusattribuutit eivät Spinozasta todellakaan ole vain subjektiiivisiä, koska ne ilmaisevat adekvaatilla tavalla substanssin olemusta, mutta kuten hän toteaa proposition I.10 huomautuksessa, on silti virheellistä päätellä, ”että ne muodostaisivat kaksi olentoa tai kaksi eri substanssia”.

Kääntäessäni *tanquam*-sanan ’ikään kuin’ on ratkaisuuni vaikuttanut, paitsi Spinozan halu viitata reaalidistinktion näennäisyyteen, myös Spinozan hyvin selkeä toteamus kirjeessä Simon de Vriesille: ”*Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicitur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis*” — ”ymmärrän attribuutilla samaa [kuin substanssilla], paitsi että sitä kutsutaan attribuutiksi intellektin suhteen, joka antaa substanssille tietyn kyseisen luonnon” (kirje IX Gebhardteditiossa, osa IV, s. 46).

Spinozan termiä *acquiescentia in se ipso* en suinkaan käänne ’tyytyväisyydeksi itseensä’, kuten Pietarinen väittää; se on lähes aina suomennettu ’sisäiseksi tyytyväisyydeksi’ (ks. III.30 huom., III.51 huom., III.55 huom., III. aff. määr. 25, III. aff.määr. 28, IV.52, IV.58 huom. jne.).

Muista ”epätarkkuuksista” vain lyhyesti. Useimmat niistäkin ovat tietoisia käännösvälintoja, kuten esim. epämääräisten muotojen käyttäminen propositionissa II.11, II.13, II.38 tod. ja III.7. Kun Spinoza propositionissa II.11 sanoo: ”*Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existens*”, haluaa Pietarinen tulkita sen niin, että jonkin aktuaalisesti olevan yksittäisolion idea muodostaa (kokonaisuudessaan) ihmistajunnan, ei vain osaa siitä. Mielestäni Spinozan tarkoituksena kuitenkin on ollut sanoa, että näin on vain aluksi (*primum*), esim. kun lapsen tajunta vähitellen alkaa kehittyä, ja tämän täytyy olla nimenomaan olion idea, ei joku muu olion herättämä ajattelun modus (rakkaus, halu jne.), koska idea on ensisijainen (*prior*) näihin muihin ajattelun moduksiin nähden (vrt. II. aks. 2). Vasta kun idea on annettu, voivat muut ajattelun modukset seurata.

Samaten proposition II.38 todistuksessa minusta on ollut paikallaan käyttää epämääräistä muotoa ”sikäli kun hän [Jumala] muodostaa ihmistajuntaa” määrätyn muodon sijasta. Ihmistajunnassa on näet myös epäadekvaattisia ideoita eikä Jumala näin ollen voi muodostaa sitä kokonaisuudessaan sellaisena kuin se on.

Vesa Oittinen

OPETTAMISEN filosofia

Jussi Kotkavirta

FILOSOFIAN OPETTAMINEN JA AJATUKSELLINEN SUUNNISTAUTUMINEN

Filosofialle luonteenominaisen pohdiskelun käsittämisen kannalta on olennaista nähdä, että kysymys, mitä filosofia on ja miksi sitä harjoitetaan, on aito ja keskeinen filosofinen kysymys. Kuten filosofiset kysymykset yleensä, myös tämä itse filosofian luonnetta ja tehtäviä koskeva kysymys on sekä ratkeamaton että konstitutiivinen, perustava filosofian kannalta. Filosofia elää tulkiten peruskysymyksiään totuudesta ja tiedosta, olemisesta ja hyvydestä, oikeudenmukaisuudesta ja kauneudesta yhä uudelleen, niihin esitettyjä vastauksia yhä uudelleen purkaen ja rakentaen, kykenemättä milloinkaan muodostamaan tyhjentäviä vastauksia, ja myöskään määrittelemään itse filosofiaa lopullisesti. Myös kysymystä filosofian luonteesta ja sen tehtävistä voidaan valaista hyvin erilaisista lähtökohdista ja näkökulmista, ja vastaavasti sitä on mahdollista hämärtää monin eri tavoin. Mutta mitä hyvänsä filosofiassa tehdäänkin, käsitellään aina myös, eksplisiittisesti tai implisiittisesti, kysymystä filosofian luonteesta ja sen tehtävistä.

Tämä filosofian suhde identiteettiinsä ja tehtäviinsä on perin toisenlainen kuin muiden tietealojen. Myös tieteiden piirissä on vaiheita tai kausia, ”kriisejä”, jolloin käydään intensiivistä keskustelua toimintaperiaatteista, paradigmoista, perimmäisistä premiseistä ja tehtävistä, mutta nämä ovat sittenkin enemmän poikkeuksia kuin normaalitilanne. Yleensä tieteiden piirissä vallitsee jonkinlainen suhteellinen konsensus siitä, mitä ollaan tekemässä ja miksi. Filosofiassa näin ei samassa mielessä ole, mitä alaan vasta perehtyvän ei aina ole helppo käsittää. Filosofiaa harjoittavat ja sitä opettavat kuitenkin tietävät, että alaa koskevien käsitysten moninaisuus on aito osa filosofiaa, täysin normaalia ja hyväksyttävää, filosofiaan kaikkina aikoina kuulunutta. Viime kädessä filosofian monimuotoisuus, sen eräänlainen jatkuva epäröinti ja jokaisen yksittäisen ajatuspyrkimyksen äärellisyys johtuu filosofisten ongelmien luonteesta: ne ovat inhimillisiä peruskysymyksiä, joille ei ylipäätään voi aja-

tella löytyvän ratkaisua samassa mielessä kuin erityisesti luonnontieteissä ongelmiin haetaan ratkaisua.

Filosofian ongelmiin, myös filosofian luonnetta koskevaan ongelmaan, on kyllä toistuvasti yritetty löytää myös luonteeltaan tieteellisiä ratkaisuja esimerkiksi teologian, matemaatiikan, kielitieteen, taloustieteen, sosiologian, psykoanalyysin tai kognitiivisen tieteiden puitteissa, mutta filosofian itsensä kannalta ne ovat yleensä osoittautuneet ulkoisiksi ja yksipuoliksi, vahingollisiksi. Filosofia ei sittenkään ole samassa mielessä ongelmia ratkovaa ja vanhoja teorioita kumoavaa kuin tiede pyrkii olemaan. Vaikka näin on, filosofia on omalla tavallaan ankaraa ja vaikeaa. Filosofia ei ole mielivaltaista, vaikka yhtä muiden ylitsekävyä tulkintaa filosofian peruskysymyksistä ei olekaan mahdollista argumentatiivisesti osoittaa. Pluralismi ei — filosofiassakaan — merkitse mielivaltaista relativismia. Jo sitoutuminen ymmärryksen ja järjen perustelevaan käyttöön tai vaatimus eksplikoida väitteiden premissit mahdollisimman täydellisesti sulkee pois sen, että mikä hyvänsä käsitys olisi hyväksyttävissä.

Filosofialle ominaisen identiteettiöhön kuuluu myös sen erityinen suhde aikaan ja omaan historiaansa. Filosofia on tunnetusti yhtäältä jotakin perenniaalista, pitkälle samoja peruskysymyksiä kysyvää, toisaalta se on aina aikaansa sidottua, juuri tässä ajassa kysymyksiään kysyvää. Filosofian merkitys koulun oppiaineena liittyy ehkä paljolti siihen, että rikkaan perinteensä, avoimien peruskysymystensä ja pohdiskelevan luonteensa vuoksi se sisältää varsin ainutlaatuisia mahdollisuuksia hahmottaa juuri sitä maailmaa, jota nyt elämme. Filosofian opiskelussa rikas traditio voi ainutlaatuisella tavalla kietoutua sekä nykyajan yleisemmän luonteen ymmärtämiseen että oman identiteetin rakentamiseen. Traditio ja nykyhetki voidaan nekin saada kohtaamaan toisensa monin eri tavoin, ja myös jättää kohtaamatta.

Orientoitumisen eli suunnistautumisen käsite saattaa olla hedelmällinen ja käyttö-

kelpoinen kun koetetaan hahmottaa filosofian opettamisen ja oppimisen didaktisia kysymyksiä sanan laajassa mielessä, siis opetuksen päämääriä ja tehtäviä sekä perusvalintoja oppisisällöissä ja työmuodoissa. On lähdeittävä siitä, että filosofian opettaminen ei ole perimmäältään tiedollisten rakenteiden siirtoa eikä myöskään irrallisten — ajattelemiseen, päätelemiseen, tekstitulkitaan, eksistenssiin liittyvien — taitojen opettelamista. Ne monet tiedot ja taidot, joita filosofiassa opiskellaan, ovat osa perustavampia opetuksen päämääriä, joka sisältyvät itsekin filosofiaa opiskelevan yksilöllisen toimintakykyisyyden kehitykseen. Filosofian opetuksessa ei tulisi tavoitella anonyymiä teoreettista tietoa ja sen käsitteilytaitoja, vaan pikemminkin päämääränä on käytännöllinen viisautta, joka muodostuu osaksi oppilaan yksilöllistä kasvua. Suunnistautumisen käsite voisi sisältää mahdollisuuksia ajatella sitä, miten filosofinen työ käsitteiden ja teorioiden parissa saattaa edistää käytännöllistä viisautta ja neuvokkuutta. Tarkastelen seuraavassa ensin Immanuel Kantin suunnistautumista koskevia ajatuksia ja pyrin lopuksi suhteuttamaan niitä eräisiin uudempiin sosiologisiin ja filosofisiin näkemyksiin.

Filosofia ajatuksellisena suunnistautumisena

Immanuel Kantin kirjoitus *Mitä on suunnistautuminen ajattelussa* sisältää yhden kiinnostavan mahdollisuuden asettaa kysymys filosofian ja sen opettamisen tehtävistä nykyiänsä.¹ Kirjoituksessaan, joka on kommentti Moses Mendelssohnin ja Friedrich Jacobin uskonnonfilosofiseen kiistaan, Kant puolustaa kriittisen filosofiansa implikoimaa näkemystä, jonka mukaan moderni ihminen voi järkensä, ymmärryksensä, moraalisuutensa ja arvostelukykyänsä avulla suunnistautua maailmassa, vaikka sen enempiä luonto kuin Jumalakaan eivät tarjoa hänelle enää varmaa johdatusta. Voimme Kantin mukaan suunnistautua järkemme avulla sellaisissakin kysymyksissä, jotka ylittävät kokemuksemme ja siten tietomme rajat. Kirjoituksessa hän pohtii lähinnä Jumalaa koskevaa ideaa tältä kannalta. Erityisesti moraalikäytännöllisissä kysymyksissä joudumme Kantin mukaan turvautumaan vapauden idean ohella myös

Jumalan ideaan, ja hän väittää että näin on mahdollista tehdä järjen tarpeet ja vaatimukset tyydyttäen, järkipäisesti tai rationaalisesti, kunhan pidämme mielessämme, että kyse on ideoista, regulatiivisista periaatteista, emmekä sekoita niitä kokemukseen ja tiedon piirissä oleviin asioihin.

Kantin näkemys liittyy hänen metafysiikkaa koskeviin rajankäynteihinsä, mutta hänen suunnistautumisen käsitettä koskevalla ajatuksillaan on yleisempää merkitystä. Kirjoituksessaan Kant etsii Jacobin ja Mendelssohnin erimielisyydessä välittävää kantaa. Kun edellinen oli esittänyt, että ihmisjärki perustuu lopulta aina uskoon, oli Mendelssohn puolestaan väittänyt, että terve järki olisi riittävä oikeaan suunnistautumiseen ajattelussa ja toiminnassa. Vaikka Kant tunsi voimakasta sympatiaa jälkimmäisen järjen paatosta kohtaan, hän on sitä mieltä että terve arkijärki, *sensus communis*, ei yksin riitä ajatuksellisessa suunnistautumisessa. Tarvitaan vahvempia ideoita, filosofisia käsitteitä ja periaatteita, itsestään tietoisempaa subjektia, valistusta Kantin tarkoittamassa mielessä.

Kant tarkoittaa suunnistautumisella suuntien löytämistä subjektiivisten erottelukriteerien ja periaatteiden avulla. Voimme hänen mukaansa suunnistautua esimerkiksi pimeässä mutta muuten meille tutussa huoneessa kunhan löydämme yhden kiintopisteen, koska meillä on subjektiivinen kyky erottaa kaikkialla oikea ja vasen toisistaan. Vastaavasti abstrakteissa teoreettisissa kysymyksissä voimme ja moraaliskäytännöllisissä konfliktilanteissa meidän täytyy suunnistautua ikään kuin pimeässä, koska emme voi perustaa ratkaisuamme mihinkään objektiivisiin tai yleisesti tiedettyihin periaatteisiin. Suunnistautuminen on Kantin mukaan mahdollista kunhan vain tunnistamme itsessämme oikeat subjektiiviset koordinaatit tai mielenkyvyt.

Suunnistautumisen kannalta keskeistä kykyä Kant kutsuu järjen mukaiseksi uskoksi (*Vernunftglaube, rational belief*). Hänen mukaansa on tärkeää nähdä ensinnäkin, että tämä on jotakin subjektiivista, siis uskoa, ja toiseksi, että se on uskoa joka aina on valmis kuulemaan järjen ääntä. "Tunnetusti usko on aina subjektiivista vakaumusta jonkin totuudesta, mihin samalla liittyy tietoisuus vakaumuksen objektiivisesta riittämättömydestä. Tämän vuoksi uskoa pidetään tiedon vastakohtana. Toisaalta jos jotakin pidetään totena objektiivisten perusteiden nojalla, joiden riittämättömyydestä samalla ollaan tietoisia, niin että kyse ei ole muusta kuin mielipiteestä, niin ilmeisestikin tämä mielipide voi muuttua tiedoksi, jos sitä vähitellen täydennetään asianmukaisilla perusteilla. Jos sitä vastoin perusteet jonkin totena pitämiseksi eivät ylipäätään ole objektiivisesti päteviä, ei usko voi milloinkaan eikä minkäänlaisella järjen käytöllä muuttua tiedoksi", Kant kirjoittaa. Hänen mukaansa järjellä saattaa olla tarve uskoa esimerkiksi korkeimman olennon olemassaoloon joissakin teoreettisissa kysymyksissä. Koska moraalisuus ei

hänen mukaansa ole ylipäätään mahdollista ilman jonkinlaista uskoa Jumalaan, hän päätelee: "näin ollen puhdas järjen mukainen usko on tiennäyttäjää tai kompassi, jonka avulla spekulatiivisesti ajatteleva saattaa suunnistautua yliaistillisten kohteiden kentällä. Samaten tavallisen mutta (moraalisesti) terveen järjen edustaja saattaa tietään etsiesään käyttää sitä niin teoreettisissa kuin praktisessa tarkoituksessa, täydellisessä sopu-soinnussa kohtalonsa koko tarkoituksen kanssa."

Tässä yhteydessä olennainen on ajatuksellista suunnistautumista koskeva idea, jonka avulla Kant koettaa hakea kriittistä keskitietä dogmatismista ja arkiajattelun väliltä. Ratkaisevaa ei ole niinkään se, olemmeko Kantin kanssa yhtä mieltä Jumalan asemasta teoreettisessa ja käytännöllisessä filosofiassa. On epäilemättä totta, että Kantin näkemys suunnistautumisesta kytkeytyy hänen kriittiseen filosofiaansa, erityisesti siihen Kantin kirkkaasti hahmottamaan lähtökohtaan, että modernina aikana meidän on löydettävä suunnistautumisen osviitat — ideat, arvot, periaatteet — lähinnä itsestämme ja toisistamme. Moderni näkemys korkeimmasta hyvästä ei Kantin mukaan voi enää rakentua luonnolliselle tai uskonnolliselle teleologialle objektiivisessa mielessä, ja toisin kuin esimerkiksi David Hume, Kant ei myöskään pidä ihmisen sisäistä luontoa riittävänä suunnistautumisen perustana. Kant siis edustaa käsitystä, että meidän on itse löydettävä itsestämme ja toisistamme osviitat ja periaatteet, joiden mukaisesti käytännön toimintatilanteissa suunnistaudumme. Kantin filosofiaan sisältyy kuitenkin myös erittäin vahvoja väitteitä siitä, mitä ihmisen teoreettinen ja käytännöllinen järjellisyys on, tietty metafyyminen näkemys ihmisestä mielenkykyjen kokonaisuutena. Vaikka tätä näkemystä selaisenaan tuskin voi enää puolustaa, tarjoaa suunnistautumisen käsite yhden sellaisen solmukohdan, josta käsin Kantin oivallusten aarreaittaa voi yhä hyödyntää.

Yksi Kantin ajatustavan tärkeä seuraus on, että tieteet — nimenomaan luonnontieteet, joiden hallitsevan aseman modernissa maailmankuvassa Kant ensimmäisessä kritiikissään ja siihen liittyvissä töissään selkeästi esittää — eivät yksin riitä perustaksi modernin ihmisen suunnistautumiselle, vaikka ne tuottavatkin tämän kannalta korvaamatonta aineistoa. Näin on ennen muuta sen vuoksi, että suunnistautuminen edellyttää teoreettisen ja sitä soveltavan teknisen tiedon ohella myös moraaliskäytännöllistä tietoa ja tähän liittyvää arvostelukykyä. Kantin mukaan panteistien ja ateistien välinen kiista jätti epäselväksi juuri sen, että Jumala ei perimmältään ole teoreettisen tiedon vaan uskon tai järjenmukaisen uskon asia, jossa olennaisinta on sen merkitys ihmisen moraalisten pyrkimysten toteutumiselle.² Suunnistautuminen on perimmältään praktinen, käytännölliseen väisäuteen kytkeytyvä käsite; se viittaa valmiuksiin hahmottaa toiminnalle päämääriä ja regulatiivisia periaatteita, jotka eivät ole

ulkoisia vaan toiminnan ja toimijan itsensä kehitykseen liittyviä.

Kantin näkemys on yleisemmin tärkeä, kun tarkastellaan filosofian opetuksen tehtäviä esimerkiksi koulussa. Tieteet, jotka tutkivat tieteellisesti määriteltyjä tosiasioita ja niiden välisiä suhteita, tuottavat yleispätevää tietoa, joka ei voi periaatteessakaan tarjota riittäviä vastauksia niihin katsomuksellisiin kysymyksiin, jotka liittyvät omakohtaiseen suunnistautumiseen maailmassa. Tieteet kyllä tarjoavat materiaalia näiden kysymysten järkipäiseen käsittelyyn, "järjenmukaisen uskon" muodostamiseen sekä menetelmiensä että tulostensa muodossa, mutta olisi naiivia ja ristiriitaista ajatella, että kukaan voisi elää maailmassa yksinomaan tieteiden varassa, tieteellisesti. Tieteellinen tieto on objektiivista, yleispätevää, ja elävät katsomukset taas ovat ihmisten muodostamia, subjektiivisia ja myös henkilökohtaisia. Tieteiden näkökulma on ei kenenkään tai kenen tahansa, *a view from nowhere*, katsomusten ja suunnistautumisen näkökulma taas aina myös jonkun persoonallisen näkökulma.

Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö katsomuksissa olisi tieteellistä ja muuta yleispätevää ainesta ja etteikö suunnistautumisen periaatteista ja päämääristä ylipäätään voitaisi käyttää järkipäistä keskustelua. Näitä keskusteluja ei kuitenkaan voida ratkaista tieteellisesti, vaan ne muistuttavat enemmän filosofisia pohdintoja. Yksi filosofian opetuksen perustehtävä varmasti onkin — niin lukiossa kuin sen jälkeen — murtaa nykykaajan syvälle iskostunutta fakta- ja informaatiofetisismiä, uskoa objektiivisten tosiasioiden merkitysvyyteen sinänsä. Filosofia opiskelemalla voi oppia oivaltamaan, että tosiasiat muuttuvat merkitykselliseksi ja tiedetyiksi vasta kun ne on omakohtaisesti ajateltu läpi, mielletty ja tulkittu osaksi omaa persoonallista minää.

Uskolla objektiivisiin tosiasioihin on tunnettu kääntöpuolensa, joka järkipäisen suunnistautumisen kannalta on vähintään yhtä ongelmallinen. Sen mukaan katsomukset, arvot ja normit ovat nykykulttuurissa muuttuneet sillä tavoin yksilösubjektiivisiksi, ettei niiden yleisemmästä pätevydestä voida enää puhua tai keskustella. Filosofian avulla on periaatteessa mahdollista kyseenalaistaa myös tällaista radikaalia subjektivismia. Filosofia voi olla paikka järkipäiselle keskustelulle esimerkiksi hyvän elämän ehdoista ja oikeudenmukaisuudesta, ihmisestä ja luonnosta, ja vaikka yhtä totuutta näissä kysymyksissä ei löydykään, voidaan yhteisessä pohdiskelussa muodostaa muitakin kuin itse kunkin makuun ja subjektiivisiin mielityksiin — ja niiden taustalla oleviin kulttuurisiin esikuviin — perustuvia suunnistautumisen kriteereitä. Ei toisaalta pidä kuvitella, että filosofia voisi olla kovinkaan vahva auktoriteetti yksilölliselle suunnistautumiselle. Filosofia on nykykaikana vähemmän tuomari ja paikanosoittaja kuin Kant kuvitteli, ja enemmän tulkitsija, uusia maailmoja ja mahdollisuuksia avaava, kysymyksiä ja teemoja

avoinna pitävä ajattelun paikka. Tosin myös Kant korostaa, että järjen mukainen usko on järkevää, omaa itseään ja lähtökohtiaan alati kysyvää ja kyseenalaistavaa, ei milloinkaan dogmaattista. Dogmaattinen usko filosofiaan — on se sitten kantilaista, positivistista tai heideggerilaista, tomistista tai pragmatistista — ei liene skientismiä parempaa.

Suunnistautuminen ajassa ja tilassa

Suunnistautumisella tarkoitetaan tässä näkemysten ja katsomusten, tietojen ja merkitysten muodostamista nimenomaan liittyen toimintaan. Suunnistautuessamme muodostamme toiminnallemme päämääriä ja hahmotamme sekä arvioimme keinoja, joilla kulloinkin voimme edistää päämäärän saavuttamista. Päämäärät eivät tässä ole ulkoisia eikä toimijan suhde niihin ole tekninen; päämäärät ovat osa itse toimintaa ja toimijaa, hänen pyrkimystään toimia paremmin. Suunnistautumiseen liittyvä tieto on praktista tietoa, joka osoittautuu päteväksi toiminnassa. Se on tilannesidonnaista ja henkilökohtaista; yleinen, säännönmukaisuuksiin ja periaatteisiin rajoittuva perustieto ei tässä vielä riitä. Kantilla suunnistautuminen liittyy systemaattisesti reflektiiviseen arvostelukykyyn, jonka avulla joudumme muodostamaan arvostelmia tilannekohtaisesti ilman määrittävää periaatetta. Suunnistautumisen kannalta keskeistä Kantin mukaan on nimenomaan eräänlainen esitieto, skeema tai kognitiivinen valmius, kompassi tai koordinaatti meissä itsessämme, jonka avulla voimme tilannekohtaisesti löytää suunnan, päämäärän ja mielen toiminnallemme.

Epäilemättä yhteiskunnalliset ja kulttuuriset olosuhteet ja ehdot, joiden puitteissa nykyään elämme ja suunnistaudumme, ovat perin toisenlaiset kuin 1700-luvun lopun Königsbergissä. On luontevaa ajatella että osin tähän, osin ihmistä koskevan uuden tiedon määrään liittyen myös suunnistautumisen käsitteen relevanteissa merkityksissä on tapahtunut muutoksia. On esitetty esimerkiksi, että suunnistautumisen muotojen ajallisuus ja subjektiivisuus, samoin kuin niiden yksilöllinen monimuotoisuus, pluraalisuus ovat korostuneet; että olennaisia ominaisuuksia elämämaailmallisessa orientoitumisessa olisivat nykyään pikemminkin nopeus ja joustavuus kuin ehdoton johdonmukaisuus tai täydellisyys; että ratkaisevaa olisi kyky hahmottaa nopeasti kompleksisia tilanteita ja nopeita muutoksia, suhteuttaa erilaisia asioita toisiinsa palauttamatta niitä kiinteään lähtökohtaan tai perustaan.³ Kysymys on vielä yleisemmin siitä, miten on ajateltava yksilöllisen minän muodostumista ja toimintakykyisyyttä nykykulttuurissa, jossa on yhä vähemmän olemassa tradition kiinteitä rakenteita ja malleja. Filosofian näkökulmasta voi kysyä esimerkiksi, mitä merkitsee sivistyminen (*paideia, Bildung, self-formation*)

posttraditionaalissa todellisuudessa.⁴

Suunnistautumisen tai orientaation käsitettä käytetään runsaasti myös esimerkiksi psykologiassa ja sosiologiassa, ja usein filosofisesti kiinnostavalla tavalla. Esimerkiksi saksalainen sosiologi Gerhard Schulze on julkaissut paljon huomiota herättäneen, huolelliseen empiriiseen tutkimukseen perustuvan esityksen elämämaailmallisen suunnistautumisen nykyisistä muodoista ja periaatteista.⁵ Hän käyttää mielellään juuri suunnistautumisen käsitettä, ja nähdäkseen hän ilman muuta sanoo jotakin olennaista siitä yhteiskunnallisesta ja kulttuurisesta todellisuudesta, jossa myös filosofia nykyään toimii ja jossa filosofiaa opetetaan.

Schulze kutsuu nyky-yhteiskuntaa elämysyhteiskunnaksi. Hänen perusideansa on varsin yksinkertainen. Hän väittää, että suunnistautuminen arkisissa elämämaailloissa tapahtuu yhä enemmän subjektiivisten, sisäisten mielikuvien ja elämysten perusteella, ja yhä vähemmän sellaisten seikkojen perusteella, jotka tunnustetaan objektiivisessa tai intersubjektiivisessa todellisuudessa. Lisäksi suunnistautuminen tapahtuu nimenomaan esteettisesti, yhä uusia subjektiivisia elämyksiä tavoitellen. Kuluttamisessa esimerkiksi keskeisiä eivät olisi niinkään tavarat sinänsä ja niiden omistaminen kuin niiden avulla saavutetut yhä uudet subjektiiviset elämykset. Kuluttaminen on eräänlaista esteettistä identiteettityötä, ja kuluttaja on yksi tämän ajan identiteetin perusmetafora. Schulze korostaa sen seikan merkitystä, että suunnistautumisen keskipiste — ei vain lähtökohta vaan myös päämäärä — on yksilö itse, oma subjektiivinen oleminen, eikä niinkään todellisuus ja ihmiset ympärillä. Suunnistautuminen ei tapahdu tilanteen vaan subjektin ehdoin; subjekti ei orientoidu tilanteeseen, pikemminkin tilanne sopeutetaan subjektin odotuksiin.

Elämysrationaalisen suunnistautumisen peruskysymys ei siis ole, mihin pyrin ja miten voin saavuttaa päämääräni, vaan mitä tai minkälaisia elämyksiä haluan tai tarvitsen ja miten voin kulloinkin parhaiten hankkia. Muualla kuin subjektiivisessa elämysmaailmassa olevien asioiden ja ilmiöiden tiedollisen ja moraalisen pohdiskelun asemesta huomio enenevästi suuntautuu esteettisten elämysten määrän maksimoimiseen, varioimiseen ja kombinoimiseen. Mitä enemmän ja mitä suurempina annoksina, sitä rikkaampi sisäinen elämä, kuuluu ajan maksimi. Kysymys on Schulzen mukaan kauaskantoisesta muutoksesta yhteiskunnallisissa orientoitumiskäytännöissä, arjen ja talouden samoin kuin arjen ja tieteiden välisten suhteiden uudenaikaisesta konstellaatiosta.⁴ Kyse on enemmästä kuin kulttuuriteollisuuden tai median ylivallassa tai vastaavasta. Kaikkiaan Schulze arvioi, että sikäli kuin elämysrationaalisuus muodostuu arjen keskeiseksi suunnistautumisperiaatteeksi, se rapauttaa kykyjä elää ja toimia tietoisesti ja toiset ihmiset huomioiden, yksilolotteistaa elämämaailmoja. Sen perusparadoksi on hedonis-

tille tuttu: pyrkimys maksimoida elämyksiä johtaakin vastakohtaansa, elämykselliseen köyhtymiseen.⁶

Sikäli kuin näissä havainnoissa on perää⁷, niin voidaan ehkä kysyä, missä mielessä merkityksellisiä ne ovat filosofian pyrkimysten ja päämäärien kannalta. Miten filosofia voisi edistää kykyä suunnistautua ajatuksellisesti elämysrationaalissa todellisuudessa? Voisiko filosofia, ja tulisiko sen, vastustaa arjen infantiilia hedonismia, jonka mukaan hyvä elämä merkitsee maksimaalista määrää miellyttäviä, jännittäviä, kiihottavia elämyksiä ja niiden varioituvia tihentymiä? Voisiko filosofia auttaa näkemään onnen ja merkityksellisyuden hetkiä muuallakin kuin kiihtyvässä elämysten virrassa? Voisiko filosofia osaltaan auttaa kiinnittämään huomiota muuallekin kuin sisäisiin mielikuviiin ja elämyksiin, siis asioihin ja ilmiöihin maailmassa ympärillämme? Voisiko filosofian avulla oppia paremmin näkemään, mikä on olennaista ja mikä vähemmän olennaista oman henkilökohtaisen suunnistautumisprojektin kannalta?

Nämä eivät ole filosofian kannalta mitenkään ulkoisia tai epärelevantteja kysymyksiä. Traditionaalisesti filosofia on pitkälle ollut yritystä hahmottaa järkiperaista tietä olennaisuuksiin niin ulkoisessa kuin sisäisessä maailmassa; hyvin usein klassikoiden, ei yksin Kantin, rajankäynnin kohteena on elämäntapa ja malli, jossa yksilö saattaa itsensä riippuvaiseksi tavoittelemistaan ulkoisista tai sisäisistä asioista. Epäilemättä elämysrationaalisuus Schulzen tarkoittamassa mielessä merkitsee juuri sellaista heteronomiaa, josta filosofia on pyrkinyt itseään ja päämääriään käsitellessään erottautumaan. Tosin voidaan aiheellisesti huomauttaa, että filosofian ei nykyään enää pidä jatkaa metafysiikan perinteelle ominaista esteettisyyden vastaisuutta, vaan päinvastoin avautua esteettisille kysymyksille sanan laajassa, ei vain taidefilosofisessa merkityksessä. On varmasti totta että myös filosofian opetuksessa on kyettävä tarkastelemaan nykyistä elämästodellisuutta avoimesti ja ennakkoluulottomasti, tunnistettava esteettisen uusia merkityksiä. Niitä voidaan kuitenkin myös arvioida esimerkiksi suunnistautumisen näkökulmasta.⁸

Schulzen mukaan yksi syy neuvottomuuteen ja avuttomuuteen elämämaailmallisessa suunnistautumisessa liittyy kyvyttömyyteen sietää tiedollista epävarmuutta. Elämysrationaalisuus merkitsee hänen mukaansa helppojen, turvallisten, miellyttävien ja laadultaan toistensa kaltaisten elämysten tavoittelua, ja vastaavasti sen karttamista, mikä on monimutkaisempaa, epävarmempaa, avointa, laadultaan vierasta ja toisenlaista. Sikäli kuin tämä on totta, filosofian opetuksella on periaatteessa olennaista annettavaa. Filosofian opintoja aloittavan yksi hämmäntävä peruskokemus lienee juuri se, että filosofiassa asiat eivät olekaan itsestäänselviä tai edes yksikäsitteisiä, että ne voivat jäädä tai täytyy jättää auki ja saada erilaisia tulkintoja. Filosofia kehittää kykyä kestää ja käsitellä rationaali-

sesti tiedollista ja myös moraalista epävarmuutta tai monimutkaisuutta. Erityisesti koulussa tämä asettaa kuitenkin opetukselle varsin suuria vaatimuksia, sillä sen tulisi käsitellä oppilaille todellisia kysymyksiä ja tehdä se filosofisesti pohdiskellen, erilaisia mahdollisia lähestymistapoja ja ratkaisumahdollisuuksia avaten ja arvioiden.

Filosofia voi kehittää suunnistautumisen kannalta tärkeitä metakykyjä, valmiuksia tarkastella toimintaa ja ajattelua, itseä ja toisia reflektiivisesti, ottaa huomioon monenlaisia näkökohtia. Filosofian tähän liittyvää perusantia on se, että sitä opiskelemalla voi tulla tietoisemmiksi käsitteistä, kielestä ja maailmasta. Filosofian opiskelussa voidaan kehittää kykyä nähdä ja ymmärtää erilaisuutta, elämisen laadullista moninaisuutta, ja sen avulla voidaan tukea valmiuksia ajatella elämisen erilaisia mahdollisia päämääriä ja merkityksiä. Jotta tämä onnistuisi, opettamisen kysymykset täytyy nähdä olennaisina filosofian itsensä kannalta, filosofisina kysymyksiä. Filosofian opetus ei voi olla valmiiden tietorakenteiden tai taitojen siirtoa, koska työskentelyn lähtökohtana ja päämääränä ovat oppilaiden suunnistautumisen kysymykset tässä ja nyt. Toisaalta filosofian opiskelu ei ole mitään hyvänsä terapiaa.

Viitteet

1. Suom. teoksessa Jussi Kotkavirta, Seppo Nyssönen, *Ajatus. Johdatus filosofiaan*. Helsinki 1994, s. 163-174.
2. Tästä näkökulmasta Kant tarkastelee ihmisen Jumala-suhdetta teoksessa *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.
3. Ks. Werner Stegmaier, 'Was heisst: sich im Denken Orientieren?' Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17.1, 1992.
4. Tätä kysymystä käsittelee kiinnostavasti lähinnä Richard Rortyn ajatteluun tukeutuen Jarmo Toiskallio kirjassaan *Tieto, sivistys ja käytännöllinen viisaus. Opettajan sisältöviidosta keskustelemisen postmetafysisestä kulttuurissa*. Turku 1993.
5. Ks. Gerhard Schulze, *Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main, New York 1992.
6. Ks. myös Schulze, *Gehehen ohne Grund. Eine Skizze zur Kulturgeschichte des Denkens*. Teoksessa Andreas Kuhlmann (Hg.), *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*. Frankfurt am Main 1994. Schulze korostaa, että elämys-yhteiskunta on Weberin ideaalityypin kaltainen konstruktio, jonka empiiristä pätevyyttä, sitä, missä mielessä se tosiasiansa toteutuu elämissämaailmoissa, hän itse on tutkinut.
7. Myös monet nykyfilosofit, esimerkiksi Rorty, Lyotard, Vattimo, Bubner, Serres ja Welsch ovat kirjoittaneet ja keskustelleet elämissämaailmojen esteetisistä.
8. Esimerkiksi Wolfgang Welsch, joka on kirjoittanut paljon esteettisen ajattelun ajankohtaisuutta, tekee eron esteettisen ja aneestettisen välillä. Jälkimmäinen, nukkuttava, puuduttava esteettinen on hänenkin mukaansa dominoiva nykyisissä elämissämaailmoissa, ja hän pyrkii introdusoimaan toista, elämissämaailmoja ja filosofiaa rikastavaa esteettisyyttä. Ks. Welsch, *Ästhetisches Denken*. Stuttgart 1993, erit. s. 9-78.

Teksti Mika Saranpää

“JOS NE EI OLISI OPETTAMISEN OBJEKTEJA, SITTEN EI OLISI KOKO KOULUA...”?

Järjestin Seinäjoella kurssin Filosofian opettamisen filosofiaa. Mukana oli joukko filosofian opettamisesta kiinnostuneita opettajia ja muita filosofoijia. Heistä osa oli opiskellut filosofiaa enemmän, osa vähemmän, osa oli pitänyt filosofian kursseja, osa vasta suunnittele asiaa.

Tentin osana oli keskustelu, jossa hahmoteltiin filosofista lähestymistapaa filosofian opettamiseen. Otin muutamia aivan yksinkertaisia kysymyksiä, joista lähdimme liikkeelle, keskustelun kuljettaessa milloin mihinkin. Tähän on nauhalta purettu keskustelusta referaatti, jossa tulee ilmi filosofian opettamisen kannalta keskeisiä ongelma-alueita. Allekirjoittaneen puheenvuorot ja kysymykset on merkitty K:lla, V:llä kaikki muu, mikä on filosofian opettamisen filosofiaa opiskelleiden tuottamaa.

Keskusteluun osallistui Vesa Härmä, Maija-Liisa Ijäs, Vesa Knuutila, Ilkka Koivusalo, Sirkka Kumpula, Erkki Minkkinen, Juha-Pekka Rauhala, Sinikka Seppänen ja Raimo Tyni. Näitä ihmisiä seuraavasta tekstistä voi kiittää, mutta vain allekirjoittanutta syyttää!

Tenttivää puhetta

K: Mitä teille tulee mieleen sanasta filosofia?

V: Törmäilyjä. Elämässä kohtaa rajan, jolla herää kysymyksiä. Uuden alun etsimistä itselle. Suuri kysymysmerkki, joskin mielenkiintoinen. Elämänfilosofisten lauseiden lisäksi filosofia liittyy luontevasti historiaan. Sen tehtävä on elämän tuominen kipsipäihin, niin matematiikan kuin historiankin, biologian kuin laulunkin. Originellien ihmisten historiana filosofian historia tulee kasvatavaksi, ihailtavaksi.

— Filosofialla onkin aika pitkälle terapeutin merkitys. Se luo järjestystä, formaaleja malleja, joita voi soveltaa tilanteessa kuin tilanteessa. Toisaalta se tuo kaaoksen elämään.

— Ehkä näinkin, mutta minä olen sitä ikäluokkaa, joka on lukenut filosofiansa Urpo Harvan Suurista ajattelijoista. Jos siihen liitetään tuntemukset, filosofia on kai kaoottinen, kokemuksellista, mutta onko sillä sitten kovin paljon merkitystä, jos filosofia ajatellaan aatehistoriana?

— Filosofia legitimoii omaa ajattelua: jos työyhteisö ei tue minun ihmiskuvaani, ehkä filosofit tukevat. Joku muukin on ajatellut siten kuin minä. Erityisesti kouluissa tällainen

tuki on välttämätöntä. Vallitseva näkemys ihmisestä on siten kaksinainen, että tehdään kuin ei tehtäisikään. Ollaan paljastamatta todellisia tarkoituksiperiä. Koulussa mekanistisesti: käsitellään ihmistä tietyllä lailla ja toivotaan sen käyttäytyvän sen mukaisesti.

Oppilas. Filosofian opettajan ongelma?

K: Ihmiskäsitys näyttäisi siis olevan koulujen filosofiassa keskeistä ainesta? Mutta miten opettajat sitten kokevat filosofian opettamisen?

V: Keskeiseksi ongelmaksi kohoaa se, miten herätellä kysymyksiä niin, ettei niihin itse vastaa jo ennalta. Ja että oppilaat myös itse kysyvät, mitä he eivät kovin helpolla tee.

— Tämän päivän lukiossa on paljon oppilaita, jotka pelkäävät laulun, leikin ja näyttölemisen taktiikkaa. Eivät he ole täällä laulamassa ja leikkimässä, vaan oppimassa. Ryhmätöitä oppilaat inhoavat kaikkein eniten, sillä he pelkäävät, etteivät opi niistä mitään — ja se taas on ajan haaskausta. He ovat täysin kasvaneita tällaiseen ajattelu- ja toimintamalliin, tiedä sitten missä?

— Aina on opetettu, että asiat ovat tietyllä tavalla, totuus on kirjoissa saatavilla, tai totuus on opettajalla, jonka tehtävä on jakaa sitä oppilaille. Onko filosofisella tiedon käsitelyllä tässä mitään jakoa? Parhaat oppilaat odottavat siistejä, selkeitä paketteja ja niitä he myös saavat. Filosofia taas näyttäisi olevan aine “positiivisille höpöttäjille”, niille joilla on aikaa jatko-opintokelpoisuuden hankinnan lomassa tehdä myös toisin.

— Olen huomannut ainakin omasta aineestani, historiasta, että kun harjoitellaan aika paljon dokumenttien pohjalta, niistä tehdään kokeita ja niin edelleen, eli ei voi oikein vain opetella ulkoa, vaan pitää päätellä — kiltit ja tunnolliset kokevat tämän ahdistavaksi. On ollut paljon helpompaa opetella se muualta muulla tavalla. Positiiviset höpöttäjät taas saavat yllättävän helposti juonesta kiinni, niin etteivät itsekään aina huomaa, aivan kuin vahingossa.

Venttiilin filosofia?

K: Toisaalta opettajilla onkin enemmän aikaa lepsuilla filosofiantunneilla kuin oppilailla, joilla ei maailmamme mittareilla mitattuna ole vielä mitään: ei työtä, ei oikeaa koulutusta,

ei toimeentuloa? Ja itseään paahattamallaan niitä saa? Jos saa...

V: Olisiko filosofian tuntein tarkoitus siis pysähdyttää? Hypätä pois kiireestä? Tällöinhän se olisi muun koulutuksen ”ulkopuolella”. Toisaalta miten tällainen on mahdollista pakollisella filosofian kurssilla, jossa osallistujia on kolmekymmentä ja ylikin ja oikeasti kiinnostuneita viisi tai vähemmän?

— Eivät kaikki oppilaat ihan niin tyhmiä ole, etteivät kysyisi. Tyypillisiä vapaaehtoisen filosofian kurssin opiskelijan kysymyksiä ovat olleet ”mä haluaisin tietää Nietzschestä” tai ”mä haluan tietää Sartresta”. Näiden kysyjien mukaan toteutettu pakollisen kurssin opetus saattaa kuitenkin muiden kannalta mennä täysin metsään.

— Ei kai filosofiastakaan saa tulla mikään paineventtiili? Muilla tunneilla painetaan täysillä ja tehdään vakavaa työtä, mutta filosofiassa otetaan rennommin. Tämähän olisi karhunpalvelus koko asialle: kuka oppilaista ottaisi millään tasolla filosofiaa vakavasti, jos se olisi pelkkää lepsuulua? Sen kasvattavakin vaikutus todennäköisesti katoaisi.

— Filosofian kriittinen suhde tietoon olisi ainakin otettava vakavasti. Tällöin filosofian tunneilla olisi aina kysyttävä sitä, mitä opetetaan. Taitoja vai tietoja? Jos tietoja, mitä ne ovat ja miksi? Jos taitoja, miten ne ovat ja mitä varten? Jos tiedon kritiikki tehdään lepusi, aina pois päin omasta itsestä — filosofia kritisoi vain muita aineita, eikä selkeästi myös itseään — ei siitä ole mitään iloa. Jos filosofialla jokin tehtävä olisi pakollisena koulussa, olisi se ilman muuta tietokäsitysten paljastaminen. Siis näyttää mihin eri aineet perustavat olemassaolonsa.

K: Eikö tähän sisälly koulun kannalta tietty vaaran momentti? Jos asetetaan aineiden oleminen kyseenlaiseksi tai kyseenalaistetaan opettajan tiedonvälittäjän asema?

V: Ei filosofia varmastikaan vaarallinen ole. Se on vain tuntematonta ja aiheuttaa siksi varauksia, niin kuin mikä tahansa outo. Enemmänkin kuvittelen sen pysyvän laajassa mitassa koulutyöyhteisössä viitsinä, opettajanhuoneessa sitä pidetään leikkinä, jota ei haluta oikeasti ymmärtää. Mutta ehkäpä tähän sisältyykin jonkinlainen oletus vaarallisuudesta?

— Oppilaiden kannalta vaarallista voisi olla se, että peukaloidaan niiden omaa kulttuuria, ”nuorisokulttuuria”, jos tällaiset vanhat sedät ja tädit siitä nyt enää mitään ymmärtävät. Olla toista kuin aikuisten kulttuuri...

K: Eikö filosofiakin ole ”vähän toista kuin...”?

V: Filosofia tuntuu kyllä olevan toista kuin koulun realiteetit. Joka tapauksessa filosofiankin opettamisen kannalta olennaista on se, ettei mene moraaliguruna opettamaan nuorille, mitä heidän kulttuurinsa on ja mitä sen pitäisi olla. Siitä jää heti kiinni ja koko kurssi on pilalla. Ei nuoriso halua olla samanlainen joukko kuin aikuiset ja se pitäisi heille jossain määrin suodakin. Missä määrin, siinä sitä ongelmaa riittää.

— Pitäisikö filosofian tunnille sitten mennä nöyränä, esittäen ettei tiedä mitään tai ettei tiedä miten pitäisi opettaa filosofiaa ja mitä pitäisi opettaa? Tällainenkin vain äkkiä väännyt mielitelystä. Totuuden tietämättömyydestä tulee nopeasti huijaamisen väline.

Mitä opetat, kun opetat?

K: Mikä siis olisi filosofian opettamisen sisältö?

V: Liikkeelle pitäisi lähteä arkielämän kysymyksistä. Metafyysikat, epistemologiat ja muut arjesta erotetut käsitteelliset vempulat pitäisi jättää myöhempään. Sisältö olisi tällöin painottuneesti ihmisessä, moraalissa ja etiikassa. Tämä voisi olla yksi mahdollinen punainen lanka?

— Mitä moraalifilosofia sitten olisi? Olisiko se elämäntutkimustiedon tapaisesti arkipäivän ongelmien pohdiskelua, tavasta välittämättä? Vai olisiko se käsitteiden selvennystä? Vai näiden sekoitusta: nähdään millaisilla välineillä asioita kuvataan, mitä käsitteet tarkoittavat ja koetetaan soveltaa niitä? Tietojen ja taitojen yhteyden jatkuva ongelma on ilmeinen.

— Oma kokemus on kuitenkin paras lähtökohta kaikessa käsitteellisessä selkiyttämisessäkin. Jos opetan ”nationalismia 1800-luvulla”, eikö silloin ole järkevää hakea yhteyksiä tämän päivän nationalistisiin ilmiöihin? Ja luoda näin perustaa ymmärtämiselle. Ei kai filosofian opettamisessa ja erityisesti filosofian vaikeilta tuntuvien käsitteiden opettamisessa ole tämän kummemmasta kysymys?

— Oppilaiden toiveet olisi myös huomioitava. Kurssin alussa saattaa tulla vastaan mitä ihmeellisimpiä asioita, joihin filosofian opettajan olisi kyettävä tarttumaan ja joista kurssia pitäisi rakentaa. Esimerkiksi eräs poika sanoi kurssille tullessaan: ”toivottavasti tää filosofia on nyt sellaista, että täällä todistetaan, että jumalaa ei ole olemassa...”. Nuorilla on hyvin monenlaisia kysymyksiä. Tämähän on aivan selvästi metafyyssinen ongelma, joka on lähtenyt liikkeelle käytännöllisestä kyllästyisestä pakolliseen uskonnon opetukseen.

— Joka tapauksessa yhteinen kokemusmaailma on paras lähtökohta. On se ja sama millaisessa järjestyksessä kurssilla edetään, kunhan asiat pysyvät ymmärrettävinä. Koko ajan tarvitaan esimerkkejä omasta ajastamme. Näillä opettaja sitten provosoi oppilaita filosofoimaan, motivoitumaan filosofiaan.

Inkvisitio?

K: Millaisen kokeen te järjestäisitte filosofian kurssin päätteeksi? Ja miten (kevään -95) yo-kirjoitusten kysymykset toimisivat kokeena?

V: Ihanteellista ehkä olisi, jos ei tarvitsisi järjestää koetta lainkaan. Jos se kuitenkin on pakko järjestää, ehkä tällöin vapaamuotoinen

tehtävä erilaisista aiheista. Kirjallisena tai suullisena tai miten kukin haluaa. Miten tämä sitten arvosteltaisiin, ehkäpä siihenkin jonkinlaiset perusteet voisi keksiä?

— Yo-kirjoitusten kysymykset pohdintatehtävien osalta olivat aivan mainiot. Onko niiden arvostelu sitten mainiota, sitä kai voi kysyä ja sitä ehkä tullaan kysymään niin kauan kuin filosofiaa kouluaineena on. Kysymykset Humesta ja positivismista taas saavat ”tavallisen taustan” omaavan filosofian opettajan kaunistamaan. Niihin voisi vastata kirjojen kanssa, mutta muutoin vastaaminen voisi tuottaa vaikeuksia. Tässä täytyy sitä paitsi kysyä muistiinpainamisen osuutta filosofian opiskelussa: mitä on muistettava, oppeja, metodeita, nimiä? Jotain ainesta lienee pakko muistaa jopa varsin mekaanisesti, että ylipäätään olisi oppimista, mutta mitä se filosofiassa olisi? Mitä olisi filosofinen ulkoluku?

— Filosofiassa mallivastausten antaminen lienee jossain mielessä mahdotonta. Jo vaikkapa kysymys Humen syysuhteen käsittelystä nostaa esiin ongelmia giljotiinien olemassaolosta ja muusta. Oliko Humella sellaista kausaliteetin kritiikkiä kuin perinteisesti annetaan ymmärtää? Miten ”väärä vastaus” hyväksytään ”oikeaksi vastaukseksi”? Pohdintatehtävissä tämä on vieläkin ilmeisempi ongelma. Meneekö filosofian vastausten arvostelu ainekirjoituksen arvosteluksi?

— Arvostelua voisi ajatella myös filosofian perinteisen oppikirjamääritelmän valossa. Se tarkoittaisi, että arvioitaisiin sitä, miten on problematisoitu, selkiytetty ja sitten määritelty ja lopulta argumentoitu. Toimiiko filosofia näissä elementeissä ja mitä näitten elementtien toiminta on, se lienee taas yksi filosofinen ongelma lisää?

— Voiko erityisesti filosofiaa ajatella problematisoinnin kautta? Problematisoidaanhan muissakin aineissa? Erityistä muissa aineissa on se, että ne ovat tietty näkökulma todellisuuteen, kun taas filosofia koettaa hakea moniulotteisuutta. Tämä tarkoittaa esimerkiksi eettisessä pohdinnassa normatiivisuuden poispyyhkimistä. Se ei hae kaikille yhteisiä tapoja, vaan tapojen moninaisuutta. Arvostelu joutuu näin kohtaamaan suuria ongelmia siinä, millaisia tapoja arvostelija hyväksyy filosofiksi tavoiksi.

— Olennaista lienee se, että jokainen opettaja joka tapauksessa valitsee, tietoisesti tai tiedostamattaan, oman arvoasteikkonsa, jota vasten vastauksia ja ylipäänsä koko filosofiaa peilaa. Miten hyvin omaa arvoasteikkoaan sitten kykenee refleктоimaan...

K: Miten sitten filosofian opettajan arvoasteikko poikkeaa esimerkiksi uskonnon ja psykologian opettajan arvoasteikosta? Jos uskonnon totuus perustuu ilmoitukseen, psykologian tieteelliseen menetelmään ja filosofialla yhtä ja ainoaa totuutta ei olekaan — miten yksi ja sama opettaja voi luovia näin erilaisia aineita arvioiden ja arvostellen? Miten filosofian opettaja, enemmän tai vähemmän kyseenalaitaja, voi olla samalla

OPETTAMISEN FILOSOFIA

muiden aineiden opettaja?

V: Filosofian opetuksen lähtö oli hieman outo. Ensinnäkin tulee aine ja vasta sitten ryhdytään miettimään opettajia. Opettajien koulutaminen on aivan alussa. Monissa kouluissa joku määrättiin tekemään filosofian opetusta tai sitten tuntimäärän turvaamiseksi se annettiin jollekin. Tätä kai ensimmäisenä pitäisi arvostella, jos on kysymys arvostelusta filosofissa?

— Koulu-uudistuksen periaatteiltaan on rakennettu niin, että koulut profiloituvat tekemään siitä, mitä osaavat. Ja samassa uudistuksessa tuli filosofiakin. Pienillä paikkakunnilla pienillä resursseilla tämä on aika uskomatonta. Filosofiaa laitetaan opettamaan joku, joka sitä vähänkin on lukenut ja se joku yleensä lienee teologi. Toisaalta lienee se ja sama onko uskonnollisesti vai tieteellisesti fakkiutunut?

K: Eivät kaikki filosofitkaan pysty kyseenalaistamaan omaa olemistaan. Tunnustuksellinen filosofian opettaja on yhtä epäfiloso-

finen kuin mikä tahansa muukin tunnustuksellinen. Turha kai erityisesti uskonnonopettajia siitä on syyttää?

V: Tämä koskee yleisemmin opettamista. Kyse on siitä, miten pystyy menemään oman itsensä ulkopuolelle ja näkemään myös muuta.

— Ehkä se on myös jotain oman elämän miettimistä: minkälaisista lähtökohdista on halunnut tiettyjä asioita itselle, jos on mennyt naimisiin, tehnyt lapsia, eronnut ja niin edelleen. Tältä alueelta löytyy kaikkein lähimpänä se, missä voisi tehdä toisin...

— Sitäpaitsi tiettyjen ammattifilosofien huoli uskonnonopettajista on filosofian historian valossa aiheeton. Muistellaanpas vain Thomas Akvinolaista tai Augustinusta. Hehän taisivat olla pappeja.

— Opettajan rooli näyttää filosofian opettamisessa varsin keskeiseltä. Ja kuitenkin ei saisi opettaa. Pitäisi olla vahva ja heikko yhtä aikaa. Tällaisen roolin rakentaminen lienee varsin hankalaa. Aina olisi reagoitava uuteen luokkaan ja kuka sitäkin aina jaksaa? Olla

toisenlaisessa luokassa toisenlainen?

— Ehkä oppilaille kuitenkin pitäisi sanoa aivan suoraan, jos filosofia on opettajallekin pakollinen. Joutuminen filosofian opettajan työhön ei ole aivan helppo asia. Opettajillakin on kouluissa pakollisuutta, jonka mieltä harvemmin kysytään. Ja se, ettei kysytä, joutuu varsin pitkälti väsymyksestä: välitunneilla halutaan latautua, koulun jälkeen päästä kiireesti kotiin.

— Mitä on oppiminen, jonka opettajat määrittää? Mitkä säännöt sitä määrää? Kai näitä asioita pohditaan, ainakin niitä voi pohtia, mutta miten viedä pohdintaa eteenpäin...? Kasvatus kun ei ole mitään insinööritaitoa.

— Mihin ylipäätään ollaan menossa? Ja mikä tätä miettiessä voisi olla filosofian opettamisen tavoite? Pitäisikö tavoitteet taas vain alleviivata yliopistojen opinto-oppaista?

— Sinne ne on jo vuosikymmenet alleviivattu, heh-heh-hee! Vai pitäisikö luottaa opetushallitukseen ja lukea Lukion opetussuunnitelman perusteista tavoitteet? Tiedä sitten lukion filosofoitumisesta...

Mitä sokeat näkevät

Johdannoksi

Oheinen teksti on syntynyt romaanini *Suomies* yhteenvetona ja sivutuotteena. Toiseksi se käsittelee todellisuuden ongelmaa siinä perinteessä, jonka yhtenä lähtökohtana on Platonin luolavertaus ja myöhäisempänä silmukkana pohdinnat mediayhteiskunnasta sekä muutaman vuosikymmenen takaiset oivallukset todellisuudesta, kielestä, teksteistä jne. Ranskanmaalla. Kirjoitus on ilmestynyt aiemmin *Hufvudstadsbladetissa* ruotsiksi.

“Jos puhuu sanan korostamisesta, puhuu ihan menneestä ajasta”, sanoi taannoin muuan pappismies, joka halusi tehdä jumalanpalveluksesta visuaalisesti näyttävämmän.

Lause kiteyttää sen ajattelun murroksen, joka alkoi Patmoksen saarella olevasta luolasta pari tuhatta vuotta sitten ja päättyy paljon myöhemmin toiseen pimeään huoneeseen. Siellä kuvat virtaavat kiihtyvällä vauhdilla ohitse, yhtä merkityksettöminä kuin maisema junan ikkunassa.

Se pimeä huone on ihminen itse.

Mutta ennen kuin hiljennymme sinisenä hohtavan ikoniruudun äärellä, muistellaamme vielä kerran tarinaa sokeasta näkijästä, jolla oli monta nimeä: Homeros, Johannes tai Teiresias. Hän oli kulttuurinsa kävelevä muisti.

Tarina sokeasta Johanneksesta ja hänen kirjuristaan Prochoroksesta on länsimaisen kulttuurin avainkertomus. Se kuvaa siirtymistä suullisesta perinteestä kirjoitustaidon teknologiaan, maailmaan jota näköaisti ja vauhti hallitsevat.

Johannes on menneen maailman mies, kertoja joka on tottunut luottamaan muistiinsa ja sen takaamaan ylemmyyteen suullisessa perinteessä. Prochoros sen sijaan on tulevaisuuden mies: hän kirjoittaa näkeville, eikä Johannes voi kontrolloida kertomuksensa lopullista muotoa.

Prochoros on Johanneksen ilmestyksen todellinen tekijä, moderni, dynaaminen, ja eteenpäin suuntautunut mies.

Länsimainen, kirjoitustaitoon ja teknologiaan nojaava kulttuuri on korostanut kaikin tavoin näköaistin merkitystä. Se on samastanut näkemisen ymmärtämiseen, mistä kertoo myös ilmaus “tarkka-näköinen”. Näköaistilla ei kuitenkaan ole muistia: se on pragmaattinen ja yksinkertaistava aisti. Sen voima on armoton nopeus.

Kulttuurimme visualisoituminen aiheuttaa paradoksaalisen tilanteen, koska näköaistin ylikorostaminen on tuhoamassa oman perustansa, kirjoitetun sanan. Mitä paremmin uusi teknologia ottaa huomioon silmän tarpeet, sitä sokeammaksi silmä tulee.

Wim Wendersin elokuvassa *Until the End of the World* vanha tiedemies suunnittelee laitteen, jonka avulla hänen sokea vaimonsa saisi taas nähdä. Perheen poika kiersi maailmaa ja kuvasi laitteella materiaalia äitiään varten. Mutta poika oli tulla sokeaksi, koska kone ärsytti hänen silmiään. Se on länsimaisen kulttuurin tarkka metafora.

Reaaliajassa toimivat tiedotusvälineet kiihdyttävät ajan äärimmilleen; joka tunti voimme seurata televisiosta uutiskuvia ja saada varmuuden siitä, että silmä hallitsee todellisuutta.

Kuvamyrsky pirstoo kausaliteetin, tilakokemuksen ja kertomisen rakenteen. Se tekee meidät vauhtisoikeiksi.

Silloin tällöin on hyvä kysyä neuvoa sokeilta, koska he näkevät kaikilla neljällä aistillaan. Heidän maailmansa ei ole latistunut kuvaksi, vaan iho on herkistynyt aineelle. He kuulevat tilan syvyyden ja maistavat yhä Madeleine-leivoksen maun. Heillä on vielä muisti.

Sukupolvien lunta

Sinun juuresi työntyvät suosta, eivät ne pysy sen mättäiden alla
ruumiitkaan eivät pysy näiden soiden alla, miten sitten elävien juuret?
Ei sinulla ole rihmastoa etelämmän Euroopan vanhemmissa kulttuureissa
olet kulkenut pitkän matkan vinoon
mutta osait ajatella ihmisen olevuutta sinäkin, neljän kauniin raajan ihmettä.
Tulit tuntemattomana, sellaisena ilmestyt lapsissasi.

Sukupolvien, suvullisen polveilun ihme on sinulle yhtä käsittämätön
kuin muille, joiden elinikä ei ole pidempi, lyhytnäköisyyden ihme yhtä kumma,
yhtä haikeasti ihmettelet kevytmielisyyttä jolla sanotaan
"kolme sukupolvea eteen tai taakse on vuosisata" ja samalla tavoin kuin kaikki,
(ketkä kaikki, jessus sentään) et ymmärrä kuin omien aikaistesi olemassaolon
ja arvelet että mielikuvasi isoisäsi isästä on yhtä elävä olento kuin hän oli.
Mielesi putoaa hiljalleen varpaillesi, kevyet hiutaleet:
yksi sukupolvi on yhden talven lumet.

Niin kuin on ydinkohtana kysymyksessä "miten täytämme kolmioilla ympyrän?"
pyrit täyttämään, täyttämään itsesi ääriäsi myöten,
sovittamaan itseesi myös epäsoivan niin kuin siten voitaisit maailman,
et halua kuulla puhuttavan tuntemattomasta tekijästä itsesi yhteydessä,
suunnittelet suvunjatkamista harkiten ja huolellisesti kuin veistäisit viisasten-
kivistä neljän kauniin raajan ihmettä.

Lyhytkestoista, väliaikaista. Se saa sinut haluamaan "syvähenkistä elämää"
jossa ei olisi "lyhytkestoista, väliaikaista". Olet valmis siirtymään taustalle,
oman aikalaisuutesi taustalle, juuresi suon laidoilta.
Mutta sinun ruumiisi vetäytyy vasta, kun mielesi vetäytyy, ja mielesi vetäytyy
sillä tavalla jolla ruumiisi vetäytyy, useimmat tekevät sen vanhuudessa aikanaan,
vanhuus tekee osan siitä, loput jää sinun Yksilöllisyydellesi, jos aikaa riittää.
Lunta, loskaa kasaantuu tutuille teille, joilla tuntemattomana kuljit.

PO SI TI OI TA



Ce qui définit une philosophie est sa position (thésis, en grec) dans le champ de bataille philosophique (le Kampfplatz de Kant).

Kutakin filosofiaa määrittää sen *positio* (kreikaksi *teesi*) filosofisella taistelukentällä.

Louis Althusser, Sur la philosophie, 1994

Sirkku Hellsten

TOIMINTAMAHDOLLISUUDET SOSIAALIPOLITIIKAN OIKEUDENMUKAISUUDEN KRITEERINÄ

Taloudellinen lama ja hyvinvointivaltion kriisi ovat johtaneet siihen, että suomalaisessakin hyvinvointiyhteiskunnassa niukkuuden oikeudenmukaisen jakamisen ongelmat ovat ajankohtaisia juuri nyt. Tarkoitukseni onkin pohtia, miten hyvinvointia voidaan jakaa oikeudenmukaisesti myös silloin, kun materiaalista hyvää on yhä vähemmän saatavilla. Korostan tässä artikkelissa eettistä näkemystä, joka määrittelee hyvinvoinnin pikemminkin elämän laaduksi eli kokonaisvaltaisesti hyväksi elämäksi ja inhimillisten toimintamahdollisuuksien toteutumiseksi kuin materiaalisesti elintasoksi. Keskeinen argumenttini on, että puhuesamme inhimillisten tarpeiden tyydyttämisestä tulisi keskittyä siihen, että tarpeidemme tyydytys johtaa nimenomaan inhimillisten toimintamahdollisuuksien ja kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin turvaamiseen eikä niinkään materiaalisen elintason jatkuvaan kohottamiseen. Valitsemani lähestymistapa, joka korostaa inhimillisiä toimintamahdollisuuksia elämän laadun mittareina, perustuu Suomessa toistaiseksi hyvin vähän esillä olleeseen eettiseen teoriaan, jota ovat kehittäneet sekä **Amartya Sen** että **Martha Nussbaum**, kumpikin omista lähtökohdistaan.¹

Tarkastelen lähinnä sitä, miten voimme hyödyntää myös hyvinvointivaltion purkamiseen liittyvien oikeudenmukaisuuskysymysten ratkaisemisessa näkökulmaa, jonka Senin ja Nussbaumin kehittämä toimintamahdollisuusteikkaa tarjoaa. Sovellan toimintamahdollisuusteikan keskeisiä lähtökohia hyvinvointivaltion kriisin yhteydessä ilmenneiden oikeudenmukaisuuskysymysten ratkaisuun. Näitä ajankohtaisia oikeudenmukaisuuden toteutumiseen liittyviä kysymyksiä ovat hyvinvointiyhteiskunnan mahdollinen purkaminen ja vastuun siirtäminen valtiolta yksityiselle sektorille (“Siirtykö sosiaalinen vastuu valtiolta yrityksille vai perheille?”), jo saavutetuista eduista luopuminen (“Mitä tehdä silloin kun lailliset oikeudet ylittävät moraaliset oikeudet ja toisaalta myös käytännön mahdollisuudet?”) ja elintason alentaminen (“Onko isompi ja enempi aina parempi?”).

Näin ollen artikkeli esittelee toimintamahdollisuusteikan keskeiset lähtökohdat ja periaatteet, mutta en tässä yhteydessä puutu tarkemmin esimerkiksi toimintamahdollisuusteikkaa kehitelneiden Amartya Senin ja Martha Nussbaumin keskinäisiin teoreettisiin erimielisyyksiin.²

Toimintamahdollisuusteikan lähtökohdat

Inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamiseen perustuva eettinen lähestymismalli lähtee liikkeelle modernissa oikeudenmukaisuusajattelussa vallitsevien ajattelutapojen eli utilitarismin ja hyvinvointiliberalismin kritiikistä. Koska modernin hyvinvointiyhteiskunnan oikeudenmukaisuusajattelussa ja poliittisessa päätöksenteossa näyttää vallitsevan lähinnä hyvinvointiliberalistinen näkemys, jonka sopimusteoreettinen perusta kulminoituu **John Rawlsin** deontologisessa oikeudenmukaisuusteoriassa, on Rawlsin teoria Senin ja Nussbaumin kritiikin keskeinen kohde.³

Utilitarismin ongelmaksi Sen ja Nussbaum näkevät sen, ettei utilitarismia kiinnosta niinkään yksilöiden kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin jakaminen, vaan lähinnä mielihyvän maksimoiminen koko yhteiskunnassa. Subjektivistien halujen tyydytyksen ja mielihyvän nähdään kuitenkin olevan epäoikeudenmukainen elämän laadun kriteeri, koska monet huonommassa asemassa olevat voivat elää suhteellisen vähään tyytyväisinä, vaikka todellisuudessa kärsivät puutteesta ja sairauksista. Utilitarismin vaatimus tuottaa mahdollisimman paljon mielihyvää mahdollisimman monelle johtaisi näin siihen, että ne, joilla on kalliimpi maku ja jotka ovat tyytymättömpiä elämäänsä voisivat oikeutetusti vaatia huonompiosaisia uhrautumaan puolestaan, jos näiden preferenssien tyydytys toisi yhteensä enemmän mielihyvää maailmaan.⁴ Mikäli ihmistä pidetään tällaisena mielihyväkoneena, ei ole mitään eroa siinä, onko nautinnot saavutettu oikeudenmukaisin vai epäoikeudenmukaisin keinoin.

Yhteiskuntasopimusajatteluun perustuva John Rawlsin kehittämä deontologinen hyvinvointiliberalismi pyrkii puolestaan välttämään tämän utilitarismin tyypillisen ongelman painottamalla oikeudenmukaisuutta nimenomaan menetelmänä tai sopimuksena, joka pitää yllä järjestäytyntä yhteiskuntaa. Liberalistiselle yhteiskunnalle keskeisiä arvoja ovatkin tasa-arvo, vapaus ja yksilön oikeudet (erityisesti omistusoikeudet korostuvat liberalistisessa yhteiskunnassa). Yhteiskunta nähdään ikään kuin sopimuksena, jonka mukaan yhteiskunnan jäsenet osallis-

tuvat vastavuoroisesti sosiaaliseen yhteistyöhön ja jakavat siitä saatavat resurssit oikeudenmukaisesti keskenään.

Sen ja Nussbaum kritisoivat Rawlsia ja muita deontologisen liberalismiin kannattajia siitä, että nämä mittaavat elämän laatua varallisuudella ja vapausarvoilla ottamatta yksilöiden välisiä eroja huomioon. Sen syyttää Rawlsia sortumisesta “hyödykefetisismiin” eli siihen, että Rawls pitää materiaalista vaurautta itsessään hyvänä. Senin mukaan Rawls näyttää uskovan ensisijaisten hyvien kuten tulojen ja varallisuuden ja toisaalta perusvapauksien ja oikeuksien olevan kaikille hyvää sellaisenaan. Sen ja Nussbaum näkevät kuitenkin varallisuuden tai BKT:n kuitenkin ongelmallisina hyvinvoinnin ja elämän laadun mittareina, koska ne eivät ota huomioon eri ihmisten ja erilaisten maiden välisiä hintatason, kulutuksen ja tuotannon välisiä eroja. Esimerkiksi sata markkaa on aivan eri asia intialaiselle ja suomalaiselle maanviljelijälle. Se, miten paljon varallisuutta ihmisellä on käytettävissä ja mitä tällä varallisuudella saa, ei anna meille objektiivista kuvaa kyseisen henkilön tai maan kokonaisvaltaisesta hyvinvoinnista.

Näin materiaallinen hyvä on todellisuudessa aina vain keino hyvän elämän ja kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin saavuttamisessa eikä sellaisenaan riitä elämän laadun mittariksi. Vaikka kaikilla ihmisellä on samat perustarpeet, tarvitsevat ihmiset erilaisia määriä ja erilaisia resursseja toimintamahdollisuuksiensa turvaamiseen. Juuri tämän vuoksi jopa täydellinen materiaallinen tasarvo voi johtaa epäoikeudenmukaiseen lopputulokseen toimintamahdollisuuksien toteutumisen kannalta. Niinpä Senin mielestä olennaista ei olekaan se, mitä ihmiset itseasiassa omistavat, vaan nimenomaan se, miten he pystyvät hyödyntämään näitä materiaalisia resurssejaan. Esimerkiksi halvaantuneelle ei ole suurta hyötyä polkupyörästä eikä nälänhädän vaivaamalla seudulla asuva ihminen saa vatsaansa täyteen, jos hänelle annetaan pelkkä mikroaaltouuni. Toisaalta myöskään erilaisten negatiivisten vapauksien ja oikeuksien periaatteellinen olemassaolo ei vielä sinänsä takaa sitä, että kaikilla ihmisillä on mahdollisuus näiden oikeuksien positiiviseen toteutumiseen. Sen toteaakin, että esimerkiksi Rawls ei näytä pitävän vapauden puutteena sitä, ettei joku pysty käyttämään oikeuksiaan hyväkseen tai vaatimaan niiden toteutumista. Näin Rawlsin ensisijaiset hyvät ovatkin aina vain keinoja yksilön todellisen vapauden ja kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin saavuttamisessa eivätkä päämääriä sinänsä kuten Rawlsin hyvinvointiliberalismi näyttää olettavan.⁵

Sen ja Nussbaum ehdottavat utilitarismin preferenssien ja liberalismiin ensisijaisten hyvien tilalle elämän laadun mittareiksi ihmillisiä toimintamahdollisuuksia. Toimintamahdollisuudet määrittellään elämän erilaisten toimintojen, tekemisten ja olemisten yhdistelmiksi, joista yksilö voi valita minkä tahansa kombinaation, jota hänellä voidaan katsoa olevan syytä pitää arvokkaana. Ihmisen elämän laatu on hyvä silloin, kun hänellä on mahdollisuuksia tehdä erilaisia yleisesti hyvinä pidettyjä asioita. Näihin asioihin kuuluvat ensinnäkin perustavanlaatuiset passiiviset toiminnot kuten vaikkapa ravittuna ja terveenä oleminen. Toisaalta toimintamahdollisuuksiin kuuluvat myös kompleksiset ja aktiiviset toiminnot kuten itsekunnioituksen säilyttäminen, yhteisön toimintaan osallistuminen tai onnellisuus. Toimintamahdollisuuksien kokonaisuudesta muodostuu hyvä elämä. Senin ja Nussbaumin mukaan toimintamahdollisuudet kuvaavat yksilön todellista valinnanvapautta ja mahdollisuuksia pyrkiä kohti erilaisia arvokkaana pitämäänsä päämääriä selvästi paremmin kuin pelkkä materiaalsen elintason ja BKT:n vertailu.⁶

Eettisten vastakkainasettelujen purkaminen

Toimintamahdollisuusetiikka pyrkii mielenkiintoisella tavalla purkamaan eettisille teorioille tyypillisiä vastakkainasetteluja

objektivismin ja subjektivismin, universalismin ja partikularismin sekä absolutismin ja relativismin välillä. Moraalille etsitään perustaa ihmiselämästä sinänsä. Itseisarvoiksi etsitään asioita, joita me kaikki pidämme elämässämme arvokkaina huolimatta siitä, mitä muuten elämältämme odotamme. Tarkoituksena on pohtia sitä, mitä sellainen elämä sisältäisi, jonka jokainen rationaalinen yksilö valitsisi huolimatta henkilökohtaisista arvostuksistaan ja käsityksistään hyvästä.⁷

Arvojen etsiminen elämästä sinänsä ei vaadi mitään ulkoista metafyyistä perustaa tai Jumalan näkökulmaa ihmiselämän tarkoitukseen. Toisaalta, koska me kaikki ihmisinä löydämme nämä samat arvot kukin omasta elämästämme, ei ole kyse myöskään subjektivismista. Elämän itseisarvoja etsitään pohtimalla sitä, mitä sellainen elämä sisältäisi, jonka jokainen rationaalinen yksilö valitsisi huolimatta henkilökohtaisista arvostuksistaan ja käsityksistään hyvästä. Erilaisista arvoista ja elämänsuunnitelmista huolimatta kaikelle ihmiselämälle on tyypillistä ainakin ihmisen kuolevaisuus, mielihyvän ja tuskan tunteminen sekä kyky rationaaliseen päättelyyn, oman elämänsä suunnitteluun ja yhteisössä elämiseen. Toimintamahdollisuuksien avulla pyritään osoittamaan ne asiat tai toiminnot, jotka ovat ihmiselämälle sinänsä niin tärkeitä, että ilman niitä emme pitäisi elämää enää elämisen arvoisena.

Toimintamahdollisuusetiikka ei sinänsä hylkää liberalismiin korostamia yksilön oikeuksia ja tasa-arvoa, vaikka se pyrkiikin löytämään mahdollisimman objektiivisen kuvauksen ihmiselle arvokkaasta elämästä. Totalitarismin ajautumisen vaara vältetään, koska toimintamahdollisuusetiikan mukaan hyvän elämän mallia tai rajoja ei määrittele valtio tai mikään muu auktoriteetti, vaan jokainen yksilö voi löytää hyvälle elämälle keskeiset piirteet itse. Sen että Nussbaum pyrkivätkin samalla tuomaan esille myös liberalistisen ajattelun ja erityisesti juuri Rawlsin hyvinvointiliberalismin taustalla olevan implisiittisen käsityksen hyvästä



Positional sacrifice

elämästä eli niistä yhteisistä piirteistä, jotka yhdistävät kaikkia ihmisiä huolimatta heidän henkilökohtaisista eroistaan sekä erilaisista päämääristään ja arvostuksistaan.

Rawlsin ajatus oikeudenmukaisuudesta järjestäytyneestä yhteiskunnasta ylläpitävänä menetelmänä tai poliittisena prosessina ei riitä, ellei tiedetä perimmäistä päämäärää eli sitä, minkälaisen ihmiselämän turvaamiseen tämä prosessi pyrkii. Ensisijaisten hyvien jakaminen on sattumanvaraista, silloin kun ei haluta määritellä sitä, mitä niiden avulla on tarkoitus saavuttaa. Sen ja Nussbaum paljastavatkin myös hyvinvointiliberalismin taustalla olevan uskon ihmisen rationaalisuuteen ja pyrkimyksen oikeudenmukaisuuteen ja hyvään. Itse asiassa liberalismiin korostamien yksilön oikeuksien taustana on moraalinen yleistettävyyden vaatimus, joka edellyttää ajatuksen, että kaikissa ihmisissä on pohjimmiltaan jotain yhteistä, jonka perusteella ihmiset ihmisinä ovat yhtä arvokkaita. Toisin sanoen ihmisillä on ihmisarvo, jota tulee kunnioittaa. Tästä kaikkia ihmisiä yhdistävästä tekijästä voidaan periaat-

teessa olla yksimielisiä, vaikka tarkemmat kuvaukset hyvän elämän sisällöstä muuten vaihtelisivatkin. Sen ja Nussbaum näkevät, että liberalismi näkee yksilön kyvyn autonomiseen ja moraaliseen päätöksentekoon tällaisena yhteisenä tekijänä. Rawlsin ajatus yksilöstä sosiaalisena, mutta autonomisena moraaliset kyvyt omaavana päätöksentekijänä sisältää selvästi ajatuksen niistä toimintamahdollisuuksista, jotka ovat ihmiselämälle ensisijaisen arvokkaita. Näihin kuuluvat esimerkiksi juuri järjen käyttö ja moraaliset kyvyt, valinnanmahdollisuus eri toimintojen välillä sekä yhteisön jäsenenä eläminen.

Näin ollen Rawlsin ensisijaisten hyvien ensisijaisuuden justifioiminen edellyttää, että Rawlsilla on jo käsitys siitä, millaisista toiminnoista hyvä elämä koostuu.⁸ Näin autonominen päätöksenteko voidaan nähdä ihmiselle tyypillisinä toimintana, joka on ikään kuin aktualisoitavaa potentiaa; eräänlainen inhimillinen telos eli ihmisen olemus tai päämäärä. Juuri tämän kyvyn toteutumisen turvaamista vartenhan liberalistista, puolueetonta hyvinvointivaltiota on rakennettu. Jotta tämä ihmisen olemus toteutuisi on inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaaminen välttämätön edellytys hyvälle elämälle; pelkkä materiaallinen elintaso ei riitä.

Senin luoma malli resurssien oikeudenmukaiselle distributiolle pyrkii kehittämään Rawlsin deontologista hyvinvointi-liberalismia korvaamalla ensisijaiset hyvät inhimillisillä toimintamahdollisuuksilla. Jos liberalismi ja liberalistinen hyvinvointiyhteiskunta hyväksyy sen, että tarpeiden tyydyttämisessä keskitytään inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamiseen, siirtyy painopiste materiaalisesta vauraudesta inhimilliseen toimintaan. Näin myös elintasosta tinkiminen voidaan nähdä inhimillisistä hyvää edistävänä asiana ja rationaalisenä valintana. Juuri tältä pohjalta saadaan hyvinvoinnin kriteeriksi inhimillinen toiminta eikä yksin materiaallinen elintaso.

Tarpeet, toimintamahdollisuudet ja liberalistinen hyvinvointivaltio

Sekä Sen että Nussbaum ovat kehilleet toimintamahdollisuus-etiikkaa nimenomaan kehitysmaiden ongelmia pohtiessaan. Uskon kuitenkin, että inhimillisiin toimintamahdollisuuksiin perustuva eettinen malli voi antaa varteenotettavan kriteerin myös hyvinvointivaltion toimintapolitiikan arvioimiseksi erityisesti tilanteissa, jossa jaettavat resurssit ovat yhä niukempia ja joistain itsestäänselvinä pidetyistä hyvinvointipalveluista luopuminen näyttää välttämättömältä. Tarkoitukseni onkin osoittaa, että kun tarpeiden tyydytyksessä tähdätään toimintamahdollisuuksien turvaamiseen eikä niinkään materiaalsen elintason jatkuvaan kohottamiseen, saadaan sekä rationaalisesti että moraalisesti vakuuttava perustelu myös sille, miksi materiaalisesta elintasosta voi kannattaa myös tinkiä. Samalla malli näyttää myös suuntaa sille, mitä todellisuudessa tarvitaan ja mitä ei, eli mistä materiaalista hyvää voidaan leikata ja mistä taas ei.

Tarpeiden tyydyttäminen, inhimillinen hyvinvointi ja oikeudenmukaisuus liitetään usein erityisesti nykyaikaisessa hyvinvointivaltiossa kiinteästi toisiinsa. Valtion tehtäväksi on usein katsottu kansalaistensa tarpeiden tyydyttäminen. Oikeudenmukaisuuden periaatteet voidaan kuitenkin nähdä hyvin erilaisina sen mukaan, miten tarpeita ja niiden tyydyttämistä lähestytään: tyydytetäänkö inhimilliset tarpeet niin, että yksilön toimintamahdollisuudet ja todellinen vapaus kasvavat vai keskitytäänkö pelkästään tarpeita tyydyttävien hyödykkeiden ja resurssien jakamiseen esimerkiksi eri yhteisöjen standardien ja odotusten mukaan. Tarpeista ja niiden tyydyttämisestä puhuttaessa ongelmana on usein se, että tarpeen käsittelyn tulkinta on usein moniselitteistä ja epätarkkaa.⁹ Tämä puolestaan johtaa väärinymmärryksiin ja kiistoihin siitä, mitä inhimilliset tarpeet itseasiassa ovat ja mitkä tarpeet ovat moraalisesti relevantteja eli luovat yksilölle oikeuden vaatia

mahdollisuutta niiden tyydyttämiseen ja toisaalta luo toisille velvollisuuden tämän mahdollisuuden toteuttamiseen.

Näiden väärinymmärrysten välttämiseksi on kiinnitettävä huomiota siihen, että usein käytämme termiä ”tarve” normatiivisesti silloinkin, kun sillä ei ole mitään tekemistä inhimillisten tarpeiden kanssa. Tämä johtuu lähinnä siitä, että tarpeisiin perustuvia vaateita pidetään yleensä moraalisesti sitovampana kuin mielitekoihin, haluihin tai preferensseihin perustuvaa vaadetta. Jotta pääsisimme eroon tästä termin ”tarve” manipuloivasta käytöstä, täytyy heti alkuun erottaa inhimillinen tarve ja tarvitseminen loogisena suhteena toisistaan. Inhimillinen tarve liittyy elämän ylläpitämiseen, mutta tarvitseminen voi kuvata mitä tahansa välttämättömyyteen perustuvaa loogista suhdetta agentin, keinon ja päämäärän välillä. Mikä tahansa välttämättömyyteen perustuva suhde ei kuitenkaan automaattisesti ole normatiivinen eikä siitä voida suoraan johtaa oikeuksia ja velvollisuuksia.

Toisaalta hyvinvointivaltion kansalaisille on tyypillistä se, että emme enää pysty erottamaan tarpeitamme ja halujamme sisällöllisesti toisistaan. Me suorastaan uskomme, että markkinat luovat tarpeemme. Yksi syy tähän on, että monet hyödykkeet tyydyttävät nykyään samalla kertaa sekä inhimillisiä tarpeita että preferensseihimme perustuvia haluja. Näin hyvinvointivaltiossa ylellisyyksistä tulee helposti välttämättömyyksiä, koska perustarpeetkin on totuttu tyydyttämään juuri näiden ylellisyyksien avulla.

Usein emme myöskään tule ajatelleeksi, että tarpeemme pysyvät itseasiassa samoina, vaikka niitä tyydyttävät hyödykkeet, valinnanmahdollisuutemme ja arvostuksemme muuttuvatkin. Syynä tähän on se, ettemme erota tarpeita ja niiden kohteita riittävän selvästi toisistaan. Itse asiassa usein määrittelemme tarpeemme juuri niiden kohteiden kautta. Eli toisin sanoen siitä, mitä on saatavilla, johdamme sen, mitä tarvitaan ja mikä tarve on. Tätä tarvetta pidämme sitten automaattisesti inhimillisenä tarpeena, joka meidän on tyydytettävä.¹⁰ Tämä puolestaan johtaa siihen, että näemme tarpeet relatiivisina ajan, paikan ja ympäristöjen olosuhteiden mukaan. Mutta mikäli inhimilliset tarpeet olisivat todella näin suhteellisia, voisimme hyvällä omallatunnolla hyväksyä kaiken materiaalsen eriarvoisuuden. Voisimme sanoa, että Yhdysvalloissa kaikki tarvitsevat vähintään yhden auton ja pari televisiota integroituaakseen yhteiskuntaan, mutta että kehitysmaissa näitä samoja tarpeita ei ilmeisestikään ole. Tai yhtä hyvin voisimme myös todeta, että hyvinvointivaltiossa ravinnon tarpeen tyydyttäminen vaatii monipuolisen ja vaihtelevan ruokavalion, mutta että kehitysmaissa kulhollinen riisiä riittää tyydyttämään saman tarpeen.¹¹

On kuitenkin tärkeää huomata, että meidän perustavanlaatuiset tarpeemme eivät sinänsä lisäänty. Ainoastaan meidän arvostuksemme, preferenssimme ja odotuksemme muuttuvat sitä mukaa kun valinnanmahdollisuutemme ovat kasvaneet. Mitä korkeammalle materiaalsen hyvinvointi on kohonnut sitä kehittyneempiä ja ylellisempiä tarpeita tyydyttävät hyödykkeet ovat ja sitä korkeammalla ovat odotuksemme ja arvostuksemme.

Tarpeiden ymmärtäminen jatkuvina eikä lisääntyvinä on oleellista myös poliittisten ja taloudellisten toimenpiteiden suunnittelussa. Jos uskomme, että tarpeemme muuttuvat ja kasvavat sitä mukaa kun elintasomme nousee ja teknologia kehittyy, joudumme loputtomaan elintason kohottamisen kierteseen. Koska jollakin on aina korkeampi elintaso kuin toisilla, kokevat nämä toiset elävänsä suhteellisessa puutteessa, vaikka heillä olisikin mahdollisuus tyydyttää perustarpeensa säännöllisesti.¹² Uusien tarpeiden luominen ja niiden tyydyttämiseen pyrkiminen onkin tyypillistä rawlsilaisen liberalismiin periaatteille rakennetulle hyvinvointivaltiolle, jollaiseksi esimerkiksi suomalainen hyvinvointiyhteiskuntakin voidaan tunnistaa. Hyvinvointivaltio itseasiassa legitimoi itsensä juuri tyydyttämällä kansalaistensa tarpeita. Liberalismin vaatima puolueeton valtio ei halua määrittellä mallia hyvälle elämälle eikä halua sanella yhteisiä päämääriä. Valtion tehtävänä

onkin lähinnä vain turvata sellaiset materiaaliset kehykset, joiden puitteissa ihminen on vapaa itse päättämään omista arvoistaan ja moraalinsa perustasta. Koska muitayhteisiä arvoja tai päämääriä kuin materiaalisien elintason kohottaminen ei ole, säilyttääkseen legitimitteittinsä valtio itseasiassa tarvitsee jatkuvasti uusia eturyhmiä, joiden asemaa se voi parantaa hyvinvoinnin nimissä. Tämä johtaa puolestaan siihen, että valtion sisällä syntyy aina uusia pienempiä yhteisöjä, joilla on yhteisiä päämääriä ja etuja ajettavinaan. Näin liberalistinen hyvinvointivaltio tarvitsee huonompisaisia, joiden asemaa se voi parantaa.¹³

Rawlsilainen hyvinvointiliberalismi pyrkiikin itse asiassa oikeuttamaan sekä materiaalisien eriarvoisuuden että edunvalvontayhteiskunnan. Valtion sosiaalipolitiikan kannalta olisi kuitenkin tärkeää huomata, ettei uusia inhimillisiä perustarpeita itse asiassa synny. Toisaalta oleellista on myös kiinnittää huomiota siihen, ettei näitä perustarpeita voida koskaan lopullisesti tyydyttää, vaikka elintasoa kohotettaisiin jatkuvasti. Kukaan ihminen ei voi esimerkiksi syödä tai nukkua niin paljon, ettei hänen enää koskaan tarvitsisi hankkia ravintoa tai levätä.

Toimintamahdollisuudet ja hyvinvointivaltion purkaminen

Hyvinvointivaltiossa erityisesti materiaalista vaurautta pidetään kuitenkin usein itsessään hyvänä. Ajatellaan, että mitä enemmän materiaalista hyvää ihmisellä on, sen paremmin hän voi. Todellisuudessa kuitenkin paitsi puute myös materiaallinen yltäkylläisyys voivat rajoittaa yksilön toimintamahdollisuuksia ja hyvinvointia. Tarpeita tyydyttävillä hyödykkeillä ei suinkaan ole itseisarvoa, vaan niillä on aina vain välineellinen arvo päämääriinsä nähden. Siispä enemmän tai isompi ei aina ole parempi. Resurssit ja hyödykkeet ovat vain keinoja hyvinvoinnin saavuttamiselle eikä niiden määrä sinänsä kerro, mitä ihmiset voivat näiden resurssien avulla saada aikaan. Näin materiaallinen elintaso ei onnistu antamaan objektiivista, yksiselitteistä kuvaa yksilöiden todellisesta hyvinvoinnista. Koska ihmiset eroavat toisistaan fyysisesti, psyykkisesti ja elinolosuhteiltaan, pystyvät he pystyvät hyödyntämään samoja resursseja ja hyödykkeitä eri tavalla.¹⁴ Epäedullisessa asemassa oleva tai vammautunut ihminen saa vähemmän irti samoista materiaalisista resursseista kuin muut, olipa hänen käsityksensä hyvästä elämästä mikä tahansa.

Yksilön todellinen vapaus tavoitella päämääriään riippuukin sekä niistä päämääristä, mitä hänellä on, että niistä mahdollisuuksista, joita hänellä on materiaalisien resurssiensa hyödyntämiseksi. Toisin sanoen hänen kyvyistään muuttua nämä resurssit todelliseksi vapaudeksi.¹⁵ Tarpeiden tyydyttäminen vähintään minimitasolla on elämän jatkumisen välttämätön ehto, muttei vielä turvaa yksilöiden toimintamahdollisuuksia. Toisaalta myöskään kohtuuton kulutus ei välttämättä johda hyvinvoinnin ja toimintamahdollisuuksien lisääntymiseen vaan usein päinvastoin.

Hyviä käytännön elämästä löytyviä empiriisiä esimerkkejä yltäkylläisyyden tuomista uusista rajoituksista inhimillisille toimintamahdollisuuksille ja kokonaisvaltaiselle hyvinvoinnille ovat hyvinvointivaltion fyysiset ja psyykkiset ”elintasosairaudet” kuten ylipaino ja sydänsairaudet, ja toisaalta esimerkiksi anoreksia tai bulimia. Muita kokonaisvaltaista hyvinvointia estäviä yltäkylläisyyden tai sen loputtoman tavoittelun aiheuttamia ongelmia ovat myös jatkuva stressi tai esimerkiksi riippuvaisuus erilaisista nautintoaineista. Kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin ja inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaaminen edellyttääkin, että kiinnitämme enemmän huomiota siihen, mitä jaettavien resurssien avulla todella saadaan aikaan; esimerkiksi oikean ravinnon avulla kunto kohenee ja aktiviteettitaso kohoaa, kun taas sekä aliravitsemus (olipa sen synnyttäjän todellinen puute tai yltäkylläisyyden aiheuttamat psyykkiset ongelmat) että toisaalta myös ylipaino rajoittavat toimintamahdollisuuksiamme ja kokonais-

valtaista hyvinvointiamme.¹⁶ Samoin liika alkoholin tai huumeiden käyttö selvästi rajoittaa yksilön toimintakykyä ja kokonaisvaltaista hyvinvointia. Vaikka huumeiden käyttäjän keho todella tuntuu tarvitsevan piikkiä, eivät hänen toimintamahdollisuutensa sen saamisesta parannu sen enempää kuin alkoholistin toimintamahdollisuudet lisääntyvät ryyppystä.

Toimintamahdollisuusetiikka korostaa näin nimenomaan kohtuuden merkitystä; sekä liian vähäinen että liiallinen materiaallinen hyvä estää meitä toteuttamasta toimintamahdollisuuksiamme. Mikäli tarpeitamme tyydyttäessämme keskittymme toimintamahdollisuuksien ja kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin turvaamiseen, emmekä niinkään korosta materiaalista elintaso sinänsä, paljastuu osa tarpeistamme lähinnä haluiksi ja virhearvioinneiksi. Kuluttamisen vähentäminen ja jopa elintason alentaminen voi näin osoittautua hyvinkin rationaaliseksi ratkaisuksi itse kunkin kohdalla. Toimintamahdollisuusetiikan korostama keskeinen idea ei sinänsä ole uusi, vaan kuten Nussbaum toteaa, toimintamahdollisuuksiin perustuva eettinen malli juontaa juurensa jo Aristoteleen ajatukseen hyvästä ihmiselämästä, joka saavutetaan elämällä hyveen mukaan eli kaikessa kohtuullisesti.¹⁷

Toimintamahdollisuusetiikka sopii hyvin lähtökohdaksi myös silloin, kun pohditaan sekä moraalisia että rationaalisia perusteluita hyvinvointivaltion sosiaalipolitiikalle. Esimerkiksi kysymyksiin kehitysavusta, sosiaaliturvasta ja jopa hyvinvointipalveluiden purkamisesta saadaan uusi perspektiivi toimintamahdollisuusetiikan avulla. Erityisesti elintason leikkauksiin tähtäävät päätökset näyttävät yleensä perustuneen lähinnä poliittisiin ja taloudellisiin näkökulmiin eivätkä niinkään pohdintaan hyvän elämän tai oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusteista. Tämä on selvästi johtanut siihen, että materiaalista hyvää on otettu pois lähinnä sieltä, mistä on helpointa ottaa eli kehitysavusta ja heikompiosaisien sosiaaliturvasta. Tämä on vain käytännön seuraus valitsevasta sopimusteoreettisesta oikeudenmukaisuusajattelusta ja liberalistisesta toimintapolitiikasta. Ne, joiden strateginen neuvotteluasema on huono eli toisin sanoen ne, jotka eivät pysty vastavuoroisesti osallistumaan sosiaaliseen yhteistyöhön ja etujen kontribuomiseen, jäävät automaattisesti sopimuksen teon ja etujen jaon ulkopuolelle. Suomessakin poliittinen päätöksenteko ja valittu toimintapolitiikka lähtevät yleensä liikkeelle siitä, että hyvinvointipalveluiden purkaminen aloitetaan nimenomaan hyvinvoinnin purkamisesta ja inhimillisten toimintamahdollisuuksien lamauttamisesta sen sijaan, että keskusteltaisiin tehottoman ja kalliin valtion byrokratian purkamisesta ja inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamisesta.

Yksilön oikeuksia korostava liberalistinen hyvinvointivaltio helposti unohtaa, ettei negatiivisten muodollisten oikeuksien olemassaolo tarkoita välttämättä sitä, että kaikki ihmiset pystyvät näitä oikeuksiaan ja vapauksiaan tarkoituksenmukaisesti hyödyntämään. Toisaalta usein ei myöskään huomata, ettei niiden, jotka eivät elä puutteessa enää tarvitse ottaa vastaan hyvinvointivaltion tarjoamia tukipalveluita ja ylimääräisiä materiaalisia resursseja. Hyvinvointivaltiossa elävät hyväosaiset pitävät kuitenkin yleensä itsestään kiinni jo saavutetuista eduista ja laillisista oikeuksista silloinkin, kun näiden oikeuksien tuomat ylimääräiset resurssit eivät itse asiassa selvästi vaikuta heidän kokonaisvaltaiseen hyvinvointiinsa. Lapsilisiä ja kansaneläkettä nostavat myös ne, joille nämä yhteiskunnan takaamat tukiresurssit eivät enää tule selvään tarpeeseen. Liberalistisessa hyvinvointivaltiossa usein unohdetaan se, että yksilön oikeuksien tarkoituksena on turvata nimenomaan myös huonompisaisien elinmahdollisuudet ja ainakin minimitasolla myös heidän toimintamahdollisuutensa.

Toimintamahdollisuusetiikan pohjalta näyttäisikin selvältä, että myös sosiaalisten resurssien jakamisen tulisi tapahtua pitäen silmällä inhimillisten toimintamahdollisuuksien toteutumista, eikä vain sillä perusteella, että jokaisella kansalaisella on samanlaiset loukkaamattomat oikeudet valtion palveluihin. Kaikkien yhtäläisiin oikeuksiin ja kansalaisten periaatteelliseen tasa-arvoon

perustuvan sosiaaliturvan puolustamiseksi esitetään usein väite, jonka mukaan korkeiden valtion verojen maksaminen myös oikeuttaa vastavuoroiseen hyötyyn. Tältä pohjalta julkisten menojen vähentämiseksi ja verotuksen kurissa pitämiseksi pyritäänkin luopumaan tietyistä palvelumuodosta kokonaan kaikkien kohdalla.

Usein ei kuitenkaan pohdita sitä mahdollisuutta, että mikäli sosiaalipalvelut perustuisivat inhimillisten tarvehankintaan, joka perustuu toimintamahdollisuuksien turvaamiseen (eikä siis yksilöiden halujen tai preferenssien tyydyttämiseen), eivätkä kaikkien kansalaisten loukkaamattomiin oikeuksiin, voitaisiin kustannuksissa säästää huomattavasti ja kokonaisverotusta voitaisiin tuntuvasti keventää. Nythän veroina maksetaan paljon turhiakin sosiaalipalveluita myös varakkaille. Nykyiset poliittiset päätökset näyttävätkin viime kädessä johtavan klassisen utilitarismin eettisesti kestävämpään johtopäätökseen, joka vaatii ennestään ahtaalla olevia väestöpiirejä kärjistämään kurjuuttaan vain hyödyntääkseen parempiosaisia. Näin huonompiosaiset joutuvatkin todellisuudessa luopumaan oikeuksistaan parempiosaisien hyväksi.

Mikäli julkisessa päätöksenteossa nojattaisiin pikemminkin toimintamahdollisuuseettikan antamiin lähtökohtiin eikä niinkään liberalismille tyypillisten yksilön oikeuksien (nimenomaan siis omistusoikeuksien) loukkaamattomuuteen ja jatkuvan taloudelliseen kasvuun korostamiseen, päädyttäisiin välttämättä aivan toisenlaisiin käytännön ratkaisuihin ja toimintamalleihin. Koska toimintamahdollisuuseettikan tavoitteena on kokonaisvaltaisesti hyvä elämä, olisi leikkaukset toteutettava niin, että pois otettaisiin sieltä, missä on vähintäänkin tarpeeksi ja usein jopa liikaa. Vain silloin voitaisiin parhaiten edistää ihmisten toimintamahdollisuuksia ja kokonaisvaltaista hyvinvointia molemmissa ääripäissä. Tämä puolestaan lisäisi koko yhteiskunnan toimintavalmiuksia ja eri yhteiskuntaryhmien keskinäisen yhteistyön mahdollisuuksia.

Toisaalta materiaalien resurssien välineelliseen arvoon keskittyminen johtaisi myös voimavarojen rationaaliseen jakaantumiseen sosiaalipolitiikassa ja kehitysavussa. Pelkistä koulurakennuksista tai sairaaloista ei ole hyötyä, ellei ole tarpeeksi asiantuntevaa henkilökuntaa niitä pyörittämään. Myöskään pitkälle kehitetty tekniikka ei luo vaurautta kehitysmaissa eikä lisää niiden asukkaiden toimintamahdollisuuksia, ellei sitä osata käyttää tarkoituksenmukaisesti. Kehitysapuna annetut pelloilla ruostuvat traktorit tuskin kelpaavat esimerkiksi materiaallisen hyvän tarkoituksenmukaisesta käytöstä ja inhimillisten toimintamahdollisuuksien lisäämisestä.

Lopuksi

Senin ja Nussbaumin kehittämä eettinen lähestymistapa on mielenkiintoinen yritys tuoda teoria ja käytäntö lähemmäksi toisiaan. Tämä käytännönläheisyys antaa sille myös monia muita yhteiskuntafilosofisia teorioita laajemmat sovellutusmahdollisuudet. Vaikka toimintamahdollisuuseettiikkaa on kehitetty nimenomaan kehitysmaiden ongelmien ratkaisemiseksi, voi toimintamahdollisuuksiin perustuva eettinen lähestymistapa antaa varteenotettavan kriteerin oikeudenmukaisuuden ongelmien ratkaisemiselle myös hyvinvointivaltion kriisin kohdalla.

Tätä inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamiseen perustuvaa eettistä lähestymistapaa on kuitenkin myös kritisoitu lähinnä sen käsitteistön moniselitteisyyden ja epätarkkuuden vuoksi. Erityisesti toimintamahdollisuuksien (*capabilities*) ja toimintojen (*functionings*) määrittelyä pidetään ongelmallisena. Kriitikot ovatkin pohtineet, mitä toimintamahdollisuudet oikeastaan ovat. Ongelmalliselta näyttää myös se, miten inhimillisen hyvinvoinnin kannalta relevantit toimintamahdollisuudet voidaan erottaa irrelevantteista. Toisaalta on myös kysytty, onko todellakin mahdollista luoda selvä, objektiivinen ja yksiselitteiden lista niistä toimintamahdollisuuksista, joista hyvä ihmiselämä

koostuu.¹⁸

Toimintamahdollisuuksien määrittelyssä ja arvioinnissa on toki selviä ongelmia, mutta näistä käsitteellisistä epätarkkuuksista huolimatta inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamiseen perustuva eettinen näkökulma on tärkeä ja lupaava yritys löytää inhimillisen hyvinvoinnin kriteereiksi myös muita mittareita kuin materiaallinen elintaso tai vaikeasti tulkittava utiliteetin käsite. Toimintamahdollisuuksien turvaamiseen perustuva käsitys sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta voi antaa meille uuden näkökulman esimerkiksi hyvinvointivaltion sosiaalipolitiikkaan. Hyvinvointivaltion tehtävät voidaan tältä pohjalta määritellä uudelleen siten, että sosiaalinen oikeudenmukaisuus toteutuu myös niukkuutta jaettaessa. Sosiaalipolitiikan painopiste siirtyykin näin materiaalisista hyödykkeistä muihin inhimillisiin, yleistettävissä oleviin arvoihin.

Aivan lopuksi tiivistän vielä tässä artikkelissa esitetyn teesin, jonka mukaan materiaalien hyödykkeiden ja resurssien jakaminen on oikeudenmukaisempaa silloin, kun se perustuu yksilön toimintamahdollisuuksien turvaamiseen eikä materiaallisen elintason jatkuvaan kohottamiseen. Jos tarpeita tyydyttäviä hyödykkeitä ja niiden omistamista painotetaan liikaa, käsitetään tarpeet helposti relatiivisina eikä oikeudenmukaisuuden toteutumista erilaisissa ympäristöissä ja yhteisöissä voida vertailla objektiivisesti. Kun tarpeiden tyydytyksessä pyritään inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamiseen, saadaan sekä rationaalisesti että moraalisesti vakuuttava perustelu sille, miksi materiaalisesta elintasosta saattaa kannattaa (ja joskus jopa pitäääkin) tinkiä. Samalla tämä malli näyttää julkiselle päätöksenteolle suuntaa sen suhteen, mitä todellisuudessa tarvitaan ja mitä taas ei. Toisin sanoen se auttaa näkemään, sanoessaan, mistä materiaalista hyvää voidaan leikata ja mistä taas ei.

Viitteet

1. Intialaissyntyinen Amartya Sen toimii professorina Harvardin yliopistossa. Sen on eräs aikamme merkittävimmistä hyvinvoinnin taloustieteen ja kehitystaloustieteen edistäjistä. Brownin yliopiston professori Martha Nussbaum puolestaan tutkii antiikin filosofian lisäksi kolmannen maailman ongelmia ja naisen asemaa kehitysmaissa. Ks. esim. Crocker 1992, Nussbaum 1987, 1992 ja 1993, ja Sen 1984, 1985, 1990, 1992 ja 1993.
2. Sekä Senin että Nussbaumin näkemykset toimintamahdollisuuseetikasta lähtevät liikkeelle modernin liberalistisen ajattelun ja liberalistisen yhteiskunnan toimintapolitiikan kritiikistä. Senin lähestymistapa on saanut vaikutteita sekä taloustieteestä että sosiaalisen valinnan ja rationaalisen päätöksenteon teorioista. Myös Karl Marxin kapitalismin kritiikki ja liberalistisen talousteorian isähaamon Adam Smithin kirjoitukset ovat vaikuttaneet Senin työhön. Senin esittämä kehitystaloustieteen kritiikki on näin vähitellen kehittynyt uudeksi eettiseksi näkökulmaksi kansainväliseen oikeudenmukaisuuteen. Nussbaum puolestaan lähestyy toimintamahdollisuuseettiikkaa antiikin filosofian ja erityisesti Aristoteleen poliittisen filosofian näkökulmasta. Nussbaum näkee Aristoteleen käsitteen kokonaisvaltaisesti hyvästä elämästä vastaavan nimenomaan inhimillisten toimintamahdollisuuksien turvaamista. Näin Sen pyrkii pikemmin kehittämään rawlsilaista hyvinvointiliberalismia menetelmän tasolta sisällölliselle tasolle. Nussbaumin versio toimintamahdollisuuseetikasta on puolestaan esitetty selvemmin uusaristotelisena vaihtoehtona liberalistiselle yhteiskuntateorialle ja ylipäättään modernille liberalistiselle ajattelulle. Ks. esim. Crocker 1992, Nussbaum 1988 ja 1993, Sen 1992 ja 1993.
3. Crocker 1992, Nussbaum 1987, 1992 ja 1993 ja Sen 1990, 1992 ja 1993. Toimintamahdollisuudet (engl. *capabilities*) on jossain yhteydessä suomennettu myös toimintavalmiuksiksi, mutta mielestäni toimintamahdollisuus kuvaa paremmin sanan *capabilities* merkitystä. Mahdollisuus pitää sisällään sekä sisäisen kyvyn että ulkoisen mahdollisuuden. Toimintamahdollisuus sisältää näin ensinnäkin yksilön kyvyn eli valmiuden tehdä tietty asia tai suorittaa tietty toiminta. Toisaalta se sisältää myös ajatuksen ulkoisista

- mahdollisuuksista eli niistä olosuhteista, jotka ovat edellytyksenä tietyn toiminnan suorittamiselle.
4. Crocker 1993, s. 599-601, Sen 1987 ja 1992. Senin kritiikin kohteena ovat nimenomaan klassinen utilitarismi ja hyvinvointiutilitarismi (engl. *welfarism*), joissa asiantilojen kokonaisuhyöty arvioidaan yksilöiden saaman hyödyn kautta. Kriteereinä ovat tällöin erilaiset mentaaliset tilat kuten mielihyvä, onnellisuus sekä halujen ja preferenssien tyydytys. Sen kuitenkin osittain hyväksyy ajatuksen moraalisesta konsekventalismista, jossa tekojen (säännöt, motiivit) oikeus arvioidaan lopputilan tai lopputuloksen hyvyydellä kritisoiden Rawlsin deontologista liberalismia juuri siitä, että siinä pidetään hyvänä vain menetelmää sinänsä, eikä sen tuottamaa lopputulosta haluta arvioida. Siten deontologisen lähestymistavan mukaan jotkut teot tai normit ovat moraalisesti välttämättömiä niiden seurauksista huolimatta. Esimerkiksi venäläinen ruletti voidaan deontologisesti nähdä reiluna pelinä huolimatta siitä, että sen lopputulos on monen mielestä kauhistuttava.
 5. Crocker 1992, s. 591-599, Rawls 1972, Sen 1987, s. 16-17 ja 1990, s. 111-121.
 6. Sen 1990, s. 114, 1993, 2. 31-32, ks. myös Nussbaum 1992 ja Crocker 1992.
 7. Crocker 1992, s. 588-589, Nussbaum 1992.
 8. Crocker 1992, s. 595, Sen 1984, s. 208. Rawls on myöhemmissä kirjoituksissaan ottanut Senin ja Nussbaumin esittämän kritiikin vakavasti. Uusimmassa teoksessaan *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993) Rawls määritteleekin ensisijaiset hyvät nimenomaan edellytyksenä ihmisen autonomialle, jonka hän näkee hyvän elämän perustana.
 9. Esimerkiksi psykologia, sosiologia, hallinto, sosialismi ja vaikkapa feminisismi ymmärtävät kaikki tarpeet käsitteellisesti ja sisällöllisesti hieman eri tavalla. Näin tarpeista puhuminen ja niiden tulkitseminen näyttää usein olevan suhteessa viitekehukseensä eli eri yhteisöjen ajattelutapoihin, tottumuksiin, arvoihin ja kieleen. Inhimilliset tarpeet sinänsä ovat kuitenkin aina samoja kaikkialla. Fraser 1989, s. 295.
 10. McCloskey 1976, s. 1-2.
 11. Tarpeiden suhteellisuudesta ks. esim. Goodin 1990, s. 12-33.
 12. Toisaalta on myös huomattava, ettei inhimillisten tarpeiden olemassaolo sinänsä viittaa puutteeseen, vaan vasta tarpeiden tyydyttämisen mahdollisuuksien puuttuminen viittaa inhimilliseen puutteeseen ja yksilölle koituvaan vahinkoon tai kärsimykseen. Esimerkiksi Feinberg (1973) ja Frankfurt (1984) perustavat tarpeen määrittelyn ja sen ensisijaisuuden nimenomaan harmin tai vahingon tuottamisen periaatteelle: "N tarvitsee jotakin, jos X:n puuttuminen tuottaa N:lle suoranaista vahinkoa".
 13. Walzer 1980, s. 23-53.
 14. Crocker 1992, Nussbaum 1992, Sen 1990 ja 1992.
 15. Sen 1990, s. 116-117.
 16. Esim. Sen 1988 ja 1993.
 17. Nussbaum 1987.
 18. Toimintamahdollisuuksien käsitteellisen määrittelyn ongelmia ovat tuoneet esille mm. Williams (1987) ja Cohen (1993). Uskon kuitenkin, että toimintamahdollisuusteorian käyttämien käsitteiden moniselitteisyys johtuu osin siitä, että suhteellisen tuoretta teoreettista mallia kehittäessään ja tarkentaessaan Sen ja Nussbaum joutuvat jatkuvasti tarkentamaan ja muotoilemaan uudelleen keskeisten käsitteiden sisältöä.
- Nancy Fraser, Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies. *Ethics*, January 1989, s. 291-313.
- Robert Goodin, Relative Needs. Teoksessa Ware & Goodin (toim.) *Needs and Welfare*. Sage Publications, London 1990.
- H.J McCloskey, Human Needs, Rights and Political Values. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 13, No. 1, 1976, s. 1-11.
- Martha Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on political distribution*. WIDER Working Paper 31. UNU/WIDER Publications, Helsinki 1987.
- Martha Nussbaum, Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, 1992, s. 202-246.
- Martha Nussbaum, Non-Relative virtues: An Aristotelian Approach. Teoksessa M. Nussbaum & A. Sen, Amartya (toim.) *The Quality of Life*. Clarendon Press, Oxford 1993.
- John Rawls, *Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1972. (Suom. *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentanut Terho Pursiainen. WSOY, Helsinki 1988.)
- John Rawls, *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993.
- Amarta Sen, Resources, Values and Development. Harvard University Press, Cambridge and Blackwell, Oxford 1984.
- Amarta Sen, *Commodities and Capabilities*. North-Holland, Amsterdam 1985.
- Amarta Sen, Justice: Means versus Freedoms. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, 1990, s. 11-121.
- Amarta Sen, *Inequality Reexamined*. Clarendon Press, Oxford 1992.
- Amarta Sen, Capability and Well-Being. Teoksessa M. Nussbaum & A. Sen (toim.) *The Quality of Life*. Clarendon Press, Oxford 1993.
- Michael Walzer, *Radical Principles, Reflections of an Unreconstructed Democrat*. Basic Books, New York 1980.
- Bernard Williams, The Standard of Living: Interests and Capabilities. Teoksessa G. Hawthorn (toim.) *The Standard of Living*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Kirjallisuus

- G.A Cohen, Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. Teoksessa M. Nussbaum & A. Sen (toim.) *The Quality of Life*. Clarendon Press, Oxford 1993.
- David Crocker, Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic. *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, 1992, s. 584-612.
- Joel Feinberg, *Social Philosophy*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973.
- Harry Frankfurt, Necessity and Desire. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLV, No. 1, 1984, s. 1-13.

Petri Koikkalainen

MACINTYREN ARISTOTELINEN ETIIKKA

“Ei pidä olla kahta historiankirjoitusta, joista toinen keskittyy poliittisiin ja moraalisiin tekoihin ja toinen poliittiseen ja moraaliseen teoretisointiin. Tämä siksi, että ei ollut kahta menneisyyttä, joista toinen oli tekojen kansioittama ja toinen pelkästään teorioiden. Jokainen teoria on enemmän tai vähemmän teoriasidonnaisten uskomusten ja käsitteiden kantaja ja niiden ilmaus; ja jokainen teoretisointi ja jokainen uskomuksen ilmaus on poliittinen ja moraalinen teko.”¹

Alasdair MacIntyren väite kaikkien tekstien poliittisuudesta on eräs keskeisimpiä niistä operaatioista, joilla hän erottaa itsensä “valtavirran” akateemisesta historian tutkimuksesta ja filosofiasta. Erityisesti hän pyrkii tekemään eroa analyttiseen tutkimusperinteeseen.

MacIntyren pääasiallinen tarkoitus ei ole selvittää moraalisien käsitteiden luonnetta, vaikka hän pyrkiikin kertomaan mitä sellaiset sanat kuin *hyve* (*virtue*) tai *hyvä elämä* tai *onnellisuus* voivat tarkoittaa moraalisesti koherentissa maailmassa. Hänen tekstinsä lopullinen päämäärä ei ole myöskään modernien moraalikäsitteiden (tai niiden puuttumisen) hermeneuttinen ymmärtäminen, vaikka laaja historiallinen esitys palveleekin tätä tehtävää.

MacIntyren kuvaaman hyve-etiikan todellistuminen on mahdollista vain sellaisessa ympäristössä, joka on erilainen kuin niin sanottu moderni maailma. Esittelemällä aristotelisen hyve-etiikan MacIntyre esittää samalla toiveen tai vaatimuksen toisenlaisesta maailmasta. Toisenlainen maailma eroaa modernista maailmasta useilla tavoilla, jotka alkavat ihmisen itseymmärryksestä ja ulottuvat poliittisen järjestelmän makroilmioihin. Juuri tämä eksplisiittisesti esitetty vaatimus tekee myös MacIntyren omasta tekstistä radikaalin poliittis-moraalisen *teon*.

MacIntyren teos *After Virtue* jättää poliittisesta aspektista kiinnostuneen lukijan valinnan eteen. MacIntyren omin sanoin kysymys on siitä valitsemeko *Nietzschen* vai *Aristoteleen*, modernin ja individualistisen vaiko hyve-etiikkaan perustuvan ja yhteisöllisen elämäntavan. Moderneista teoreetikoista MacIntyre keskittyy Nietzscheen sen takia, että hän katsoo Nietzscheen traditionaalisten arvojen kieltämisessä vieneen modernin individualistisen projektin kaikkein johdonmukaisimmin ja perusteellisimmin loppuun saakka. Saman modernismin ilmentäjiä ovat MacIntyrelle myös John Rawls, Robert Nozick ja John Stuart Mill.

Ratkaisu modernin ja aristotelisen välillä on siis se, mitä MacIntyre meiltä vaatii. Koska modernit käytännöt ovat meillä omalla tavallaan tuttuja ja turvallisia, on MacIntyren ehdotus rohkea ja radikaali. Sen ottaminen vakavasti johtaa ihmisen poikkeukselliseen tilanteeseen. MacIntyren kuvaamien aristotelisten hyveiden *jatkuva ja johdonmukainen*² tavoittelu ja niissä harjaantuminen voi saattaa ihmisen henkilökohtaisessa elämässään ristiriitoihin modernien käytäntöjen kanssa. Tämä tarkoittaa ainakin sitä, että MacIntyren tarkoittamalla tavalla rehellinen, rohkea ja oikeudenmukainen ihminen ei välttämättä saa osakseen rehellistä ja oikeudenmukaista kohtelua modernin individualismin oloissa. Hyveellinen ihminen saattaa jopa joutua elämään modernin maailman ulkopuolella:

“Tällä hetkellä on tärkeää sellaisten paikallisten yhteisömuotojen luominen, joissa sivistyneisyyttä sekä älyllistä ja moraalista elämää voidaan vaalia läpi niiden pimeiden aikojen, jotka ovat jo tykönämme. Ja jos hyveiden traditio pystyy selviytymään edellisten pimeiden aikojen kauhuista, emme ole täysin toivoa vailla. Tällä kertaa barbaarit eivät kuitenkaan odota rajojemme ulkopuolella, vaan he ovat hallinneet meitä jo jonkin aikaa.”³

MacIntyren lukijalleen tarjoama valinta on siis samantapainen kuin ortodoksiselle tai katoliselle kristitylle on valinta luostarissa tai maailmassa elämisen välillä. Voimme toivoa, että “paikallisissa yhteisöissä” vaalitut hyveet ja arvot kokevat joskus uuden renessanssin, joka muuttaa vallitsevat poliittisen hallinnan muodot:

“Hyveiden traditioon [...] liittyy myös modernin poliittisen järjestyksen hylkääminen. [...] Moderni systemaattinen politiikka, olipa se liberaalia, konservatiivista, radikaalia tai sosialistista, pitää yksinkertaisesti hylätä, jos asioita tarkastellaan sellaisesta näkökulmasta, joka on aidosti uskollinen hyveiden traditiolle. Moderni politiikka institutionaalisissa muodoissaan näet ilmaisee hyveiden tradition systemaattista hylkäämistä.”⁴

Koska emme kuitenkaan voi — ainakaan *After Virtuen* perusteella — olla varmoja siitä, millainen hyveiden tradition mukaan rakennettu poliittinen yhteisö yksityiskohdissaan olisi, on valintamme tässäkin suhteessa perustavaa laatua oleva ja sen vakava pohtiminen johtaa väistämättä epävarmuuden tunteeseen.

MacIntyre on luonnollisesti selvillä siitä vastustuksesta, jota hänen ehdotuksensa aiheuttaa. Asettaessaan kyseenalaiseksi pääasiallisen kritiikin kohteensa eli filosofisen emotiivismin MacIntyre väittääkin, että aidot objektiiviset ja ei-persoonalliset moraalistandardit voidaan oikeuttaa *rationaalisesti*.⁵ Tämän oikeutuksen esittäminen muodostaa *After Virtuen* keskeisen sisällön.

MacIntyren tehtävä on hyvin paljon samankaltainen kuin Charles Taylorin pyrkimys oikeuttaa *autenttisuuden ihanteeseen* (*the ideal of authenticity*) perustuva moraalinen ja poliittinen käytäntö.⁶ Hyve-etiikan onnistuminen riippuu suurelta osin samoista ehdoista, jotka Taylor antaa omalle ohjelmalleen:

“Tarvitsemme sellaista mieleenpalauttamista, jonka kautta ihanne voi auttaa meitä korjaamaan [entistämään] käytäntöämme.

Jotta tämä voitaisiin tehdä, on uskottava kolme kiistanalaista asiaa: (1) autenttisuus [vrt. hyve-etiikka] on pätevä ihanne; (2) ihanteista ja käytäntöjen mukautumisesta ihanteisiin voidaan keskustella järkeen nojaten; ja (3) nämä keskustelut voivat saada aikaan muutoksen elämäntavoihin.”⁷

MacIntyren tarkoitus on osoittaa, että tuntemistamme moraalista malleista ja teorioista yksi, aristotelinen hyve-etiikka, on rationaalisen harkinnan jälkeen parempi ja teoreettisena mallina selityskykyisempi kuin muut. Sen sijaan vallitseva emotiivinen moraalijärjestys merkitsee “degeneraatiota, vakavaa kulttuurista menetystä”⁸; itse asiassa se, mitä aiemmin on kutsuttu moraaliksi on suurelta osin kadonnut vallitsevasta käytännöstämme. Siksi myös MacIntyren filosofia on luonteeltaan “mieleenpalauttamista” ja restauraatiota.

Hyveet, traditiot, hyvä elämä ja etiikan tehtävä

Mitä MacIntyre haluaa filosofiallaan palauttaa lukijoidensa mieleen? Sen, että ihmisellä on itselleen ja lajilleen ominainen päämäärä, *telos*. Tämän päämäärän voi jakaa jokainen ihminen,

ja se on ominainen jokaiselle siitä ja vain siitä syystä, että jokainen on ihminen sekä yksilönä että ihmislajin edustajana. On olemassa asioita, joista inhimillinen hyvä koostuu, ja sellaisia asioita, joilla ei ole missään tapauksessa mitään tekemistä sen kanssa.

MacIntyren mukaan inhimilliseen hyvään pyrkiminen on mahdollista vain osallistumalla käytäntöihin (*practices*)⁹, joissa toteutuu jokin sellainen inhimillisesti katsoen arvokas asia, joka on sisäisessä suhteessa itse käytännön luonteeseen. Tämä tarkoittaa MacIntyren käyttämän esimerkin, shakkipelin, tapauksessa sitä, että shakkipeli käytäntönä jalostaa vain sille itselleen ominaista analyysin taitoa ja strategista mielikuvitusta sekä sellaista pelin hallintaan ja syvälliseen ymmärtämiseen suuntautunutta ajattelutapaa, jonka pääasiallinen motivaatio ei ole yksittäisen pelin voittamisessa.¹⁰ Voimme luonnollisesti pelata shakkia pelkästään rahan tai maineen takia, mutta silloin motivaatiomme on ulkoisessa suhteessa itse pelin olemukseen, emmekä pysty tavoittamaan sitä inhimillistä hyvää, jonka shakkipeli käytäntönä voisi tarjota.

Voimme oppia tunnistamaan käytäntöihin sisäisessä suhteessa olevia arvoja vain osallistumalla niihin. Shakkipeli, jalkapallo, maanviljely tai arkkitehtuuri voivat kaikki toimia inhimillisen hyvän rakennusosina, mutta jokainen niistä on käytäntönä erilainen ja siksi ne muokkaavat eri tavoin käsityksiämme hyvän elämän luonteesta. Toimivaan ja sisäiselle tarkoitukselleen uskollisena pysyvään käytäntöön osallistuminen merkitsee kuitenkin myös niiden käsitysten laajentumista, joita meillä on inhimillisen hyvän luonteesta yleensä. Vaikka käytännöt ovat keskenään erilaisia, on niiden erityisluonteen säilyminen riippuvainen yleisistä inhimillisistä kvaliteeteista, *hyveistä*, joiden tuntemiseen käytäntöihin osallistuminen osaltaan johdattaa. MacIntyre mainitsee hyveistä erityisesti oikeudenmukaisuuden, rohkeuden ja rehellisyyden.¹¹ Jos nämä hyveet eivät ole käytännössä millään tavalla läsnä, menettää se kaiken sisäisen arvonsa. Käytäntö ilman hyveiden vaikutusta ei voi olla järjellinen ja koherentti missään muussa mielessä kuin välineenä ulkoisten etujen tavoitteluun.

Kaikki aidot käytännöt ovat kokonaisuuksia, joissa kehitys, muutokset ja kumoukset ovat mahdollisia. Ajan mittaan käytännöt voivat kehittyä yhä rikkaammiksi ja monimuotoisemmiksi ja niissä voi jatkuvasti syntyä yhä syvällisempiä tapoja ymmärtää inhimillisen hyvän luonne. Kaikki toimivat ja inhimillisesti arvokkaat käytännöt ovat historiallisen kehityksen tuloksia ja siksi käytäntöön osallistuminen merkitsee auktoriteetin tunnustamista:

“Käytäntöön liittyminen merkitsee liittymistä sellaiseen suhteeseen, jossa ei ole pelkästään aikalaisosanottajia vaan myös heitä, jotka ovat edeltäneet meitä käytännössä, ja erityisesti niitä, joiden saavutukset ovat saattaneet käytännön nykytilaansa. Niinpä perinteen saavutukset ja sen auktoriteetti *a fortiori* ovat ne asiat jotka kohtaan, ja joista minun on opittava. Ja tässä oppimisessa ja sen sisältämässä menneisyysuhteessa oikeudenmukaisuuden, rohkeuden ja totuudellisuuden hyveet ovat välttämättömät samalla tavalla ja samoista syistä kuin ne ovat käytännöissä vallitsevien nykyisten suhteiden ylläpitämisessä.”¹²

Käytäntö on historiallinen entiteetti, jossa hyveen ohjaama toiminta on mahdollista. Ymmärtääksemme käytäntöä meidän täytyy ainakin aluksi alistua sen omiin historiallisesti muodostuneisiin standardeihin. Elävä traditio johdattaa ymmärtämään omien standardiensä lisäksi myös niitä hyveitä, joiden läsnäolo on välttämätöntä mille tahansa traditiolle. Siksi *hyvän elämän* mahdollisuus liittyy olennaisesti elävien traditioiden olemassaoloon. Vain historiallisesti muodostuneet käytännöt omine sisäisine merkityksineen voivat toimia vastavoimana emotivistis-individualistisille moderneille suhteille ja vain näissä käytännöissä voi rohkeuden, oikeudenmukaisuuden ja rehellisyyden käsitteillä olla selkeä sisältö. Hyve-etiikan kautta tulkittu hyvä elämä edellyttää traditioiden historiallisuuden lisäksi myös yksittäisen

ihmisen eläältä historiallisuutta. Hyve on kvaliteetti, joka leimaa ihmisen toimintaa monissa eri yhteyksissä ja monesti ennalta odottamattomilla tavoilla.¹³ Oikeudenmukainen ihminen on välttämättä *johdonmukaisesti* oikeudenmukainen; jos hän joskus, vaikka harvoinkin, sallii tarkoituksenmukaisuuden tai hyötynäkökohtien vaikuttaa tärkeässä asiassa oikeudenmukaisuutta enemmän, ohjaa hänen elämäänsä hyöty eikä hyve.

MacIntyren etiikalle on vierasta modernin populaarin individualismin korostama mahdollisuus “aloittaa alusta”; muokata elämänsä ehdot yhä uudestaan ja uudestaan, vaihtaa ammattia, ihmisuhteita ja mielipiteitä ulkoisen tilanteen tai “oman itsen” niin vaatiessa. Oikeastaan kyse ei ole siitä, etteikö näin voisi tehdä, vaan siitä, ettei tällaisessa elämässä MacIntyren mukaan ole mieltä. Käytännöt ovat historiallisia ja niiden sisäisten hyvien saavuttaminen on vaativa ja aikaa vievä prosessi, mutta vain käytännön eli tradition kautta on mahdollista saavuttaa *the good life for man*. Ihminen voi olla samanaikaisesti mukana useassa käytännössä ja hän voi hylätä joitakin niistä, mutta jättäytyminen kaiken historiallisuuden ulkopuolelle, “elämään vain nykyhetkeä”, merkitsisi samalla kaiken päämäärän kadottamista elämästä. MacIntyren sanoin “olen syntynyt menneisyyden kanssa, ja individualistinen yritys leikata itseni irti menneisyydestä merkitsee nykyisten suhteideni turmelemista”¹⁴.

Vastaavasti hyvän elämän määrittäminen on mahdollista vain tarkastelemalla elämää kokonaisuutena, eräänlaisena historiallisena kertomuksena. MacIntyren etiikassa

“inhimillinen hyvä koostuu parhaalla tavalla eletystä kokonaisesta ihmiselämästä, ja hyveiden harjoittaminen on välttämätön ja keskeinen osa sellaista elämää”¹⁵

Keskeiseksi elämänfilosofiseksi kysymykseksi muodostuu se, millaisen elämän haluaisin elää tai millaiseksi ihmiseksi haluaisin *tulla*? Oma elämämme, jonka järjestämme mielessämme kertomukseksi,¹⁶ on niiden vaikutteiden alainen, joita saamme muita ihmisiä koskevista kertomuksista. Kertomukset ovat tärkeä osa hyveiden ja hyveellisten menettelytapojen välittämistä uusille sukupolville¹⁷. Käytännöllinen etiikka muodostuu täysin erilaiseksi kuin modernissa individualismissa: analyysin ja universalististen periaatteiden sijaan tulee hyveelliseen elämään johdattaminen *tässä nimenomaisessa yhteisössä ja sen perinteessä*:

“aristotelisen kannan mukaan järki ei voi olla passioiden palvelija, sillä etiikka tarkoittaa *passioiden opettamista mukautumaan* sen tavoitteluun, joka teoreettiselle järjelle on *telos*, ja käytännölliselle järjelle oikea teko tehtäväksi kunakin aikana ja kussakin paikassa.”¹⁸

MacIntyre ja liberalismi

After Virtuen voi lukea historiallisena kertomuksena käsitteiden ja moraalien kehityksestä, mutta teoreettisen ja käsittehistoriallisen intressin lisäksi siihen kuitenkin sisältyy poliittinen intressi, jota olen yrittänyt hahmottaa kirjoitukseni alussa.

Terävimmän haasteensa MacIntyre esittää modernille liberaalidemokraattiselle poliittisen hallinnan muodolle, jonka pluralistinen retoriikka hänen mukaansa peittää alleen yhteiskunnallisen konfliktin todellisen luonteen. Moderni politiikka on “sisällissodan jatkamista toisin keinoin”¹⁹; amerikkalaisen politiikan konfliktit ovat suoraa jatkoa Gettysburgin ja Shilohin taisteluille. MacIntyren toivomassa politiikassa vallitsee todellinen moraalinen konsensus, joka tarkoittaa jaettua ymmärrystä inhimillisen elämän ja valtion *teloksesta*. Tällaisesta poliittisesta yhteisöstä voi käyttää esimerkkinä Aristoteleen välityksellä siirtynyttä kuvaa Ateenasta, jossa politiikka *käytäntönä*, praktisena sovittelemun ja

keskustelun areenana on samalla sekä väline että päämäärä, prosessi joka kehittää kaikkien vapaiden kansalaisten tietoisuutta hyveistä ja on itsessään osa hyvää elämää. Se, että 1900-luvun lopun moderni valtio ei vastaa tätä *poliksen* ideaalityyppiä, on tuskin kiistanalaista.

Moderni liberaali politiikan teoria on anti-yhteisöllistä ja traditionaalille käytännölle vaarallista siinä mielessä, että se ei ainakaan suoraan suostu hyväksymään mitään yksittäistä historiallisesti muotoutunutta käytäntöä hyvän elämän ohjenuoraksi. MacIntyren väite, jonka mukaan moderni politiikka institutionaalissa muodoissaan merkitsee hyveiden tradition systemaattista hylkäämistä, onkin tässä merkityksessä oikeaan osuva. Tämän vastakkainasettelun ydin lienee siinä, että se 1600- ja 1700-luvuilla alkunsa saanut moderni politiikan teoria, jota vastaan MacIntyre hyökkää, näkee kehittyneet poliittisen hallinnan muodot luonteeltaan keinotekoisiksi tai sopimuksenvaraisiksi, ja myös institutionaalisisessa mielessä se käsittää ne inhimillisen tahdonmuodostuksen ilmauksiksi sekä hyvässä että pahassa. Kaiken muun ohella moderni valtio on myös ihmisen luoma valtiokoneisto²⁰, ja esimerkiksi parlamentaarinen demokratia tai totalitaarinen diktatuuri ovat sellaisia moderneja hallinnan muotoja, joiden olemassaolon oikeutusta ei perustella ensisijaisesti luonnon järjestykseen tai ihmisen lajionnaisuuksiin vedoten.

Ajatus, että moderni valtio on olemukseltaan artefakti, keino-tekoinen, pitää sisällään relativismin siemenen. Vaikka esimerkiksi 1700- tai 1800-luvun moderni valtio ei ollutkaan moraalisen substanssinsa suhteen tyhjä, vaan varsin syvästi kristinuskon vaikutusten alainen, voidaan valtio inhimillisenä artefaktina rakentaa muunlaistenkin aineiden avulla. MacIntyren huoli modernin yhteiskunnan moraaliseen degeneraatioon liittyyneeseen siihen, että viimeistään omalla vuosisadallamme valtion formaali ja ”neutraali” kehys näyttää korostuneen kaikkien sisällöllisten rakennusainesten kustannuksella. Eräs yhteiskunnallisen kanssakäymisen substansseihin voimakkaimmin vaikuttaneista asioista on epäilemättä moderni tiede, joka on monesti nähnyt pelkkiä ärsykeitä ja reaktioita siinä, mikä on aiemmin voinut olla syvästi merkityksellistä elämäntätönnön kannalta tai mikä on saattanut olla jopa inhimillisen olemassaolon *telos*. Tämän kehityksen seurauksena on syntynyt myös nykyajalle tyypillinen ”arvovapaan faktan” nimeen vannova asiantuntija-auktoriteetti²¹.

Eri asia on kuitenkin se, voidaanko moderni tai liberaalinen politiikan teoria jäänöksettä samaistaa ”luonnontieteelliseen” mekanistiseen ihmiskäsitykseen tai filosofiseen emotivismiin. Periaatteessa mikään ei estä sellaista poliittista tahdonmuodostusta, joka johtaisi aristotelisten hyveiden korostamiseen, mutta tällaisen ajattelutavan poliittinen legitimointi ei modernissa valtiossa voi enää perustua aristoteliseen ”metafyysiseen biologiaan”²², vaan sellaisiin valtiollisen elämän menettelytapoihin, joiden tehtävä on auktorisoida poliittiset valinnat. Tällöin myös hyveiden harjoittamiseen tähtäävän politiikan status olisi erilainen kuin MacIntyren mallissa: siitä tulisi ”valinnaista” tai kontingenttia eikä ihmisen *teloksesta* luonnollisesti ja loogisesti seuraavaa.

MacIntyren tapa käsitellä John Rawlsin liberalismia on eräs esimerkki tämän eron ilmenemisestä. Ensi lukemalta MacIntyren Rawls-kritiikki näyttäisi joissakin kohti olevan selvästi Rawlsin ja MacIntyren eroja liiaksi korostavaa.²³ Rawlsilla on ”aristotelinen periaatteensa”, jonka mukaan ”ihmiset nauttivat siitä, että heidän kyvyilleen (synnynnäisille tai harjoituksen avulla saaduille) on käyttöä, ja muiden seikkojen pysyessä ennallaan mielihyvä lisääntyy kykyjen joutuessa yhä vaativampaan käyttöön tai toiminnan monimutkaistuksessa”²⁴. Rawls korostaa muutenkin ”jaettuun päämääriä” (*shared ends*), jotka ovat hänen mukaansa välttämättömiä edellytyksiä hyvälle elämälle. Myös Rawlsin mukaan inhimillisen elämän kannalta arvokkaimmat asiat ovat mahdollisia saavuttaa vain yhdessä muiden kanssa, ja hänen ajatuksensa ”sosiaaliunioneista” (*social unions*)²⁵ on loppujen lopuksi hyvin

lähellä MacIntyren ”käytäntöjä”.

Tästä huolimatta Rawlsin ja MacIntyren malleilla on huomattava ero. Rawlsin hyvin järjestetyssä yhteiskunnassa poliittisen oikeudenmukaisuuden normit ovat kantilaisittain muodollisia, Rawlsin omalla termistöllä ”proseduraalisia”. MacIntyren hyveetiikka puolestaan puuttuu poliittisellakin alueella ilman muuta inhimillisen elämän substansseihin eli sisältöihin. Se, mihin MacIntyre ei kiinnitä huomiota, on Rawlsin pyrkimys sisällyttää sosiaaliunioniteoriallaan historialliset käytännöt ja niiden mukana aristotelinen *telos* proseduraaliseen liberalismiinsa. Sosiaaliunionien moninaisuutta (ja siitä seuraavaa pluralismia) vastaa MacIntyrella käytäntöjen moninaisuus.²⁶ On kuitenkin huomattava, että Rawlsin ”aristotelista periaatetta” toteuttavien sosiaaliunionien varaan rakentuva käsitys hyvästä elämästä *ei ole* sama asia kuin MacIntyren hyvä elämä. Rawlsin agentit päättävät yhteiskuntansa perusrakenteiden luonteesta ”tietämättömyyden verhon” takana, kun MacIntyrella perusrakenteet seuraavat siitä, mikä on ihmiselle hyvää. Rawls legitimoii yhteiskuntakäsityksensä tietämättömyyden verhon takana tehdyllä auktorisoidulla päätöksellä, MacIntyre historiallisesti välittyneellä *tiedolla ihmisloukenteesta*.

Tapa, jolla MacIntyre perustelee poliittisen argumenttinsa, antaa huomattavasti suuremmat mahdollisuudet puuttua yhteiskunnallisiin käytäntöihin kuin esimerkiksi Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria. Luostarin tai akatemian säännöt ovat tiukemmat kuin markkinapaikan, niissä on huomattavasti enemmän sellaisia perusteita, joilla yksittäisen ihmisen elämään voidaan puuttua. Rawlsin ”hyvin järjestetty yhteiskuntakaan” ei pysty toimimaan ilman sääntöjä ja normeja, mutta niiden määrätymisen tapa on täysin erilainen kuin MacIntyrella. Saattaa olla niin, että MacIntyren kuvaamassa ”luostarimallissa” hyveet leimaavat elämäntätöntöjä huomattavasti selvemmin kuin modernin individualismin oloissa. MacIntyren mallin ongelmat alkavatkin näkyä ehkä vasta siinä vaiheessa, kun joku kieltäytyy järjestelmällisesti uskomaan *samaan* inhimillisen hyvän määritelmään kuin muut.

Viitteet

1. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue (AV)*, 2nd. ed., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1984 (1. ed. 1981), 61. ”There ought not to be two histories, one of political and moral action and one of political and moral theorizing, because there were not two pasts, one populated by actions, the other only by theories. Every action is the bearer and expression of more or less theory-laden beliefs and concepts; every piece of theorizing and every expression of belief is a political and moral action.”
2. *AV*, 242.
3. *AV*, 263. ”What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and the moral life can be sustained through the dark ages which are already upon us. And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope. This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time.”
4. *AV*, 254-255. ”[T]he tradition of the virtues [...] also involves a rejection of the modern political order. [...] Modern systematic politics, whether liberal, conservative, radical or socialist, simply has to be rejected from a standpoint that owes genuine allegiance to the tradition of the virtues; for modern politics itself expresses in its institutional forms a systematic rejection of that tradition.”
5. *AV*, 19, ”... and this is what emotivism denies”.
6. Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press 1991.
7. Taylor 1991, 23. ”What we need is a work of retrieval, through which this ideal can help us restore our practice. To go along with this, you have to believe three things, all controversial: (1) that

authenticity is a valid ideal; (2) that you can argue in reason about ideals and about the conformity of practices to these ideals; and (3) that these arguments can make a difference.”

8. *AV*, 22.
9. Käytäntö on mikä tahansa vakiintunut ja monimuotoinen sosiaalisten toimintojen joukko, jolla on sille itselleen ominaisia hyvyiden standardeja ja joihin pyrkiminen muodostaa itsessään osan hyvää elämää. “Jalkapallon heittäminen ei ole käytäntö, mutta jalkapallo- pela on; tiilien latominen ei ole käytäntö, mutta arkkitehtuuri on; nauriiden istuttaminen ei ole käytäntö, mutta maanviljelys on”*. AV*, 187.
10. *AV*, 188.
11. *AV*, 191-192, jossa esitetään myös tarkemmat perustelut juuri näiden kolmen hyveen valitsemiseksi.
12. *AV*, 194. “To enter into a practice is to enter into a relationship not only with its contemporary practitioners, but also with those who have preceded us in the practice, particularly those whose achievements extended the reach of the practice to its present point. It is thus the achievement, and *a fortiori* the authority, of a tradition which I then confront and from which I have to learn. And for this learning and the relationship to the past which it embodies the virtues of justice, courage and truthfulness are prerequisite in precisely the same way and precisely the same reasons as they are in sustaining present relationships within practices.”
13. *AV*, 205.
14. *AV*, 221.
15. *AV*, 149. “what constitutes the good for man is a complete human life lived at its best, and the exercise of the virtues is a necessary and central part of such a life”
16. *AV*, 216.
17. *Ibid.*
18. *AV*, 162. (ens. kursiivi lisätty), “from an Aristotelian standpoint, reason cannot be the servant of the passions. For the education of the passions into conformity with pursuit of what theoretical reasoning identifies as the *telos* and practical reasoning as the right action to do in each particular time and place is what ethics is about.”
19. *AV*, 253, “civil war carried on by other means”.
20. Carl Schmittin mukaan moderni valtio oli ensimmäinen moderni kone, “*machina machinarum*”, joka oli esikuva ja ennakkoehto koko tekniselle ja koneistetulle aikakaudellemme. Ks. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln: Hohenheim 1982 (1938), 62-64.
21. *AV*, 79-.
22. *AV*, 148.
23. Esim. *AV*, 246-247.
24. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press 1972, 426.
25. Mt. 526.
26. Tästä myös Sibyl A. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel and Communitarianism”, *Political Theory*, Nov. 1991, 539-571.

Kirjallisuus

- Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1984, 2nd. edition (1st. ed. 1981).
- John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1972. (Suom. *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentanut Terho Pursiainen. WSOY, Helsinki 1988.)
- Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hohenheim, Köln 1982 (1. Ausgabe 1938).
- Sibyl A. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory*, Vol. 19 No 4, Nov. 1991, s. 539-571.
- Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London 1991. (Suom. *Autenttisuuden etiikka*. Suomentanut Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 1995.)

Mikko Lahtinen

FILOSOFI PESUKONEESSA Juha Sihvolan Aristoteles-tulkinnasta

Aristoteleen teosten tuoreiden ja tulossa olevien suomennosten myötä madaltuu kynns tutustua tämän länsimaisen tieteen perustanlaskijan ajatteluun. *Aristoteleen* käytännöllisen filosofian kannalta tärkeät teokset *Nikomakhoksen etiikka* ja *Politiikka* ovat jo ilmestyneet (Gaudeamus 1989 (osin jo 1981) ja 1991) ja *Retoriikka* on tulossa lähivuosina. Toivottavasti myös J.W. Calamniuksen ja Pentti Saarikosken *Poetiikan* suomennokset (1871 ja Otava 1967) saavat rinnalleen uuden, akateemisin kriiteerein toimitetun käännöksen.

Kuten niin monien filosofian klassikkojen kohdalla, myöskään Aristoteleen omaan tekstiin kylmiltään perehtyminen ei ole helppoa. *Politiikka* ja *Nikomakhoksen etiikka* ovat toki helpommin omaksuttavia teoksia — ainakin pintatasolla — kuin *Metafysiikka* (Gaudeamus 1990). Silti myös niiden lukeminen helpottuu, jos lukijalla on matkaoppaanaan luotettava johdantoteos Aristoteleen ajatteluun.

Juha Sihvolan *Hyvän elämän politiikka: näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan* (Tutkijaliitto, Helsinki 1994) on ensimmäinen suomen kielellä ilmestynyt kirja Aristoteleen käytännöllisestä filosofiasta. Seuraavassa arvioidaan Sihvolan Aristoteles-tulkintaa sekä siihen liittyviä yhteiskuntafilosofisia näkemyksiä.

Menneisyys ja nykyisyys

Aiemmin julkaistuista artikkeleista osin koostuva *Hyvän elämän politiikka* ei ole vain historiallinen johdatus Aristoteleen käytännölliseen filosofiaan, sillä Sihvola pyrkii kytkemään Aristoteleen käsittelemiä teemoja myös ‘ajankohtaisiin filosofisiin ja yhteiskunnallisiin keskusteluihin’ (s. 7, ks. myös s. 17).

Ensimmäinen luku on katsaus Aristoteleen elämänvaiheisiin ja hänen filosofiansa eri osa-alueisiin sekä johdatus hänen poliittisen ajattelunsa keskeisiin kysymyksiin. Toisessa luvussa keskitytään Aristoteleen etiikkaan ja poliittiseen filosofiaan sekä näistä käytyihin keskusteluihin.¹ Tämän jälkeen tarkastelujen painopiste siirtyy ajankohtaisiin keskusteluihin: “Kolmannessa ja neljännessä pääluvussa arvioidaan Aristoteleen poliittisen filosofian teemoja suhteessa modernin poliittisen keskustelun ydinkysymyksiin: edistysajatuksen, hyvinvointivaltiotieteorian sekä vapauden ja holhouksen problematiikkaan” (s. 18). Viidennessä luvussa polttopisteessä on Aristoteleen naiskuva, ja viimeisessä, kuudennessa luvussa Aristoteleen esittämät näkemykset emootioiden luonteesta ja arvosta.

Nykypäivään suuntautuvassa esityksessä muodostuu usein ongelmaksi se, että tarkasteltavana olevan klassikon filosofia irtoaa kontekstistaan. Menneiden aikojen filosofeja on arvosteltu jälkiviisaasti oman ajan käsittein, jolloin heidän ajatuksiaan on usein pidetty lapsellisina ja kehittymättöminä tai länsimaisen sivilisaation alkuituina; toisaalta menneistä ajatteloista on tehty kaikenlaisista ajallisista ja paikallisista rajoitteista vapaita ‘suuria ajattelijointa’, jotka tarjoavat ratkaisuja ihmistä ja luontoa

koskeviin ‘ikuisiin kysymyksiin’. Varsinkin jälkimmäisessä tapauksessa filosofin ajatusten historiallista kontekstia koskevia kysymyksiä on pidetty hänen ‘varsinaisen filosofiansa’ kannalta epäolennaisina tai asiaan kuulumattomina.

Filosofian historiassa on elänyt erityisen vahvana myös se mustavalkoinen myytti, jossa Aristoteles (ja Platon) edustavat ikuista ja kestävästä *sofiaa*, kun taas heidän “vastustajansa” — mm. sofistit — ovat poliittisia juonittelijoita ja näennäisviisauden kauppiaita. Tämän asetelman myötä Platonin ja Aristoteleen ‘filosofia’ puhdistuu ‘poliittisesta’, kun taas heidän vastustajiensa ajatukset ja toimet nähdään ‘pelkkänä politiikkana’, machiavelliläisenä valtapelinä.

Historiallinen ja rationaalinen rekonstruktio

Miten *Hyvän elämän politiikka* onnistuu kiertämään mainitunlaiset karikat?

Sihvola hallitsee *corpus aristotelicum*in ja Aristotelesta edeltäneen antiikin filosofian. Sihvola tuntee myös Aristoteleen aatteelliset ja yhteiskunnalliset kontekstit, mistä kertoo myös yhdessä Holger Thesleffin kanssa kirjoitettu *Antiikin filosofia ja aate-maailma* (WSOY 1994).

Sihvola erittelee perusteellisesti jälkipolville paljon päänvaivaa aiheuttaneita Aristoteleen käsityksiä etiikan ja politiikan luonteesta ja suhteesta tieteisiin (s. 68-). Poliittinen ajattelu (*politike*) eroaa luonteeltaan teoreettisesta ajattelusta (*theoretike*), jonka kohteena on inhimillisestä toiminnasta (*praksis*) ja tuottamisesta (*poiesis*) riippumattomat todellisuuden muuttumattomat piirteet. Käytännöllisen (*praktike*) ja tuotannollisen (*poietike*) ajattelun, joihin poliittinen ajattelu lukeutuu, päämääränä ei ole tietäminen sen itsensä vuoksi, vaan pyrkimyksenä on tulla hyväksi toimijaksi ja tekijäksi. Poliitiikan suhde inhimilliseen elämään ja toimintaan — joita Sihvola myös nimittää välistä hieman harhauttavasti ‘politiikaksi’ — antaa sille *käytännöllisen* luonteen. Tästä seuraa, että Aristoteles ei tarkoita politiikalla yksinomaan ja johdonmukaisesti teoreettista tietämistä, politiikan tiedettä, vaan myös käytännöllisen toiminnan *yhteydessä* toteutuvaa käytännöllistä järkevyyttä (*fronesis*): “Aristoteles ei tee selkeää eroa moraalisen toimijan ja etiikkaa ja politiikkaa *tutkivan filosofin* välille” (s. 71, kurs. ML).

Sihvolan mukaan Aristoteleen koko tuotannossa ilmaisu politiikan tiede (*he politike episteme*) esiintyy vain kerran (*Ret.* I.4.1359b17) ja muutamassa kohtaa hän luokittelee politiikan tieteiden (*epistemai*) joukkoon. Tavallisesti Aristoteles käyttää politiikan tutkimuksesta tai poliittisesta filosofiasta pelkkää substantivoituja adjektiivia *he politike*, ilman mitään pääsanaa (s. 71) tai jos pääsanana esiintyykin se on jokin muu kuin *episteme*. Tässä yhteydessä Sihvola kritisoi *Nikomakhoksen etiikan* suomen-noksessa tehtyä yksioikoista ratkaisua:

“Simo Knuuttilan *Nikomakhoksen etiikan* suomen-noksen yksi ongelma on se, että *he politike* on lähes aina käännetty ‘politiikan tieteenksi’ silloinkin kun kreikkalaisessa tekstissä ei esiinny mitään pääsanaa. Ratkaisu heijastanee Knuuttilan omaa näkemystä, jonka mukaan *Nikomakhoksen etiikan* kokonaisrakenne voidaan helposti ymmärtää *Toisessa analytiikassa* esitetyn syllogistisen tieteenteorian mukaiseksi. Ks. Knuutila (1989) 211.” (S. 105, viite 6)

Olisi ollut mielenkiintoista kuulla enemmänkin Sihvolan perusteluja sille, miksi tuoret suomen-nokset eivät tyydytä häntä vaan hän on tehnyt niihin “huomattavia muutoksia” (s. 18), semminkin kun hän on itse osallistunut niiden toimittamiseen (tosin hän ei kuulu toimituskuntaan).

Sihvolan oma argumentaatio poliittisen ja eettisen tiedon luon-

teesta perustuu Aristoteleen teosten sekä tulkintakirjallisuuden laaja-alaiseen erittelyyn. Etiikka ja politiikka eivät täytä *Toisessa analytiikassa* esitettyä todistettavuuden vaatetta, jonka mukaan tieteen tulee perustua varmoihin premissihin (‘deduktiivisuus’). Vaade ei toteudu, sillä etiikassa ja politiikassa tarkastelun kohteena on *kontingenteja* piirteitä sisältävä inhimillinen elämä:

“Inhimilliseen ja varsinkin yhteisölliseen toimintaan liittyvä väistämättä kontingenteja ja ennakoimattomia piirteitä. Tiettyllä toiminnalla on aina ei-tahdottuja seurauksia mm. siitä syystä, että on inhimillisesti katsoen mahdotonta ottaa huomioon kaikkia asiaan vaikuttavia tekijöitä, kun harkitaan tulevaisuutta koskevia kontingenteja asioita, ja ehkä myös siitä syystä, että jotkut seikat tapahtuvat kokonaan vailla syytä ja siksi epävarmuustekijöiden eliminointi on periaatteellisesti mahdotonta.” (S. 76; vrt. *Met.* VI.3.1027a29-b14; XI.1065a-21; *De int.* 9.18.a28-19b4)

Jos eettinen ja poliittinen tieto on epävarmaa, niin seuraako tästä, että etiikassa ja politiikassa on kyse vain mielipiteiden esittämisestä? Perustuvatko moraalista hyvää ja oikeudenmukaisuutta koskevat periaatteet pelkästään sopimuksiin ja vallitseviin tapoihin? Sihvolan vastaus näihin kysymyksiin on monipolvisuudessaan kielteinen: Etiikka ja politiikka eivät koske vain mielipiteitä vaan ne voivat luoda *tiettyyn rajaan saakka* päteviä yleistyksiä, joita on kuitenkin muovattava ja tarkistettava kussakin tapauksessa käytännöllisen järjen (*fronesis*) avulla. Rajallisen todistamisen metodi on dialektiikka. Sihvolan tulkinnan mukaan myös dialektisella metodilla on todistusvoimaa:

“Vaikka dialektiikan ja todistuvien, teoreettisten tieteiden suhteesta on käyty Aristoteles-tutkijoiden keskuudessa runsaasti kiistoja, niin konsensukseksi on vakiintunut, että Aristoteles ei käsittänyt dialektiikkaa millään tavalla ristiriitaiseksi todistavan tieteen idealin kanssa. Aristoteles näki dialektiikalla olevan tärkeän tehtävän myös totuuden tavoittamisessa, vaikka ainakin osa dialektisten todistusten premissistä onkin tosia vain useimmissa tapauksissa.” (S. 90; aihetta on käsitelty laajasti Marja-Liisa Kakkuri-Knuutila väitöskirjassaan *Dialectic & Inquiry in Aristotle*, Helsinki School of Economics 1993.)

Vaikka etiikan metodi onkin dialektinen, niin dialektisuus ei ole este vallitsevat uskomukset ja niiden luokittelun ylittävälle ‘kriittiselle’, ‘universaalille’ ja ‘objektivistiselle’ etiikan metodille. Sihvola kiteyttää kantansa Martha Nussbaumiin viitaten:

“Vaikka Aristotelella ei ole etiikassa käytössä ekternalistista, tieteellistyyppistä justifikaatioperustaa vaan se perustuu vallitsevien eettisten uskomusten dialektiseen analyysiin, hänen metodiaan voi kutsua kriittiseksi, universaaliksi ja objektivistiseksi, ei vain lokaalisten ja partikulaaristen eettisten maksimien konservatiiviseksi systematisoinniksi.” (S. 97)

Tämä kiteytys on paljon puhuva sekä *Hyvän elämän politiikan* Aristoteles-tulkinnan että Sihvolan omien aikalaisfilosofisten pohdintojen kannalta. Sihvola jatkaa:

“Se, mitä hän [Aristoteles] eettisissä ja poliittisissa tutkimuksissaan konkreettisesti tekee, osoittaa selvästi, että kyse ei ole vain paikallisen tradition kodifioinnista. Aristoteles esittää eksplisiittistä kritiikkiä sekä Ateenan että muiden valtioiden moraalitytöitä ja poliittista käytäntöä kohtaan pitäen lähitökohtanaan universaalisuuteen pyrkivää ihmisluonnon konseptiota.” (Ibid.)

Tämä käy Sihvolan mukaan ilmi mm. hyveiden kuvausten kohdalla, sillä Aristoteles puhuu myös sellaisista hyveistä, joille

‘vallitsevassa traditiossa’ ei ole edes nimeä (idib.). Samoin Sihvola toteaa johdannossa viitaten aikalaisfilosofiin keskusteluihin:

“Eettisen keskustelun lähtökohdaksi voidaan kylläkin asettaa hyveet ja niitä koskevat yleisesti hyväksytyt näkemykset, mutta päämääränä ei tarvitse pitää pelkästään paikallisen tradition kodifointia vaan sen täsmentämistä, mikä on ihmiselle *yleensä hyvää* tietyssä konkreettisessa tilanteessa.” (S. 14; kurs. ML)

Sihvola rakentaa tässä asetelman, jossa vastakkain asettuvat ‘paikallinen traditio’ ja Aristoteleen ‘universaalisuuteen pyrkivä ihmisluonnon konseptio’. Asetelmansa rakentamisessa Sihvola käyttää hyväkseen kahta lähestymistapaa, joita hän nimittää ‘historialliseksi’ ja ‘rationaaliseksi rekonstruktioksi’:

“Yhtäältä pyrin esittämään historiallisesti luotettavan johdatuksen Aristoteleen ajattelun pääpiirteisiin [...] Toisaalta en kaihda myöskään kiinnittämästä huomiota siihen, miten Aristoteleen argumentit liittyvät sellaisiin ajankohtaisiin filosofisiin ja yhteiskunnallisiin keskusteluteemoihin, joita olen edellä hahmottanut.” (S. 17)

Asetelma mahdollistaa sen, että Sihvola saattaa historiallisessa rekonstruktiossa ottaa huomioon Aristoteleen ihmisluontoa koskevien pohdintojen sellaiset ulottuvuudet, jotka Sihvolan tulkinnan mukaan liittyvät ‘paikallisen tradition kodifointiin’ ja ‘ajalle tyypillisiin ennakkoluuloihin’. Esimerkiksi luvussa *Edistys ja hyvän elämän mahdollisuus* Sihvola toteaa eräänä johtopäätöksensä eriteltyään tätä ennen pitkään Aristoteleen näkemyksiä hyvästä elämästä:

“On turha kiistää sitä, että Aristoteles oli näissä kysymyksissä kulttuurisidonnaisten ennakkoluulojen vanki ja että naisten ja orjien kohdalla hän pyrki myös kehittämään teoreettisia perusteluja ennakkoluuloilleen.” (S. 146)

Samoin Sihvola toteaa heti johdannossaan viitaten liberaaliin Aristoteles-kritiikkiin:

“Aristotelista poliittista teoriaa voi kritisoida elitismistä, vaikka siitä *siivottaisiinkin pois* historialliselle Aristoteleelle tyypilliset ennakkoluulot, joiden mukaan naiset, orjat ja ruumiillisen työn tekijät ovat kyvyttömiä täysipainoiseen kansalaisuuteen ja hyvään elämään.” (S. 16; kurs. ML)

Sihvolan ei siis tarvitse kiistää — toisin kuin vulgaareissa Aristoteles-apologioissa — että Aristoteleen ajatteluun sisältyy nykypäivän valossa vähemmän arvostettavia piirteitä, kuten naisten, lapsien ja orjien sulkeminen pois kansalaisuuden ja tätä kautta hyvän elämän politiikan piiristä. Toisaalta rationaalisen rekonstruktion avulla Sihvola suodattaa esille näistä ennakkoluuloista ja harruussuhteista puhdistetun ‘yleensä hyvään’ tähtäävän Aristoteleen ajattelun ja metodin, joita voidaan hyödyntää ‘ajankohtaisissa filosofisissa ja yhteiskunnallisissa keskusteluissa’. Esimerkiksi yllä mainittuun liberaalin esittämään kritiikkiin Sihvola esittää yhdeksi vastaukseksi, että “Aristoteleen poliittiseen teoriaan voidaan *sovittaa* myös liberaalit vapausarvot” (ibid; kurs. ML).

Historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion välisessä pelissä on mielenkiintoista myös se, että se tuottaa sivutuotteenaan uuden historiallisen rekonstruktion. Siinä *keskeisiksi ja olennaisiksi* Aristoteleen ajattelun tekijöiksi määrittyvät (rationaalissa rekonstruktiossa) universalistisiksi ja objektivistisiksi tulkitut tekijät, kun taas paikallisen tradition kodifointiin tai ennakkoluuloihin liittyvät Aristoteleen ajattelun ulottuvuudet *sekun-*

darisoituvat: ne ovat vain kontingenteja, ylitettävissä olevia tekijöitä. Vaikka esille siilaantunutta Aristoteles-tulkintaa ja sille rakentuvaa aristotelismia täytyisikin jatkossa — uuden kritiikin valossa — tarkistaa, niin rationaalisen rekonstruktion avulla on aina mahdollista pelastaa jotakin ‘universaalisuuteen tähtäävästä ihmisluonnon konseptiosta’. Rationaalissa rekonstruktiossa suunta on aina kontingentista universaaliin, historiallisesta ‘rationaaliseen’.

Filosofi ja valtionvarainministeri

Filosofisen argumentin *poliittinen* vaikutusvoima piilee juuri siinä, että se on *filosofinen* argumentti. Mitä *universaalisempaan* totuutena filosofista argumenttia pidetään sitä vähemmän se näyttää *partiaaliselta* poliittiselta kannanotolta poliittisten kannanottojen joukossa ja sitä korkeampi sen suostuttelevuuden aste on.

Sihvola kirjoittaa:

“Jos haluaisi luoda aristoteliselta pohjalta vähemmän autoritaarisen poliittisen teorian, ei tarvitse oikeastaan muuta kuin muokata ihmiskuvaa vähän valoisammaksi, so. lakata uskomasta, että suurin osa ihmisistä on heikkoluonteisia, vaan ajatella, että useimmilla on edellytykset elää omin avuin suurin piirtein sellaista elämää kuin pitävät hyvänä.” (S. 177-176)

Filosofi Sihvola on *eklektikko*, joka voi luoda liberalismiin ja aristotelismiin piirteitä yhdistelevän ‘poliittisen teorian’, jonka ihmiskuva on ‘vähän valoisampi’ kuin Aristoteleen ihmiskuva. Tämän oletuksen jälkeen Sihvola voikin jo todeta, että “useimmilla on mahdollisuudet elää omin avuin suurin piirtein sellaista elämää kuin pitävät hyvänä” — näinhän tämän uusaristotelikkojen keskuudessa varsin poikkeuksellisen, yhteisöllisistä sidoksista riippumattoman yksilön oletuksen varaan rakentuvan ihmiskuvan perusteella voi ‘uskoa’ ja ‘ajatella’.

Sihvolan ajatus ‘omin avuin’ elävästä yksilöstä eroaa myös esimerkiksi valtionvarainministerin näkemyksestä, jonka mukaan suurin osa ihmisistä pystyy kyllä elämään omin avuin, ilman että heidän elämäänsä tuetaan esimerkiksi hyvinvointivaltiollisin rakentein. Sihvolan ‘vähemmän autoritaarinen’ ihmiskuva on ‘poliittista teoriaa’, politiikkaa ajatteluna, kun taas valtiovarainministerin näkemykset ja toimenpiteet ovat poliittista käytäntöä, politiikkaa toimintana, ja siksi niin alttiita vastareaktioille. Sihvola välttää vastareaktiot, sillä hänen ‘vähän valoisampi ihmiskuvansa’ ja ‘uskonsa’ ihmisen ‘omiin avuihin’ kätkevät filosofisuudessaan ja teoreettisessa yleisyydessään yhteytensä poliittisiin kiistoihin ja kamppailuihin, joissa taas valtionvarainministerit ryvetyvät. Valtionvarainministeri joutuu liikaamaan kätensä käytännössä, kun taas Sihvola voi pestä filosofiaansa puhtaaksi käytännöstä. Hänen ei tarvitse suorittaa teorian froneettista soveltamista poliittisiin käytäntöihin, sen tekee valtionvarainministeri hänen puolestaan. Sihvolan ei tarvitse esimerkiksi kertoa, mitä omin avuin eläminen merkitsisi vaikkapa lasten, vanhusten, työttömien, työkyvyttömiä, vammaisten tai sairaiden kohdalla. On perin turvallista viitata Aristoteleeseen, kun puhuu omin avuin elämisestä, kuin perustella ihmiskuvansa esimerkiksi hallitusohjelmaan vedoten. Sitä paitsi, jos myös valtionvarainministeri on riittävän nokkela, niin hän ottaa vaarin filosofin kehittämistä argumenteista, ehkä jopa hoksaa käyttää niitä säästöohjelmansa filosofis-teoreettisena auktoriteettiperustana.

Sihvolan usko ‘useimpiin’ näyttää toki hyvältä ja kannatettavalta, kun sitä verrataan Aristoteleen ennakkoluuloisiin näkemyksiin, kuten esimerkiksi hänen vähemmän valoisaan naiskuvansa tai käsityksiinsä orjista ‘puhuvina työkaluina’. Kysymys ei ole kuitenkaan vain historiallisen Aristoteleen kritiikistä arvioimisesta vaan myös nykyhetkessä vaikuttavasta argumentista.

Kun Sihvola arvioi kriittiseen sävyyn Aristoteleen ihmiskäsitykseen sisältyviä ennakkoluuloja, niin hän samalla hakee oikeutusta uskollen ‘useimpien’ kykyyn elää omin avuin. Sihvola pukee väittämänsä rationaaliseksi ja vapaamieliseksi filosofiseksi argumentiksi, kun taas valtionvarainministerin näkemysten konkreettiset seuraukset paljastuvat kaduilla hortoilevien ns. avohoidettavien, kerjäävien työttömien, velkavankeudessa viruvien lapsiperheiden tai lastensa hellää hoitoa nauttivien demen-toituneiden vanhusten myötä.

Antonio Gramsci on kiinnittänyt huomiota siihen, että usein kirjoittajan poliittiset tekstit paljastavat enemmän hänen “todellisesta” filosofias-taan kuin hänen varsinaiset filosofiset tekstinsä.² Tämä pätee myös Sihvolaan, jonka filosofian konkreettiset johtopäätökset kirkastuvat hänen *Suomen kuvalehteen* (9/95) kirjoittamassaan kannanotossa. Hän muun muassa arvostelee kahden asunnon loukkuun jääneitä ihmisiä. Sihvolan mukaan kyse oli joko tyhmydestä tai ahneudesta asuntomarkkinoilla: “Toisin sanoen he olivat täysin vapaaehtoisesti valmiita tavoittelemaan voittoa samoilla markkinoilla, jotka sitten lykkäsivät heidän kouraansa Mustan Pekan”. Näille ‘uusavuttomille’, kuten Sihvola heitä nimittää, ei hänen mielestään pidä hakea “armoa tai oikeutta”. Sen sijaan heihin on suhtauduttava “täysijärkisiä ja vastuullisia aikuisia”, joiden tulee vastata teostaan ja joille pitäisi opettaa “vas-tuullista taloudenpitoa”.

Sihvolan kirjoituksessa kiinnittää huomiota moralistinen vetoaminen yksilön vastuuseen, kun taas yhteiskunnan ja markkina-talouden rakenteellisten tekijöiden erittelyä kirjoituksessa ei ole lainkaan. Sihvola jättää rauhaan mm. markkinavoimat ja suomalaisen yhteiskunnan talous- ja asuntopoliittiset ratkaisut, mutta käy sitäkin ankarammin “yhteiskunnan hyysättävien avuttomien” kimppuun. Hänen mielestään ongelma johtuu vain ja ainoastaan avuttomista yksilöistä: “avuttomien tahojen ongelma onkin vaikea pala liberaalille yhteiskuntateorialle” ja “liberaalista sosiaalista omaatuntoa ei kuitenkaan erityisesti motivoi se seikka, että yhteiskunnan hyysättävien avuttomien joukkoon ilmoittautuu nykyään paljon sellaisia, joilla ei ole mitään tekemistä todellisen huono-osaisuuden kanssa”. Sitaateissa pistää silmään myös se, että Sihvola kallistuu niissä voimakkaasti liberalismiin suuntaan, jonka eräs lähtökohta-oletus on juuri ajatus ihmisestä autonomisena subjektina. Hän etäännyttää itsensä siitä oppi-isänsä Aristoteleen keskeisestä ajatuksesta, jonka mukaan ihmistä tulee tarkastella yhteisöllisissä suhteissaan, eikä niistä irrotettuna (ihminen on *zoon politikon*, yhteisöllinen olento).

Sihvola jatkaa:

“On mielestäni korkea aika, että yhteiskunta alkaa kohdella heitä [suomalaisia] eettisesti täysi-ikäisinä ja vaatii, että he itsekin suhtautuvat itseensä sellaisina. Ehkä tärkeintä olisi se, että kasvatuksessa kiinnitettäisiin entistä suurempaa huomiota vastuullisen talouden pidon opettamiseen.”

Jos ihmiset ovat eettisesti täysi-ikäisiä, niin miksi he sitten käyttäytyivät tyhmästi ja keinottelivat? Johtuiko tämä vain siitä, että yhteiskunta ei sallinut heidän osoittaa eettistä täysi-ikäisyyttään tai opettanut vastuullista taloudenpitoa? Mitä Sihvola tarkoittaa ‘yhteiskunnalla’ ja ‘kasvatuksella’? Ilmeisesti 1980-luvun lopun ja 1990-luvun alkupuolen villi kasinotalous, rajoitteista vapautuneet asunto- ym. markkinat, tasavallan presidenttiä myöten hyväk-

sytty vahvan markan politiikka, yltiöpäinen taloudellinen keinot-telu jne. eivät ainakaan sisälly Sihvolan käsitykseen yhteis-kunnasta ja yhteiskunnallisista suhteista. Tällaiset tekijät eivät ilmeisesti ‘kasvattaneet’ yksilöitä tyhmyyteen ja vastuuttomuuteen. Markkinat ja markkinasuhteet ovatkin Sihvolan ajattelutavassa eräänlaista villiä ja ikuista luontoa, ei-yhteiskuntaa, kun taas hämäräperäisen ‘yhteiskunnan’ tehtäväksi rajautuu yksilöiden ‘kasvatus’ siten, että he osaisivat toimia näiden kyseen-alaistamattomien luonnonvälttämättömyyksien alaisuudessa. Näin Sihvola voi rajoittaa moraalisen vastuun vaateensa ‘yksilöihin’ ja jättää talouden ja markkinat rauhaan.

Unityö

Hyvän elämän politiikan pyrkimyksiä voi verrata Sigmund Freudin näkemyskseen unityöstä, joka muuntaa piilevän unen ilmiäsuiseksi samalla peittäen jäljet, jotka johtavat ilmiäsun taustalla piilevään ainekseen. Unityössä tapahtuvien siirtymien ja tiivistymien jälkeinen unen ilmiäsu muistuttaa vain hämärästi lähtökohtaansa.

Vastaavalla tavalla Sihvolan rekonstruktiot ovat filosofista unityötä, jonka tuloksena syntyy kontekstisidonnaiset yhteytensä ja rajoitteensa peittävä tai ylittävä yleistä ihmisluontoa koskeva filosofia — “hyvän elämän politiikka”.

Freudin ratkaisu unen mysteerin oli ilmiäsun taustalla olevat piiloiset tekijät jäljittävä tulkintatyö. Hyvän elämän politiikan mysteerin kohdalla ratkaisu saattaisi piillä suunnanvaihdoksessa, jonka jälkeen määrävänä pyrkimyksenä ei enää olisi maallisesta kuonasta puhdistettu poliittinen filosofia vaan tällaisen filosofian maalliset juuret esille nostava poliittinen analyysi.³

Viitteet

1. Aristoteleen säilynyttä tuotantoa ryhmiteltäessä nimikkeeseen *etiikka* sisällytetään *Nikomakhoksen etiikan*, *Eudemoksen etiikan* ja *Suuren moraaliopin* lisäksi yleensä myös *Politiikka* ja *Ateenan valtiomuoto*. Kun seuraavassa esiintyy ilmaus ‘etiikka’, niin siihen voidaan tällöin lukea mukaan yhdeksi ulottuvuudeksi Aristoteleen ‘politiikkaa’ koskevat näkemykset.
2. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1975, s. 1493.
3. Sihvolalle läheisessä anglo-amerikkaisessa Aristoteles-tutkimuksessa on kuljettu myös tähän suuntaan. Esimerkiksi Ellen Meiksins Wood ja Neal Wood purkivat jo liki 20 vuotta sitten ilmestyneessä tutkimuksessaan *Class Ideology & Ancient Political Theory* (Basil Blackwell, Oxford 1978) Aristoteleen (ja Platonin) ympärille vuosisatojen kuluessa kehkeytyneitä filosofisia myyttejä. He pyrkivät osoittamaan sekä näiden myyttien rakentajien ja ylläpitäjien että niiden kohteena olevien filosofian klassikoiden ajatusten ja näiden kontekstien välisiä yhteyksiä. Meiksins Wood ja Wood eivät siis yrittäneet puhdistaa Platonin ja Aristoteleen “varsinaista filosofiaa” kontekstuaalisista piirteistään. Sen sijaan he pyrkivät historiallistamaan klassikoiden “varsinaisten filosofioiden” universaalisina pidettyjä piirteitä. Vastaavanlainen esimerkki on Genevieve Lloydin tutkimus ‘miehisestä’ ja ‘naisisesta’ länsimaisen filosofian historiassa (*The Man of Reason: ‘Male’ & ‘Female’ in western Philosophy*, Routledge, London 1993, 2nd. ed.). Lloydin mukaan “the obstacles to female cultivation of Reason spring to a large extent from the fact that our ideals of Reason have historically incorporated an exclusion of feminine, and that femininity itself has been partly constituted through such process of exclusion” (s. xix). Lloydin tutkimus on merkittävä puheenvuoro, sillä siinä osoitetaan, että dualismi miehinen-naisinen on länsimaisen filosofian historian ymmärtämisen kannalta olennainen asia, vaikka sen rooli on ollut näkyvimmilläänkin sekundaarinen. Kyseisen dualismin ei ole nähty kosket-tavan filosofian klassikoiden ajattelun kovaa filosofista ydintä.

1. Mistä maailma koostuu?

Tämä kirjoitus esittää melko ohjelmallisesti ja ajatuskokeen luontoisena, että maailman ontologinen koostumus on varsin niukka suhteessa siihen, mitä asiasta on totuttu ajattelemaan. Etsimme kirjoituksessamme filosofista vastausta siihen, minkätyyppisiä asioita on olemassa tai mistä maailma ontologisesti muodostuu. Perusteeksi, jonka puolesta argumentoimme — ottamatta lopullista kantaa siihen — on seuraava:

(O) *Maailma koostuu pelkästään singulaarisista aineellisista olioista.*

Seuraavassa sekä luonnostellaan teesin O puolustusta yleisesti että esitetään yksityiskohtaisempia argumentteja sen puolesta.¹ On selvää, että hyvin yksityiskohtainen argumentaatio teesin O puolesta vaatii useita kymmeniä tai satoja sivuja. Koska tämän kirjoituksen luonne on enemmänkin ohjelmallinen puolustus kuin vaihtoehtojen argumentatiivinen tutkimus, käytettävien teorioiden (kuten Wilfrid Sellarsin totuus-teoria) heikkouksien esille-tuominen jätetään kriittisen keskustelun armoille.

Teesi O sisältää oletuksen nominalismin ja materialismin paikkansapitävyydestä. Toisin sanoen sen mukaan vain yksittäisiä, singulaarisia, olioita on todella olemassa, ja nämä oliot ovat aineellisia vastakohtana ei-aineellisille olioille, kuten jokin henkinen substanssi tai sielu Descartesin mielessä, aineeton persoona-jumala kristinuskon mielessä tai abstraktit entiteetit kuten propositiot, ominaisuudet jne. Tässä kirjoituksessa materialismi ymmärretään hyvin väljässä, aposteriorisessa merkityksessä. Ontologian kriteeriksi tullaan nimittäin asettamaan ns. *scientia mensura* -teesi ja kutsumaan tämän kriteerin täyttäviä olioita materiaalisiksi sanan väljässä mielessä (miten väljä käsite on kyseessä, ratkeaa vasta *a posteriori*). Joka tapauksessa — ennakkoiden tulevaa argumentaatiota — voi ei-aineellisia olioita luonnehtia jo tässä siten, että ne eivät i) osallistu aktuaalisesti eivätkä kontrafaktuaalisesti kausaaliin vuorovaikutuksiin, eivätkä ii) ole avaruus-ajallisia olioita. Kausaalisuuteen ja avaruus-ajallisuuteen vetoaminen antaa pääpiirteissään argumentin (kausalisesti vaikuttavan) jumalan ja sielun olemassaoloa vastaan (ainakin, jos oletetaan, että *scientia mensura* pitää paikkansa), mutta nominalismia vaaditaan abstraktien entiteettien olemassaolon kieltämiseen.²

Kirjoituksen rakenne on seuraava. Aluksi selvitetään *scientia mensura* -teesiä ja perustellaan sitä pääpiirteissään. *Scientia mensura* -teesin puolustus muodostaa ensimmäisen premissin teesille O. Toisen premissin muodostaa argumentaatio nominalismin puolesta, mutta sen joudumme tässä kirjoituksessa tilanpuutteen vuoksi kutakuinkin jättämään pois. Kokonaisargumenttina on siis kuitenkin, että *scientia mensura* ja nominalismi yhdessä tekevät järjestyksessä hyväksyä teesin O.

2. Scientia mensura -teesi ja maailman rationaalinen käsitettävyyttä

Tässä artikkelissa puolustettavan tieteellisen maailmankäsityksen

keskeisin sisältö voidaan ilmaista *scientia mensura* -teesin avulla, jonka aluksi muotoilemme yleisin termein seuraavasti:

(SM) *Maailman kuvaamisessa ovat olemassaolon kriteerejä maailmaa parhaiten selittävät tieteelliset teoriat.*

Teesin yleisenä filosofisena perusteluna on osaltaan se, että totuuden käsite on episteeminen siinä mielessä, että totuus — vaikkakin se onkin objektiivista — on välttämättä sidoksissa johonkin näkökulmaan ja taustatietoon. Tämä näkemys edustaa ns. sisäistä realismia vastakohtana ns. metafysiselle realismille, joka pitää totuutta radikaalisti ei-episteemisenä käsitteenä, esim. jonkinlaisena (fysikaalisesti eksplikoitavana) kielen ilmausten ja maailman välisenä korrespondenssina, joka takaa yhden ja vain yhden Toden Teorian olemassaolon.³ Sisäinen realismi relativoi totuuden laajaan käsitejärjestelmään. Tästä seuraa, että maailmaa voidaan kuvata periaatteessa yhtä hyvin useilla erilaisilla käsitejärjestelmillä ja niiden sisältämillä teorioilla.

Mutta eikö tällainen monimuotoisuus johda relativismiin, joka sallii jopa keskenään ristiriitaiset teoriat? Näin ei ole, sillä sisäisen realismin totuuden käsite tulee ymmärtää idealisaationa, joka määrittää tietyjen sääntöjen (ns. maailma-kieli, kieli-kieli- ja kieli- maailma-sääntöjen) avulla. Totuuden saavuttamisen välttämättömänä (mutta ei kuitenkaan riittävänä *a priori*) edellytyksenä yleisesti ottaen on tieteen metodisääntöjen

noudattaminen. (Tässä kohdassa siis sisäinen realismimme muuttuu tieteelliseksi realismiksi.) Vaikka on tietenkin loogisesti mahdollista keksiä tosi teoria tai tosia teorioita tässä ja nyt, näinhän ei juuri koskaan tosiasiallisesti käy. Ainakin tällä hetkellä voimme väittää, että yhtään lopullisesti ja täydellisesti paikkansapitävää teoriaa ei ole löydetty. Totuutta (siis tosia teorioita) ei ehkä koskaan tosiasiallisesti tulla saavuttamaan: *Homo sapiens sapiens* lajin (ja ehkä sen seuraajalajinkin) tiedonhankintakyvyt ovat puutteellisia ja osittain huonosti toimivia. Väitämme kuitenkin, että kuvaustotuus maailmasta on periaatteessa saavutettavissa yhä tarkemmilla ja paremmin selittävillä teorioilla. Väitteemme on täysin *riippumaton tieteen historiasta* — emme näin ollen esitä väitteitä tai ennusteita siitä mihin tiede tosiasiallisesti on menossa.

Väitämme siis, että ihmisten episteemisten ja kognitiivisten kykyjen rajoitukset eivät kuitenkaan vaikuta *scientia mensura* -teesiimme. SM-teesin taustana on yleisempi väite tieteellisestä menetelmästä parhaana tiedonhankintamenetelmänä maailman "kausaalisen rakenteen" selvittämiseksi. Emme kuitenkaan väitä, että tieteellinen menetelmä on valmis menetelmä: sen keskeinen ydin kuitenkin tunnetaan (ks. lukua 3.). Vaikka SM-teesi ei suoranaisesti sano mitään tutkijoista, väitämme sen kanssa sopuolosuhteissa, että vain "ideaaliset rationaaliset tutkijat" ja heidän parhaan kykynsä mukaan noudattama episteeminen menetelmä saattavat kyetä tuottamaan tosia kuvauksia maailmasta: Heidän noudattamansa menetelmä on se tieteellinen menetelmä, jonka tuottamista teorioista SM-teesi puhuu.

Scientia mensura perustuu osittain oletukseen maailman rationaalista kuvattavuudesta. Voimme muotoilla tämän yleisemmän ajatuksen seuraavasti:

ONKO MAAILMA PELKKÄÄ AINETTA?

Tieteen menetelmä olevaisen
mittana

Raimo Tuomela ja Ari Peuhu

(R) Maailma on rationaalisesti käsitteellistettävissä ja todennukaisesti kuvattavissa.

Tästä saamme *scientia mensuran* lisäämällä oletuksen tieteellisen menetelmän käytöstä. Voimme muotoilla asian myös näin:

(SM*) On olemassa käsitejärjestelmä k siten, että seuraava pätee: maailman oliot ovat käsitteellistettävissä ja oikein s -kuvattavissa k :n avulla, missä s -kuvattavuus tarkoittaa kuvattavuutta tieteellisen menetelmän avulla.

Teesissä SM* on käsitejärjestelmän käsite kuitenkin ymmärrettävä niin yleisesti, että k voi olla myös keskenään heterogeenisten — joskaan ei keskenään ristiriitaisten — käsitejärjestelmien yhdistelmä. SM*-teesin tyydyttäviä käsitejärjestelmiä voi olla useita.

Absoluuttinen teesi SM* — jota tosin pidämme puolustettavissa olevana — voidaan lieventää ehdolliseksi seuraavasti:

(SM**) Sikäli kuin maailma ei ole järjelle tavoittamattomissa (“ineffable”), niin SM*.

Teesit SM* ja SM** sallivat, että maailma voidaan käsitteellistää ja kuvata useilla eri tavoilla. Tällaisesta periaatteellisesta avoimudesta ei seuraa kuitenkaan mitään ristiriitaa totuuden suhteen. (Jos emme voi puhua aina käsitteellisestä vertailtavuudesta ja siihen perustuvasta kielellisluontoisesta ristiriidasta, niin voimme kuitenkin puhua ristiriidasta ja ristiriidattomuudesta toiminnan ja tarpeentyydytyksen suhteen.) Eri käsitejärjestelmiin pohjautuva tutkimus voi siis saavuttaa totuuden periaatteessa. Voisi sanoa, että totuus on versiorelatiivinen, mutta niinsanoaksemme idealistisesti absoluuttinen asia (vertaa sisäisen realismin teesiin A1 alla).

Esitetty näkemys vaatii lisäargumentaatiota. Eri käsitejärjestelmien mahdollisuuden salliminen perustuu ns. annettuuden (tai “annetun”) myytin kieltämiseen, tai ainakin sen hyväksymättä jättämiseen. Annettuuden myytti sisältää kolme eri versiota. Ontologinen versio väittää, että on olemassa ontologisesti kategoriaalisesti “valmis” maailma, toisin sanoen maailma on *a priori* valmiiksi jaoteltu olioiksi (esim. objektilajeiksi, tila- ja tapahtumatyypeiksi, kausaaliksi rakenteiksi tms.), niiden ominaisuuksiksi ja relaatioiksi sekä lakeihin, joita nuo oliot “noudattavat”. Näin maailma olisi yksiselitteisesti ontologisesti määräytynyt esim. tietynlaisiksi objektilajeiksi, tila- ja tapahtumatyypeiksi, kausaaliksi rakenteiksi tai muuksi vastaavaksi (riippuen myytin hyväksyvän tutkijan tai tutkijayhteisön spesifeistä ontologisista näkemyksistä). Voimme yksinkertaisesti käyttää sanontaa, että myytin ontologisen version mukaan maailman kausaalinen rakenne on annettu tai että maailmalla on yksiselitteinen (pohjimmiltaan kausaalisesti määräytynyt) rakenne. Episteemisen annettuuden myytin version mukaan ihminen voi olla ei-käsitteellisessä, mutta silti kognitiivisessa vuorovaikutuksessa maailman kanssa. Ei-käsitteellisellä kognitiivisella vuorovaikutuksella tarkoitetaan sitä, että maailma kausaalisesti tuottaa tiedollisia tiloja ilman, että tiedostavan subjektin käsitteet vaikuttavat tilojen syntyyn. (Yksinkertainen analogia saadaan ajattelemalla sinetin kulaan vahaan tuottamaa kuviota — se on syntynyt yksioikoisesti kasaation kautta).

Kielellinen versio annettuuden myytistä on väite, että on *a priori* olemassa primaari kieli, jota ei voi korvata millään muulla kielellä (tai käsitejärjestelmällä). Tämä korvaamattomuus perustuu siihen, maailman ja kielen semanttiset suhteet ovat sekä kausaalisia että jollain tavalla välttämättömiä käsite-empirismin tapaan: kielen empiiristen termien semanttiset ominaisuudet muodostuvat ilman subjektin aktiivista käsitteellistä panosta. Esimerkiksi pallojen havainnoista abstrahoituu subjektin mielessä niiden “pallomaisuus”, joka luo semanttisen yhteyden subjektin ja pallojen välille. Annettuuden myytin kielellisen version mukaan on olemassa luonnon määräämä oikea kieli tai esitys maailmasta,

eräänlainen peili, johon maailma oikein heijastuu. Itse asiassa tämän analogian voidaan ajatella sisältävän kaikki kolme annettuuden myytin versiota: annettu, rakenteeltaan yksiselitteinen maailma tuottaa tai voi tuottaa käsitevapaasti oikean kuvan (kielellisen tai muun representaation) maailmasta. Tämän analogian mukaan sekä maailma että sitä kuvaava peili ovat ikään kuin annettuja *a priori*, ja tutkijan ainoa tehtävä on vain saada selville tämän järjestelmän yksityiskohdat.

Teesin SM ja (kausaalisen) sisäisen realismin yhteensovittaminen vaatii annettuuden myytin kaikkien versioiden hylkäämistä *tai* ainakin niiden hyväksymättä jättämistä. Tarkoituksiimme riittää esimerkiksi ontologisen version kohdalla, että maailmalla ei oleteta olevan yksiselitteistä rakennetta. Näin siis myytin hylkääminen sallii sen, että maailmalla on yksiselitteinen rakenne tai että maailmalla ei sitä ole. Vastaavasti voidaan kommentoida myytin muiden versioiden hylkäämistä. Kausaalista sisäistä realismia voidaan luonnehtia seuraavasti:

(A1) On olemassa reaalisia yksilöolioita (objekteja, tapahtumia, prosesseja jne.), jotka ovat mielestä riippumattomia (käsitteellisesti ja loogisesti).

(A2) Nämä yksilöoliot vaikuttavat (tai ne voivat vaikuttaa) toisiinsa ja siten myös ihmisiin tavoilla, jotka mahdollistavat mm. oppimisen ja tietoisuuden maailmasta.

(A3) SM

(A4) Annettuuden myytin ontologinen, episteeminen ja kielellinen versio on kukin hylättävä, tai ainakin jätettävä hyväksymättä.

Teesit A1, A2 ja A3 eivät sano mitään annettuuden myytin statuksesta, joten vasta argumentointi teesin A4 puolesta voi toimia tukena väitteelle, että maailmaa voidaan kuvata ja selittää useilla yhtä hyvillä käsitejärjestelmillä. Yksityiskohtaista argumentaatiota annettuuden myyttiä vastaan ei tässä kuitenkaan voida esittää.⁴ Mikäli niissä esitetty kritiikki pitää paikkansa, ei ole perusteltua uskoa Yhteen Toteen Teoriaan (ja maailman *a priori* kategoriaaliseen rakenteeseen), sillä maailman ja tiedollisiin tiloihin kykenevien subjektien — erityisesti tieteen tekijöiden — väliset suhteet ovat episteemisesti ja käsitteellisesti kontingenteja ja siten “heikkoja” siinä mielessä, ettei niistä seuraa vain yhtä ainoaa pätevää käsitejärjestelmää.

Teesi A1 on perustava, subjektiivisen idealismin kieltävä realismi-teesi. Se ei ota tiukkaa kantaa olemassaolevien olioiden tarkemman luonteen suhteen. Sen käyttämä oliion käsite onkin tässä suhteessa epämääräinen — ja myös siinä suhteessa, että olioita määrittävä kausaalisuuden käsite on epämääräinen (ks. kuitenkin luku 7). Vasta jonkin käsitejärjestelmän avulla luonnehdittu ja käsitejärjestelmän konstitutiiviset periaatteet tyydyttävä oliotyyppin käsite on tai voi olla selkeä. Teesin A1 oliot voidaan periaatteessa ostensioida: asiaa hieman yksinkertaistaen voimme sanoa, että esimerkiksi ilmaisen “tuo olio” pragmaattisesti adekvaatti käyttö voi “kiinnittää” jonkun tähden taivaalta, vaikka vasta “tuo olio tähdeksi käsitteellistettynä” määrittää sen käsitteellisesti tyydyttävällä tavalla.

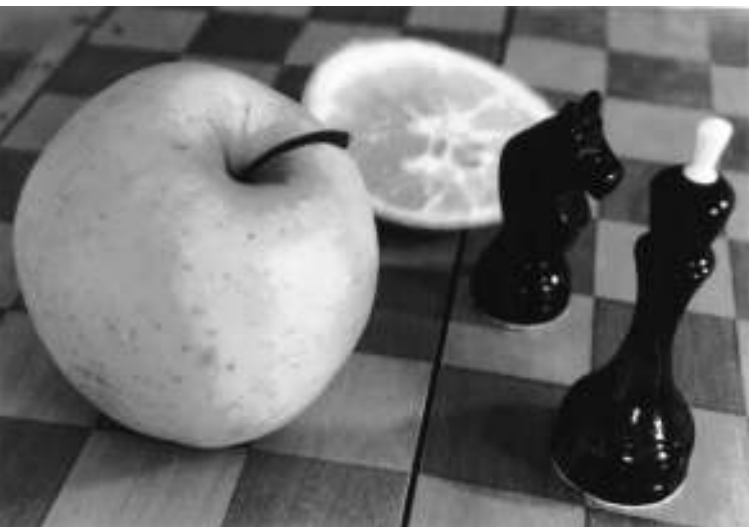
Tiivistäen voidaan siten väittää teesin SM* tapaan, että maailma on käsitteellistettävissä ja korrektilisti kuvattavissa jonkin käsitejärjestelmän (tai käsitejärjestelmien kombinaatioiden) avulla siten, että kuvaus perustuu tieteelliseen menetelmään. Argumentti sen puolesta, että maailma on periaatteessa oikein kuvattavissa, perustuu puolestaan maailman ja tutkijoiden kausaalisiin vuorovaikutuksiin ja niiden tuottamiin representaatioihin. Yksi tapa ymmärtää tämä on luvussa neljä esitettävä Sellars-tyyppinen totuuden kuvateoria. Tämä teoria ei rajoitu ihmisten representationaaliisiin kykyihin, vaan on hypoteesi siitä, miten yleensä on mahdollista representoida maailmaa.⁵

Kun kirjoituksemme perusteeksi *O* on ontologisen materialismin versio on syytä sanoa jotain mentaalista tiloista, vaikka emme

tässä kirjoituksessa varsinaisesti käsittelee tätä problematiikkaa. Maailman rationaaliseen käsiteltävyyteen nimittäin liittyy myös kannattamamme teesi

(O*) Joillakin maailman olioilla on intentionaalisia ja muita psyykkisiä tiloja.

(O*) sopii yhteen teesin (O) kanssa. Tämä edellyttää, että intentionaaliset (ja muut psyykkiset) tilat ja ominaisuudet ymmärretään materialistisesti esimerkiksi ns. supervenienssi-suhteen



kautta: a) jos kaksi tilannetta (tai “mahdollista maailmaa”) eroaa intentionaalisten piirteiden suhteen toisistaan, niin ne myös eroavat materiaalisesti toisistaan ja b) kahden materiaalisesti ekvivalentin maailman on oltava myös intentionaalisesti ekvivalentteja (ks. myös viite 21). Intentionaalisten tilojen tarkempi kuvaus perustuu luonnollisesti parhaiten selittäviin psykologisiin ja kognitiotieteellisiin teorioihin. Näin ollen emme ilman muuta sitoudu ns. arkipsykologian postulaattien realisuuteen, mikäli tieteellisen psykologian parhaiten selittävät teoriat eivät niitä postuloi. Intentionaaliset tilat eivät tyhjennä psyykkisiä tiloja. Joihinkin näistä muista psyykkisistä tiloista liittyy ns. kvaalia-ongelma: esimerkiksi hammassäryn tai ruusun tuoksun psyykkisiä kvaliteetteja on pidetty redusoitumattomina psyykkisinä ominaisuuksina, jotka osoittavat materialismin vääräksi. Tässä joudumme sivuuttamaan ongelman esittämällä, että kvaalia-ongelmaa voidaan käsitellä episteemisenä ongelmana.⁶

Ylläoleva esitys on vain tiivistys yleisestä argumentaatiosta, jolla puolustetaan sitä, että tieteelliset teoriat ovat parhaita totuuden ja ontologian eksplikaatteja. Siksi on paikallaan esittää yksityiskohtaisempi puolustus. Ensiksi tarkastellaan tieteellisen menetelmän niitä piirteitä, jotka perustavat sen parhaimmuuden episteemisenä menetelmänä. Toiseksi eksplikoidaan totuuden ja selitysvoinan keskinäisiä suhteita sekä sitä, miten pyrkimys yhä parempiin ja totuudenkaltaisempiin teorioihin vaikuttaa tieteellisen menetelmän progressiivisuuteen. Tämän kaksivaiheisen tarkastelun tavoitteena on tehdä *scientia mensura* -teesistä rationaalisesti hyväksyttävien ontologinen kriteeri.

3. Tieteellinen menetelmä

Yllättävän usein tieteeseen (ja tieteelliseen realismiin) liittyvässä filosofisessa kirjallisuudessa sivuutetaan kokonaan tai jätetään impliittiseksi ne perustelut ja piirteet, jotka tekevät tieteellisestä menetelmästä (tai menetelmästä) parhaan tiedonhankintamenetelmän. Päinvastainen asetelma on sen sijaan yleisempi:

kirjoittaja pyrkii osoittamaan, ettei se ja se piirre ole välttämätön osa tieteellistä menetelmää tai että sen ja sen piirteen rikkominen on johtanut pätevään tietoon; esimerkkinä tällaisesta lähestymistavasta voidaan mainita Paul Feyerabend ja Larry Laudan. Menetelmän kriittisyys tulee kyllä yleensä mainituksi, mutta se yksin ei riitä erottamaan tiedettä pseudo- ja epätieteestä, koska jälkimmäisissä voi hyvinkin esiintyä kriittisiä aineksia kyseisten alojen uskomuksia ja opinkappaleita vastaan ilman, että tiedettä käytettäisiin hyväksi. Seuraavassa tuodaan esille muutamia tieteellisen menetelmän ominaispiirteitä, jotka yhdessä tekevät tieteestä todenperäisimmän faktuaalisen tiedon tyssijan.⁷

Keskeisin tieteellistä menetelmää luonnehtiva piirre on sen *itsekorjaavuus*. Itsekorjaavuus tarkoittaa sekä tulosten että metodien ja yleisempien metodologioiden itsekorjaavuutta. Nämä kaikki ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa, sillä tulokset muuttuvat metodien ja metodologioiden muuttumisen myötä tarkemmiksi tai kokonaan toisiksi; uudet tulokset puolestaan voivat johtaa muutoksiin sekä yleisissä tieteenharjoituksen metodeissa että spesifeissä metodisissa tekniikoissa (vrt. differentiaalilaskennan ja epä-euklidisten geometrioiden synnyn relevanssi fysiikalle). Tieteellinen menetelmä ei ole mikään valmis asia, vaan sen yksityiskohdat voivat muuttua — juuri itsekorjaavuuden perusteella. Se, että tieteen menetelmä ei ole valmis ei ole argumentaatiomme kannalta ongelmallista — tiedämme siitä tarpeeksi ja paljon enemmän kuin muista tiedonhankintamenetelmistä.⁸

Kriittisyys on tekijä, joka pitää yllä itsekorjaavuutta. Tutkijat eivät ole koskaan täysin tyytyväisiä vallitseviin teorioihin, niiden selitysmalleihin ja faktoihin, vaan pyrkivät sekä parantamaan teorioiden selitys- ja ennustusvoimaa että kehittämään uusia parempia teorioita. Tämä prosessi puolestaan johtaa useimmiten uusiin tuloksiin ja jopa uusiin metodeihin.

Kolmas tekijä, joka sijoittuu kriittisen asenteen ja itsekorjaavuuden väliin, on hypoteesien ja teorioiden tiukka *testattavuus*. Testausta voidaan myös luonnehtia kriittiseksi toiminnaksi, joka toteuttaa itsekorjaavuutta. Testauksesta on kirjoitettu verrattain paljon ilman, että mihinkään kaikkia tyydyttävään kompromissiin olisi päädytty. Kuitenkin yksi testauksen yleispiirteistä on yleisesti hyväksytty: Duhem-Quine-teesi ja siihen liittyvä testauksen epäsuoruus. Testaus edellyttää aina aputeorioita ja -hypoteeseja (mm. käsitteiden operationalisointiin, koevälineisiin ja havaintojen keruuseen liittyviä apuoletuksia ja -aputeorioita), mistä seuraa, että testauksen ankaruus on kääntäen verrannollinen kyseisten apuoleustusten määrään kulloissakin testauksissa. Tällä tarkoitetaan sitä, että diskonfirmoiva tulos ei aina johda varsinaisesti testauksen kohteena olevan teorian hylkäämiseen, vaan muutoksia voidaan tehdä apuoleutuksissa. Näin ollen myös kriittisyyden kohteissa ja itsekorjaavuuden toteutumisessa on vaihtoehtoisia mahdollisuuksia — mutta yhtä kaikki, testaus on ainoa reitti itsekorjaavuuden toteutumiseen.

Tieteellisen menetelmän *objektiivisuus* ja *autonomisuus* ovat myös tärkeitä tekijöitä. Objektiivisuus tarkoittaa intersubjektiviisuutta eli perusoleutusten, teorioiden, metodologioiden jne. sekä teorioiden testauksen julkista luonnetta sekä avoimuutta kritiikille. Lisäksi objektiivisuus sisältää oletuksen tutkimuskohteiden tutkijasta käsitteellisesti riippumattomista olioista. Autonomisuus on eräänlainen sulkeumavaatimus, sillä sen olennainen sisältö on, että tiede itse määrittää pätevän tiedon, testausmenetelmien, hyväksyttävien metodien jne. ominaispiirteet. Mikään ulkopuolinen ei-tieteellinen tai epätieteellinen instituutio ei kyseisiä pätevyysvaatimuksia aseta.

Nämä edellä mainitut tieteellisen menetelmän päätekijät riittävät takaamaan tieteen *progressiivisuuden*, ja progressiivisuus kiteyttää tieteen ja tieteellisen menetelmän paremmuuden eiteeseen (vrt. kadunmiehen “mutu-tiedonhankinta”) ja pseudo-tieteeseen nähden, sillä jälkimmäisiä luonnehtii tulosten ja metodien staattisuus, joka on seurausta mm. sellaisesta auktoriteetti-

tiuskosta, joka ehkäisee kaiken kriittisyyden, testattavuuden ja itsekorjaavuuden.

4. Sellarsilainen totuuden kuvateoria

Edellä esitetty riittänee pääpiirteissään osoittamaan tieteellisen tiedonhankintamenetelmän paremmuuden (= progressiivisuuden ja suuremman selitysvoinan) ei-tieteeseen ja pseudotieteeseen nähden. Mutta mitään edellä mainituista tieteellisen menetelmän erityispiirteistä ei sidottu eksplisiittisesti totuuden käsitteeseen. Kuitenkin on luontevaa väittää, että faktuaalisen tieteellisen tiedon paremmuus perustuu vahvasti kyseisen tiedon totuudenkaltaisuuteen. Seuraavalla totuuden ja selittävyyden yhteyksien tarkastelulla pyritään tarjoamaan lisätukea *scientia mensura*-teesille. Jatkossa esitettävä teoria totuudesta ja sen yhteydestä parhaaseen selitykseen perustuu toisaalta Wilfrid Sellarsin yleiseen totuusteoriaan ja erityisesti hänen totuuden kuvateoriaansa⁹ sekä toisaalta Raimo Tuomelan tutkimuksiin¹⁰ sellarsilaiseen totuuskäsityksestä ja parhaiden selitysten luonteesta.

Sellarsin teorian mukaan totuus on olennaisesti normatiivinen käsite. Lyhyesti ilmaistuna kielen *L* lause *p* on tosi jos ja vain jos *p* on semanttisesti väitettävissä kielessä *L*. Semanttinen väitettävyys on Sellarsin yleinen totuuden määritelmä (ja pätee siten myös esimerkiksi matemaattisille ja normatiivisille väitteille). Tähän yleiseen totuusnäkemykseen — totuuden käsitteen analyysin ja eksplikaation yleisessä muodossa ymmärrettyjen kielen “semanttisten” sääntöjen perusteella — voidaan kuitenkin kytkeä — mielestämme hyvin tuettu — *empiirinen hypoteesi* kuvaamisesta: Tiedonhankinnassaan ihmiset ja rationaaliset tiedonhankkijat yleisemminkin normaalisti (tai ainakin yleensä suotuisissa olosuhteissa) paikkansapitävästi esittävät tai heijastavat maailmaa, ts. tekevät enemmän tai vähemmän todenmukaisia kielellisiä ja ajatuksellisia kuvia (representaatioita) maailmasta. Tämän empiirisen hypoteesin idealisoitu (mutta keskustelumme kannalta ei yli-idealisoitu) versio on seuraava:

(*T*) Kielen *L* kuvauslause *p* on tosi semanttisen väitettävyyden mielessä tietyssä tilanteessa *S* (lyhyesti: sv-tosi) jos ja vain jos tilanteessa *S* *p* on kuvakorrekti kielessä *L*.

Tässä hypoteesissa *p* ymmärretään kuvakorrektiksi jos ja vain jos se on isomorfinen kielen *L* semanttisten sääntöjen mukaan naturalistisesti “luonnehdittu” objektin tai objektien konfiguraation kanssa. Luonnehdittu objekti on objekti, jolle on attribuoitu jokin attribuutti, ja objektien konfiguraatio on kyseisten objektien keskinäisten relaatioiden kokonaisuus. Teesin *T* esittämän ekvivalenssin vasen puoli on normatiivinen ja lause *p* käsitteellistä, ei-naturalistista tulkintaa edellyttävä, kun taas sen oikealla puolella esiintyy vain naturalistisia käsitteitä. Tässä yhteydessä siis lause *p* on myös ajateltava naturalistisesti: *S*:n ollessa singulaarinen tilanne, esimerkiksi tietty mustetahrajono tai äännähdyksiä tai mahdollisesti aivotapahtuma tai aivotapahtumaprosessi. *S* voidaan myös yleisemmin ajatella tilannetyypiksi, jolloin pääsemme käiksi kuvakorrektiin kielenkäytön invariansseihin (kvantifoimalla universaalisesti yli tilanne-esiintymien).

Kielen *L* lauseen *p* sv-totuuden normatiivisuus semanttisena väitettävyytenä seuraa kielen *L* lausetta *p* koskevista semanttisista säännöistä, jotka ovat normatiivisia ja funktionaalisia maailman ja kielen sekä kielen sisäisiä yhteyksiä koskevia.¹¹ Semanttisia sääntöjä on kolmea tyyppiä (kielelle *L*):

- (i) maailma-kieli-säännöt: kielenkäyttäjän on sallittua tuottaa (esimerkiksi) ilmaus “tuossa on punainen pallo”, kun hänen edessään normaaliolosuhteissa on punainen pallo;
- (ii) kieli-kieli -säännöt: kielenkäyttäjällä on lupa päätellä (normaaliolosuhteissa) väitteestä “tuossa on punainen pallo”

väitteeseen “tuossa on pyöreä objekti”;

(iii) kieli-maailma-säännöt: kielenkäyttäjällä on lupa normaaliolosuhteissa potkaista edessään olevaa palloa, jos hän hyväksyy todeksi häntä itseään koskevan intentioväitteen “aion potkaista edessäni olevaa palloa”.

Totuuden normatiivisuus seuraa semanttisten sääntöjen normatiivisista “olla lupa”-piirteistä (säännöt voidaan myös muotoilla “pitää”-muodossa joillekin tilanteille). Sellarsin mukaan semanttisten sääntöjen ja siten kielenkäytön normatiivisten piirteiden omaksuminen heijastuu käyttäytymisen yhdenmukaisuuksissa, erityisesti siinä että kieltä opettaessa virheelliset sääntöjen soveltamiset (joiden ei tarvitse olla tietoisia) karsitaan pois. Eriytyisen selvää tämä on intentionaalisen käyttäytymisen tapauksessa, jossa pyritään tuottamaan tietty teko a) maailmasta saadun (kausallisesti välittyvän) informaation, b) jo omaksutun informaation ja c) päättelyiden avulla. Mutta myös ei-intentionaalinen käyttäytymisen voidaan sanoa heijastavan sääntöjen ainakin osittaista vähän kerrallaan tapahtuvaa omaksumista; esimerkiksi lapsen kielen oppiminen kompetenttien kielenkäyttäjien opetuksen kautta on (ainakin alkuvaiheissaan) ei-intentionaalista toimintaa. Voidaankin väittää, että käyttäytymisen yhdenmukaisuuksien opettaminen on paljolti sääntöjen “olla lupa” -sisällön perustana, koska ilman yhdenmukaisuuksia sääntöjen kehittyminen sääntöinä tuskin olisi mahdollista. Deskriptiiviseltä kannalta säännöt perustuvat ajattelun ja toiminnan säännönmukaisuuksiin — ilman riittävää tällaista invarianssia — tai opittavissa olevaa mahdollisuutta *po. säännönmukaisuuksiin* — ne eivät tietenkään olisi käytännössä toimivia.¹²

Totuuden heijastamisen luonnetta voidaan vielä havainnollistaa seuraavan kartanseuraamisanalогian¹³ perusteella. Tarkastelemme yksinkertaista esimerkkiä, jossa jokin henkilö suunnistaa kartan mukaan. Kartta on tulkittu tietyn tulkinta-avaimen mukaan, joka sanoo mitä mikin häkkyrä kartalla esittää luonnossa. Oletamme, että suunnistajamme toimii tämän tulkinta-avaimen perusteella. Kartta voi olla joko oikeassa tai väärässä. Saadaksemme esimerkistä hieman dramaattisemman oletamme, että se on osittain väärässä ja ilmoittaa, että edessä on mäki kun itse asiassa siinä onkin järvi (tms.). Suunnistaja toimii havaintojensa perusteella kausaalisessa vuorovaikutuksessa todellisuuden kanssa, eikä kävele järveen. Samalla hän muuttaa karttaa (ainakin mielessään) paremmin todellisuutta vastaavaksi. Tämäntapainen toiminta luo hänen mieleensä kuvakorrektiin kartan eli esityksen maailman relevanteista osista.

Periaatteessa tällainen toiminta voi olla automatisoitunutta ja ei-intentionaalista, eikä sen siksi myöskään tarvitse perustua mihinkään tietoiseen kartta-avaimen tulkintaan tai pohdiskeluun omien havaintojen korrektiudesta. Jopa yksinkertainen robotti voidaan ohjelmoida toimimaan vastaavalla tavalla ja puhtaasti kausaalisin ja ei-intentionaalisin keinoin. Yleisesti sanottuna, henkilöillä voi olla kuvakorrekkeja esityksiä ympäristöstään ja he voivat myös adekvaatisti toimia niiden perusteella ilman, että he tietoisesti nojaavat mihinkään totuuden kuva- tai korrespondensiteoriaan. Suuri osa toiminnastamme perustuu ei-tiedostettuun mutta kuvakorrektiin ajatteluun ja toimintaan. Tällaiset ajattelun ja toiminnan invarianssit on monessa tapauksessa tuotettu meihin jo lapsuudessa (kasvatuksen ja muun interaktiivisen toiminnan perusteella).

Voimme myös sanoa, että maailman (suhteellinen) invarianttisuus sallii ajattelun ja toiminnan (suhteellisen) yhdenmukaisuuden ja että tämä yhteys on historiallisesti muodostanut semanttisten sääntöjen kokonaisuuden, joka myös osaltaan pitää yllä käyttäytymisen yhdenmukaisuuksia (kieli-maailma -säännöt). Tämä ei merkitse sitä, etteivätkö säännöt voisi jatkuvasti muuttua vähäisemmissä määrin. Esimerkiksi juuri tieteessä säännöt ovat muutoksenalaisia, jopa radikaalistikin. Semanttisten sääntöjen ei myöskään tarvitse olla, eivätkä ne suureksi osaksi olekaan,

eksplisiittisesti esitettyjä tai tiedettyjä. Luontevin näkemys lienee, että säännöt ovat koodautuneet neuuraaliksi representaatioiksi ja motorisiksi ohjelmiksi, jotka aktivoituvat ympäristön informaation sekä kognition kausaalisen vuorovaikutuksena.

Maailman ja kielen välinen stabiili yhteys on myös keskeinen tekijä sellarsilaisen kuvaustotuuden käsitteen kannalta, sillä kuvaustotuus on se tekijä, jonka kautta tieteelliset teoriat onnistuvat kuvaamaan ja selittämään maailmaa. Tarkastelkaamme vielä kuvaustotuuden teoriaa tarkemmin. Sen mukaanhan maailman ja kielen (kielenkäytön) suhde on pelkästään kausaalinen. Maailman objektit ja niiden ominaisuudet ovat ihmislajin kehityksen kuluessa vaikuttaneet kausaalisesti ihmisyyksilöiden keskushermostoihin, jotka puolestaan kommunikatiivisten tarpeiden vuoksi ovat kehittäneet maailmaa kuvaavia kielellisiä ilmauksia maailmaan ja siten kausaaliseen järjestykseen kuuluvina objekteina. Miten tämä kielen yhtäaikainen “maailmassa oleminen” ja maailmaa kuvaaminen on selitettävissä? Ja miten kielen avulla tapahtuva maailman todenmukainen kuvaaminen onnistuu?

Tarkastellaan lausetta ‘Mount Everest on korkeampi kuin Matterhorn’. Jotta voisimme saada selville, mikä tekee tästä suomen kielen lauseesta toden, etenemme seuraavasti: Lause koostuu maailmaan kuuluvista kielellisistä objekteista “Mount Everest”, “on korkeampi kuin” ja “Matterhorn” mainitussa järjestyksessä vasemmalta oikealle. Kyseisten nimien ja maailman suhteen selittäminen on ongelmallista, mitä tulee sen yleisiin piirteisiin. Nimet (maailmassa olevina objekteina) viittaavat muihin maailmassa oleviin objekteihin, nimittäin vuoriin Mount Everest ja Matterhorn, koska jälkimmäiset ovat olleet kausaalisisessa vuorovaikutuksessa niiden ihmisten kanssa, jotka ovat alunperin nimenneet vuoret. Lisäksi nimet ovat säilyneet (oletettavasti) samoin ajan kuluessa. Nimien kausaalinen referenssiteoria (mahdollisesti täydennettynä sosio- ja psykologingvistisilla faktoilla) sisältää pääpiirteissään ne mekanismit, jotka selittävät nimien referenssin kausaaliseen vuorovaikutukseen perustuvana. Koska kausaalisisesta referenssiteoriasta on suuri määrä kirjallisuutta ja se (variantteineen) on laajasti tunnettu, ei tässä ole syytä mennä yksityiskohtiin.

Entä sitten kielellinen ilmaus “on korkeampi kuin”? *Prima facie* -tilanne vaikuttaa samalta kuin edellä nimien tapauksessa sikäli, että nimien “Mount Everest” ja “Matterhorn” välillä vallitsee tietty naturalistis-kielellinen suhde, jota ilmentää sanasekvenssi “on korkeampi kuin”. Tätä naturalistis-kielellistä suhdetta vastaa kuvakorrektiuden tapauksessa maailmassa objektiivinen, suhdetta koskeva asiointi — nimittäin se, että Mount Everest on korkeampi kuin Matterhorn. Kyseinen asiointi on objektiivinen siinä mielessä, että se on käsittejärjestelmistä ja siten sen esitystavoista loogisesti riippumaton. Mount Everest on korkeampi kuin Matterhorn, vaikkei kukaan olisi koskaan nähnyt kyseisiä vuoria, nimennyt niitä tai mitannut niitä. Naturalistis-kielellinen suhde — jota esittää konkreettinen sanaesiintymäsekvenssi “on korkeampi kuin” — voidaan analysoida nominalistisesti¹⁴. Näin ollen voimme käsitellä kyseistä relaatiota ontologisesti viattomasti kuvaustotuuden eksplikaatiossa.¹⁵

Teoria kielellisten ja todellisuuden objektien välisestä isomorfiasta perustuu Ludwig Wittgensteinin *Tractatus*-teokseen. Tärkeä ero jälkimmäiseen on, että sellarsilainen teoria hylkää jyrkästi *Tractatus*en tosiasia-ontologian. Sellarsilaisessa teoriassa vain konkreettiset (kielelliset) objektit kuvaavat konkreettisia (todellisuuden) objekteja. Puhe tosiasioista on ontologisesti neutraalia, koska se voidaan palauttaa kielellisten objektien ja kielen ulkoisten objektien isomorfiseen kuvaukseen sekä ominaisuuksien että relaatioiden nominalistiseen analyysiin.

Ehkä isomorfian idea tulee paremmin ymmärretyksi, mikäli otamme toisentyypisen esimerkin. Sellars esittelee muutamissa kirjoituksissaan kielen nimitä “Jumblese”¹⁶. Kyseisen kielen ensisijainen tarkoitus on esittää, että ominaisuus- ja relaatiotermit ovat periaatteessa eliminoitavissa kielestä. Todellisuuden

objekteja Jumblese- nimen inskriptionissa, esimerkiksi lause “Mount Everest on korkeampi kuin Matterhorn” voitaisiin “jumblesoida” inskriptioksi ME_M. Toinen Sellarsin usein käyttämä valaiseva esimerkki on kartta, jossa nimet (sekä kirjaimista että pisteistä, ympyröistä jne. koostuvat) esitetään tiettyinä konfiguraatioina ja väreinä; kartta on sitä korrektimpi kuva todellisuudesta, mitä tarkemmin sen koodausjärjestelmä vastaa sen esittämää todellisuuden osaa.

Miten sitten kieli kuvana todellisuudesta voi kehittyä alunperin? Kuten edellä jo esitettiin, on perusteltua ajatella, että todellisuuden objektien ja kielen nimien välillä on kausaalinen psykososiohistoriallisesti kehittyvä suhde. Evoluutiivinen näkökulma on tässä luonnollisin kielen kuvaluonteen selittäjä. Kieli alkaa kehittyä yksinkertaisista ilmauksista monimutkaisempiin, kuten kokonaisiin lauseisiin. Yhtä ratkaisevaa kuin syöte todellisuudesta, on kielenkäyttäjien toiminta ja sisäisten kognitiivisten prosessien kehittyminen vuorovaikutuksessa todellisuuden kanssa. Tätä toiminnallista prosessia voidaan pitää eräänlaisena palautejärjestelmänä ja sen mekanismeja voidaan esittää kielen ja maailman välisillä sekä kielen sisäisillä semanttisilla säännöillä. Tällä tavoin totuus semanttisena väitettävyytenä ja kuvaustotuus saadaan liitettyksi toisiinsa tiiviisti. Havaintolauseiden tapauksessa maailma-kieli- ja kieli-maailma-säännöt ovat keskeisellä sijalla, mutta esimerkiksi tieteen teoreettisten lauseiden tapauksessa kieli-kieli -säännöt kuvaustotuuden mekanismeina korostuvat. Semanttisten sääntöjen kokonaisuus kuvaustotuuden lauseiden episteemisenä taustana on myös itsekorjautuva järjestelmä, toisin sanoen kieli — eritoten tieteen kieli — voi tarjota yhä tarkempia kuvauksia todellisuudesta. Idea on siis se, että naturalistisena kuvaustotuus on ei-episteeminen, kausaatioon perustuva korrelaatio “luonnollis-kielellisten” ja maailman objektien välillä. Kuvaustotuus, joka välittyy “luonnollis-kielellisinä” objekteina (inskriptiot jne.), kuitenkin tarjoaa tietoa maailmasta, koska kielellisiä objekteja voidaan toisaalta luonnehtia myös normatiivisesti niiden funktionaalisten ominaisuuksien perusteella. Nämä normatiiviset piirteet perustuvat juuri edellä esitettyihin semanttisiin sääntöihin.

5. Paras selitys

Edellä hahmoteltiin yleinen Sellars-tyyppinen totuusteoria korrektilta semanttisena väitettävyytenä ja kausaalinen kuvaustotuuden teoria sen alalajina faktuaalisille, todellisuutta kuvaaville lauseille. Tässä jaksossa kuvaustotuus liitetään parhaiten selittävän teorian käsitteeseen. Ideana on antaa *scientia mensura* -teesiille osa-argumentti, joka osoittaa, että koska tieteelliset teoriat voivat periaatteessa tosia kuvauksia ja selityksiä maailmasta, faktuaalista tietoa tuottavana tieteellisen menetelmän hyväksyminen on perustelluin valinta ontologisissa kysymyksissä.

Totuutta ja parasta selitystä ei voida käsitteellisesti samaistaa. Kuitenkin on perusteita olla muutoin erottamatta parasta selitystä ja totuutta toisistaan — ainakin niin seuraavassa pyritään argumentoimaan. Toisin sanoen tilanteessa, jossa ollaan saavutettu parhaiten selittävä teoria (jollakin tieteenalalla), ei ole perusteita kyseenalaistaa teorian totuutta missään kuvaustotuuden kaltaisessa faktuaalisessa mielessä.

Viime aikoina selittämisen tieteenfilosofiassa ovat pragmaattisesti orientoituneet teoriat vallanneet voimakkaasti alaa. Näiden teorioiden etuna aiempiin loogisen empirismin inspiroimiin formaalisiin teorioihin verrattuna on selitysten taustoletuksia painottava luonne sekä selitysten suhteuttaminen yhteisölliseen toimintaan (esimerkiksi puheaktiteorioiden avulla). Pragmaattiset lähestymistavat ovat avartaneet huomattavasti kuvaamme tieteellisten selitysten dynamiikasta. Myös tämän jakson perustana on (kysymysteoreettisesti rikastettu) pragmaattinen näkemys tieteellisistä selityksistä.¹⁷

Tieteellisiä selityksiä voidaan pitää vastauksina kysymyksiin, jotka on esitetty tietyssä tutkimuskontekstissa ja suhteessa tiettyihin taustaoletuksiin. Vaikka tavallisen (”epätäydellisen”) singularitapahtumaa koskevan selitysvastauksen ei tarvitse mainita mitään lakia, täydellisesti selittävältä vastaukselta vaaditaan, että se konstruoii nomologisen argumentin tutkimusongelman tuottamaan kysymykseen. Nomologinen argumentti tarkoittaa pääpiirteissään hempeiläistä nomologista selitysargumenttia ja se voi olla joko deduktiivinen tai induktiivinen. Toinen vaatimus on, että kyseinen selittävä vastaus on ymmärrettävä suhteessa tutkimuksen kontekstiin ja taustaoletuksiin (esimerkiksi tieteenalan muut relevantit teoriat ja koetulokset). Tämä vaatimus on luonteva, sillä selitysvastaus on sitä parempi, mitä ymmärrettävämmäksi se tekee kysymyksen ongelman ratkaisun.

Täydellisesti tieteellisesti selittävä vastaus voidaan liittää parhaiten selittävän teorian käsitteeseen seuraavasti. Oletetaan kaksi (saman tieteenalan) teoriaa T1 ja T2, joiden tutkimusala määrittyy selitystä vaativien kysymysten (tai kysymysjoukon) Q kautta. Sanomme, että T2 *selittää paremmin* kysymykset kuin T1 jos ja vain jos T2 tuottaa vastauksen jokaiseen kysymykseen, mihin T1 tuottaa vastauksen ja ainakin jokin teorian T2 tuottamista vastauksista on paremmin tieteellisesti selittävä vastaus kuin teorian T1 tuottama vastaus samaan kysymykseen. Teorian T2 tuottama paremmin (tai ainakin yhtä hyvin) selittävä vastaus on nomologisesti ainakin yhtä hyvä argumentti kuin teorian T1 vastaava ja tekee vastauksen ainakin yhtä ymmärrettäväksi (suhteessa taustaoletuksiin) kuin T1-vastaus. Nomologisen argumentin paremmuuden luonnehdinnaksi riittää, että se tarjoaa sekä i) tarkemman kausaalikuvauksen lain tai lakien avulla, että ii) liittää T2-vastauksen tiiviimmin ja koherentimmin tutkimukselle relevanttiin taustatietoon.



Parhaiten selittävän teorian käsite voidaan nyt eksplikoida ytimekkäästi siten, että teoria T2 on paremmin selittävä teoria kuin mikään kilpaileva teoria (suhteessa kysymysjoukkoon Q).¹⁸ Nyt voidaan argumentoida, että jokin teoria on tosi (merkityksessä: maksimaalisesti informatiivinen ja paikkansapitävä), jos ja vain jos se on parhaiten selittävä. Lyhyesti sanoen parhaiten selittävä teoria vastaa todellisuutta, koska jollei näin olisi, olisi olemassa vielä paremmin selittävä (ja ennustava) teoria, joka korjaa tuon kontrafaktuaalisesti oletetun vastaavuuden puutteen. Ja kääntäen: tosi (ts. maksimaalisen informatiivinen tosi) teoria on selitysvoimaltaan paras — epätosi teoria väistämättä epäonnistuu joissakin selityksissä.¹⁹

6. Scientia mensura ja tieteellinen maailmankuva

Scientia mensura -teesiä voidaan pitää myös tieteellisen realismin mottona. Edellä esitetyn argumentaation perusteella onkin luontevaa väittää, että tieteellinen maailmankäsitys ja tieteellinen realismi voidaan analysoida ja ymmärtää olennaisesti yhtäpitäviksi asioiksi. Keskeistä on, että tieteellisen maailmankäsityksen perustana oleva tieteellinen menetelmä ymmärretään laajassa mielessä. Tämä tietysti sisältää sen nykyään yleisesti hyväksytyyn ajatuksen, että tieteeseen kiinteästi kuuluva ei-havaittavien entiteettien postulaatio luetaan mukaan tieteelliseen maailmankäsitykseen. Vahvin peruste tälle on, että kyseiset postulaatiot ovat usein johtaneet edeltäjiään paremmin ja ilmiöitä yhtenäistävämmin selittäviin teorioihin. Mutta tämä tieteessä vallitseva postulationaalinen strategia on myös olennainen osa tieteellisen realismin sisältöä. Toisin sanoen tieteellinen menetelmä edellyttää tieteellisen realismin mukaisen käsityksen tieteestä ja sen, että (todet) teoriat ymmärretään todellisuutta kuvaaviksi ja siten ontologian kriteereiksi.

Edellä esitetyn perusteella *Scientia mensura* -teesin sisältöä voidaan luonnehtia myös seuraavalla tavalla: *siinä määrin kuin on perusteltua pitää totena jotakin tieteellistä teoriaa, on perusteltua pitää tuon teorian postuloimia olioita olemassaolevina*. Olemassaololla tarkoitetaan reaalista olemassaoloa kausaalisen (faktuaalisen ja kontrafaktuaalisen) vaikuttamisen mielessä: olio on reaalisesti olemassa jos ja vain jos se tai sen osat esiintyvät tai voivat esiintyä kausaalisisissa vuorovaikutussuhteissa. Kausaalinen vuorovaikutus voidaan puolestaan ymmärtää pohjimmiltaan energian ja liikemäärän siirtymisen sekä säilymisen avulla, ainakin tällä hetkellä parhaiten selittävien fysiikan teorioiden mukaisesti.²⁰

Vaikka materian käsite on fysiikankin tasolla jossain määrin problemaattinen, on syytä ajatella, että materiaalisen olion käsite voidaan eksplikoida reaalisuuden ja siten kausaalisuuden avulla. Tämän idean taustalla oleva yleinen argumentti on seuraavanlainen: Mikäli hyväksymme, kuten voittopuolisesti on tehty, että suureet massa ja liikemäärä liittyvät läheisesti materian käsitteeseen, voimme liittää materiaalisuuden ja reaalisuuden toisiinsa kausaalisuuden avulla: suhteellisuusteorian mukaan massa (ja liikemäärä) ovat energiaa, näin ollen materia ja energia liittyvät toisiinsa, ja jos kausaalisuus energian siirtymisenä eksplikoi olion reaalisuutta, eksplikoi se myös olion materiaalisuutta. Näin ollen kausaalinen materialismi päättyy väittämään, että olio on materiaallinen jos ja vain jos se on reaalinen.

Edeltävää materian ja reaalisuuden luonnehdintaa tarvitaan linkiksi *scientia mensura* -teesin ja teesin *O* välille. Jälkimmäinen, päinvastoin kuin edellinen, eksplisiittisesti mainitsee aineelliset oliot sulkien pois muuntyyppiset olemassaolon mahdolliset muodot. Kirjoituksen alussa viitattiin myös lyhyesti siihen teesin *O* seuraamukseen, että se sulkee pois erityyppiset henkiolennot ja substanssit maailmankuvasta. Edeltävän kappaleen argumentti on kattavampi, *scientia mensura* -teesiin kytkeytyvä perustelu tälle.²¹

Jos *scientia mensura* -teesi on kaiken edeltävän perusteella hyväksyttävissä, seuraa, että tiede selvittää osittain myös reaalisten entiteettien ontologisen tyypin (esimerkiksi ovatko ne objekteja, tapahtumia, kenttiä jne.) Tiede ei kuitenkaan *kokonaan* ratkaise perinteistä *universalialia-nominalia*-kiistaa. Teesistä ei seuraa, että maailmassa on vain singulariaarisia olioita, mutta ei ominaisuuksia tai muita universaaleja aristotelisessä mielessä, toisin sanoen jollain tavalla liittyneinä singularaariisiin olioihin kuten esimerkiksi David Armstrong esittää²². *Scientia mensura* eliminoi kyllä (dualistisen ontologian lisäksi) platonisen realismin, koska tämä edustaa ei-kausaalista ja siten ei-materialistista ontologiaa.

Kattava argumentaatio teesin *O* puolesta vaatisi siis nominalismin puolustamista, mutta tässä yhteydessä joudumme

kuitenkin vain viittamaan suosimaamme sellarsilaiseen nominalismiin (ks. viite 2). Tiivistäen sellarsilaisen nominalismin ydinidea voidaan ilmaista siten, että siinä pyritään esimerkiksi semanttisten asioiden selittämiseen konkreettisten luonnossa vallitsevien prosessien ja mekanismien (kielenkäyttötilat jne.) avulla, ei vetoamalla mihinkään antinaturalistisiin tekijöihin (kuten platonistit tekevät).

7. Olemisen järjestys ja käsitteellinen järjestys

On paikallaan vielä lyhyesti huomauttaa, mitä *scientia mensura*-teesi ei kata. Rajanveto perustuu vanhaan erotteluun “olemisen järjestyksen” ja “käsitteellisen järjestyksen” välillä, jossa on kysymys pitkälle samasta asiasta kuin Kantin *questio facti – questio juris* -erottelussa.

Olemisen järjestys koskee reaaliolioiden olemista ja niiden kausaalisia suhteita, toisin sanoen sitä mikä on maailman “deskriptiivinen” sisältö (erityisesti kausaalisia yhteyksiä koskeva sisältö, esim. “Koben alueella sattunut maanjäristys oli syynä kaupungin äskettäisiin suurimittaisiin vaurioihin”). *Scientia mensura*-teesi koskee juuri olemisen järjestystä tässä mielessä ymmärrettyinä ja vain sitä. On perusteita väittää, että käsitteellinen järjestys ei liity ontologiaan eli siihen, mitä on reaalisesti olemassa. Käsitteellinen järjestys (diskurssiksi tai “puhetavaksi” ajateltuna) koskee merkityskysymyksiä, tiedollisia perusteita ja oikeuttamista sekä myös preskriptiivisiä asioita (arvoja ja normeja). Näin se koskee erityyppisiä asioita kuin olemisen järjestys, koska sen väitteet eivät ole deskriptiivisiä *kausaalissa* mielessä.²³ Tietysti käsitteellinen järjestys sisältää deskriptiivisiä väitteitä “metamuodossa”, kuten “arvot ohjaavat käyttäytymistämme” tai “Koppelo” tarkoittaa naaraspuolista metsoa”. Tämäntyyppiset väitteet voidaan kuitenkin analysoida ilman ontologista painolastia. Merkitysväitteet, arvot ja arvoväitteiden käyttö voidaan selittää nominalistisesti ilman, että niiden semanttiset, episteemiset ja kommunikatiiviset funktiot kärsivät. Toisin sanoen niiden nominalistinen analyysi on vähintään yhtä toimiva kuin niiden platonistiseen pintarakenteeseen perustuva analyysi. Tällöin vältetään ontologian rikastuttaminen ei-materiaalisilla olioilla, sillä kielenkäytön ja käyttäytymisen toimivuus ei vaadi selitykseen abstraktien entiteettien postulointia.

Nominalismin omaksuminen tekee helpommaksi argumentoida ja nähdä, että käsitteellinen järjestys ei sisällä ontologisia sitoumuksia. Tähän liittyy myös se, että esitettävä (sellarsilainen) teoria ei edusta käsitteellisen järjestyksen naturalistista reduktiota olemisen järjestykseen siinä mielessä, että esimerkiksi oikeutusväitteitä tai preskriptioita voitaisiin loogisesti analysoida tai käsitteellisesti määritellä olemisen järjestyksen termeillä siten, että tuloksena olisi edellisten väitteiden preskriptiivisten sisältöjen säilyminen semanttisesti ja käsitteellisesti samoina.²⁴ Luonnollisen kielen termien ja kielenkäyttötilatien toisensa poissulkeva absoluuttinen jako deskriptiivisiin ja preskriptiivisiin ei liene tosiasiallisesti mahdollista. Esimerkiksi episteemiset oikeutusväitteet (“oikeutettu tieto on luotettavan tiedonhankintamenetelmän tulos” jne.) eivät antaudu puhtaasti deskriptiivisille analyyseille, koska niiden *analysans* sisältää normatiivisia termejä (“luotettava” tms.). Vaikka preskriptiivinen kieli on tarpeellista ja deskriptiiviseen kieleen redusoimatonta, on filosofisen näkemyksemme ja erityisesti ontologiamme kannalta olennaista se, että ei ole tarvetta olettaa maailmaan — olemisen järjestykseen — kuuluvaksi normatiivisia asiaintiloja. Normatiiviset asiat kuuluvat vain käsitteelliseen järjestykseen.

Viitteet

1. *Scientia mensura* voidaan ymmärtää eri tavoin (ks. Tuomela 1985 ja 1990). Seuraava versio, jota voidaan kutsua sellarsilaiseksi tieteelliseksi realismiksi, on ehkä perustelluin tarkennus: (*STR*) Kaikilla aistivilla olioilla (henkilöt mukaan luettuina) ja kaikilla ei-aistivilla fyysisillä olioilla on täsmälleen ne konstituentit ja ominaisuudet, jotka vastaavat niitä teoreettisia tieteellisiä termejä, jotka tarvitaan näiden olioiden kokonaiskäyttäytymisen parhaaseen tieteelliseen selittämiseen siten, että tämä selitys myös koskee maailman aistittavia piirteitä ja ihmisten reaktioita niihin.
SM sallii myös muut hyvät kuvaukset maailmasta, kuten esimerkiksi taiteen tuottamat kuvaukset. Jos teesi *SM* on oikea, nämä kuvaukset voivat kuitenkin toimia enintään “valaisevina” tai heuristisina kuvauksina. Tämä kirjoitus nojaa merkittävästi Wilfrid Sellarsin filosofiaan (ks. esim. Sellars 1968 ja 1979) sekä teokseen Tuomela 1985.
2. Mainittakoon kuitenkin, että artikkelimme yleisen henkeen sopii sellarsilainen nominalismi, jossa abstraktit ja käsitteelliset entiteetit palautetaan koskemaan konkreettista kielenkäyttöä ja sen säännönmukaisuuksia (Sellars 1963b ja Seibt 1990). Sellarsilainen nominalismi eroaa keskeisellä tavalla esimerkiksi Quinen ja Goodmanin tunnetuimmista nominalismin versioista. Päinvastoin kuin Quinen ja Goodmanin teorit, Sellarsilainen nominalismi sallii esimerkiksi, että lause “Tämä pallo on punainen” on tosi olennaisesti tämän pallon punaisuuden (so. pallon punaisen luonteen) vuoksi.
3. Katso Putnam 1978 ja 1981.
4. Katso etenkin Sellars 1963a ja 1980 sekä Tuomela 1985 ja 1990.
5. Katso myös Rosenberg 1974.
6. Tällaista ei-reduktiivista tai “emergenttiä” materialismia puolustetaan kirjoituksissa Marras 1993 ja 1994 sekä Tuomela 1994.
7. Katso myös Tuomela 1985, luku 10.
8. Itsekorjaavuuden tarkemmasta luonteesta ks. esim. Rescher 1977 ja 1978.
9. Katso esim. Sellars 1968.
10. Tuomela 1985, luvut 6 ja 9.
11. Kieli — eritoten kielen sisäiset yhteydet — käsittää tässä myös ihmisen kognitiivisen toiminnan, sillä Sellars kannattaa ns. ajattelun analogia-teoriaa. Tässä ei kuitenkaan ole mahdollista esitellä kyseistä teoriaa tarkemmin, eikä se ole tarpeellistakaan argumentaation kannalta.
12. Sellarsin näkemys kielen oppimisesta on melko behavioristinen, mutta tätä modernimpi kognitiivisesti rikastettu teoria tuskin muuttaisi olennaisesti semanttisten sääntöjen normatiivisen statuksen kehittymismekanismia.
13. Tuomela 1990, s. 174.
14. Katso Sellars 1963b.
15. Katso myös teoksissa Rosenberg 1974, luvut 6 ja 7 sekä Seibt 1990, s. 193 esitettyjä versioita.
16. Katso esim. Sellars 1963a ja 1979 sekä Seibt 1990, s. 298-9.
17. Katso Tuomela 1980 ja 1985, luku 9.
18. Yksityiskohtaisempi eksplikaatio tekstin käsitteille löytyy teoksesta Tuomela 1985, luku 9; ks. myös Tuomela 1980. Seuraavassa esitettävän totuuden ja parhaan selityksen välistä ekvivalenssia koskevan teesin tarkka perustelu on myös esitetty teoksen Tuomela 1985, luvussa 9.
19. Viime vuosina on ollut tapana argumentoida parhaan selityksen käsitteellä operoivaa tieteellistä realismia vastaan, ks. esim. Hacking 1983 ja Harre 1986. Argumenttien ideana on osoittaa, että parhaan selityksen käsite on sidoksissa liian kielellisiin ja formaaleihin näkemyksiin tieteestä, eikä pysty siten tarjoamaan riittävän vahvaa sidosta teorioiden (teoreettisten) termien ja todellisuuden entiteettien välille. Uudeksi vaihtoehdoksi kirjoittajat tarjoavat realismia, jossa teorioiden ja todellisuuden suhde välittyy kokeiden kautta, so. tieteilijä on enemmän tai vähemmän suorassa kausaalissa yhteydessä todellisuuteen koeinstrumenttien välityksellä. “Uusrealistien” kritiikki ei kuitenkaan vaikuta purevan sellarsilaiseen viitekehkeykseen, koska semanttiset säännöt sisältävät aiemmin kuvatulla tavalla kokeellisesti välittävät teorioiden ja todellisuuden yhteydet. Lisäksi kuvaustotuus sisältää kausaalisen tekijän keskeisesti, joten kuvaustotuuden ja parhaan selityksen liittäminen toisiinsa kyennee välttämään uusrealistien kritiikin.
20. Katso esim. Heathcote 1989.
21. Aivan ongelmaton argumentti ei tietenkään ole. Entiteetin reaalisuus ja materiaalisuus kausaation kautta pätee luontevasti fyysikasta

neurotieteen ontologiaan, mutta psykologian ja sosiaalitieteiden ontologiat aiheuttavat jatkuvasti argumentatiivisia kiistoja. Mentaalisen kausaation ongelma on viime aikojen keskustelluimpia, samoin sosiaalisten entiteettien ja yksilöiden suhde. Mentaalisten tilojen kohdalla lienee yleisesti hyväksytty ”esiintymä-fysikalismi”, jonka mukaan mentaaliset entiteetit ovat neurofysiologisia ja siten reaalisia. Sosiaalisten asioiden suhteen voidaan ilmeisesti omaksua laaja funktionalististyyppinen näkemys: sosiaalisia entiteettejä (ryhmät, valtiot jne.) ei sinänsä ole olemassa minään ei-materiaalisina olioina, vaan ne koostuvat ns. supervenienssi-suhteen mukaisesti yksilöiden toiminnasta — erityisesti yhteisesti suoritetusta toiminnasta ja mentaalista tiloista — erityisesti yhteisistä intentioista ja uskomuksista yms. tiloista (ks. Tuomela 1995). Näin sosiaalitieteiden ontologia palautuu pohjimmiltaan materialistiseen ontologiaan (so. supervenienssin pohjaltoina ovat materiaaliset ja ei-intentionaaliset tilat).

22. Armstrong 1978a ja 1978b.
23. Katso Tuomela 1985, s. 130.
24. Sellars 1963b.

Kirjallisuus

- Armstrong, D. (1978a), *Universals and Scientific Realism. Nominalism and Realism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Armstrong, D. (1978b), *Universals and Scientific Realism. A Theory of Universals*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Harre, R. (1986), *Varieties of Realism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Heathcote, A. (1989), A Theory of Causality: Causality = Interaction (As Defined by a Suitable Quantum Field Theory), *Erkenntnis* 31, s. 77-108.
- Marras, A. (1993), Materialism, Functionalism and Supervenient Qualia, *Dialogue* 32, s. 475-492.
- Marras, A. (1994), Nonreductive Materialism and Mental Causation, *Canadian Journal of Philosophy* 24, s. 465-494.
- Putnam, H. (1978), *Meaning and the Moral Sciences*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rescher, N. (1977), *Methodological Pragmatism*. New York, New York University Press.
- Rescher, N. (1978), *Peirce's Philosophy of Science*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Rosenberg, J. (1974), *Linguistic Representation*. Dordrecht, D. Reidel.
- Seibt, J. (1990), *Properties as Processes. A Synoptic Study of Wilfrid Sellars' Nominalism*. Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Company.
- Sellars, W. (1963a), *Science, Perception and Reality*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Sellars, W. (1963b), Abstract Entities, *Review of Metaphysics* 16, s. 627-71.
- Sellars, W. (1968), *Science and Metaphysics*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Sellars, W. (1979), *Naturalism and Ontology*. Reseda, Ridgeview Publishing Company.
- Tuomela, R. (1980), Explaining Explaining, *Erkenntnis* 15, s. 211-43.
- Tuomela, R. (1985), *Science, Action and Reality*. Dordrecht, D. Reidel.
- Tuomela, R. (1990), Causal internal realism, in Pasternack, G. (ed.), *Philosophie und Wissenschaften*, Peter Lang-Verlag, Bremen, s. 165-179 (ilm. saksaksi: Kausaler interner Realismus, *Dialektik* 1991/1, s. 86-111)
- Tuomela, R. (1994), A Defense of Mental Causation, käsikirjoitus.
- Tuomela, R. (1995), *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford Series in Philosophy, Stanford University Press.

1.

On niitä, joille Giacomo Leopardi (1798-1837) on 1800-luvun Italian suurin runoilija ja siinä sivussa ajattelija. Toisille hän on ajattelija ja siinä sivussa runoilija. Kolmansille kirjastossa kasvanut varhaiskypsä kreivi. Horatiuksen kääntäjä 11-vuotiaana. Astronomian historian kirjoittaja 15-vuotiaana... neljänsien ajatukset kulkevat kohti villiä luontoa. Kaikki ovat tavallaan oikeassa.

Luonnosta Leopardilla oli paljon sanottavaa. Se oli keskipiste, josta tieteiden, filosofian ja runouden jännitteiset suhteet määrittyivät. aYhdessä ne loivat liikkuvan taustan Leopardin monimuotoiselle tuotannolle: mietteille, dialogeille, runoilille, moraalitari-noille, esseille.

Olen joskus käyttänyt "vasta-ajattelijan" nimeä kirjailijatyypistä, joka innottuu omista ristiriidoistaan, ei vähiten järkensä ja mielikuvituksensa painista. Hän ei pääse eikä halua eroon ambivalenssistaan: hän on puolesta ja vastaan, niin kuin Erasmus suhteessaan teologian hulluuteen tai realisti Flaubert suhteessaan "todellisuuteen". Ei puhdas järki-ajattelija, ei puhdas mytomaani, siis vasta-ajattelija. Kuvaus tuntuu sopivan myös Leopardiin, hänen luonto- ja valistusajatteluunsa.

Se ilmenee paitsi hänen luontokäsittensä ristiriidoissa myös tavassa jolla tämä valistuksen perillinen kääntyi valistuksen järkiuskua vastaan — mitä on kutsuttu hänen pessimismikseen.

2.

Isänsä hyvin varustetussa kirjastossa Giacomo Leopardi hankki, niin pian kuin kynnynsen yli kykeni, sen tietämyksen mikä siihen aikaan oli kunnianhimoiselle itseoppineelle tarjolla.

Hän eli eristynyttä elämää vanhempiensa *palazzossa*, näkönsä ja terveytensä kustannuksella, ei poistunut edes Recanatista, kotikaupungistaan, jonka provinsialismia hän katkerasti kirosi. Mutta kun hän 24 vuoden iässä matkusti Roomaan ja Firenzeen, hän pettyi suuren maailman pinnallisuuteen.

Niin hän oppi tuntemaan maailmantuskankin.

Se oli Lauri Viljasen Leopardi-esseen avaintermi (koelmassa *Illan ja aamun välillä*, 1941): "Maailmantuskan runoilija."

Maailmantuska oli ajan romantikkojen lempitauti. Mutta... Leopardiko romantikko? Hän, joka syytti romantikkoja 1700-luvun perinnön hylkäämisestä ja halveksi heidän minäkeskisiä tunteilujaan? Pyrkii katsomaan maailmaa ja myös itseään objektiivisesti? Korosti, että jos Giacomo oli onneton, se ei ollut syy Giacomon pessimismiin? Tuntee ja järjen identifioiminen oli romanttinen virhepäätelmä. Leopardin filosofia oli siis syntynyt järjestä, mutta samalla tuo filosofia epäili järjen autonomiaa...

Toki Leopardissa avistaa romantikon. Mutta hän oli klassisen koulun mies ja romantikko vastoin tahtoaan.

Kirjastovuosiensa aikana hän oppi kreikan ja latinan ohella tärkeimmät nykykielekset sekä saattoi tieteellisen

sivistyksensä nojalla varhain panna alulle tutkielmansa "muinaisten ihmisten kansanomaisista erheistä".

Nuori leopardi uskoi vielä, että valistunut uskonto korvaisi muinaisen taikauskon. Tosin hän suhtautui antiikin myytteihin poeettisella kunnioituksella. Myöhemmin tämän kannan voitti tiukka (mutta poeettinen) materialismi. Leopardi suunnitteli jopa uutta versiota nuoruudentutkielmastaan: oireellista. *Erheiden* ajatus ei hylännyt häntä. Totuus luonnosta oli liian armoton raakana nautittavaksi.

Nuorelle Leopardille mielikuvaa "luonnosta" sävytti vielä "klassisen primitivismin" vaikutus. Antiikin runoilijat eivät imitoineet luontoa, he olivat spontaaneja ja naiiveja, luonto puhui heidän kauttaan. Leopardi omaksui klassisen estetiikan ja luonnollisen tyylin ihan-

teet. Sen pohjalla oleva luontokuva oli kuitenkin muuttumassa hänelle vieraaksi. Luonnon strip-tease eteni ja paljasti yhä enemmän. Valistuksen suuri näytös. Mutta myyttisistä hunnuistaan riisuttu luonto näytti jättävän järjen, himokkaan ja optimistisen asiakkaansa, tyhjän päälle.

Niin kuin strip-teaseesityksen katsoja voi uskotella, että hän pyrkii kehittämään vain kauneuden tajuaan (typerä veruke), valistusajattelu uskoteli, että lisääntyvä tieto kehitti järkeä ja sen myötä ihmistä, joka oli järkiolento. Päinvastoin, sanoi Leopardi. Lisääntyvä tieto luonnosta merkitsi, että järki jäi vaille kestäväää arvopohjaa (jollainen näköjään piili muinaisten ihmisten "erheissä"). Sillä mitä oli luonto? Julmaa väkivaltaa, tarkoituksettomuutta ja ihmisten kannalta silkkaa sortoa.

Valistusajattelulla voitiin paljastaa kaikkien ihanteiden ja uskomusten kestättömyys, näyttää kaikille ihmisille yhteinen, koko luomakunnasta huokuva kärsimys. Valistuksen idealistinen puoli, edistysusko, oli toinen asia. Se oli järjen itsepetosta ja siis merkki järjen heikkoudesta luonnon edessä.

Ja näin hahmottui uusi oppositio: Järki vastaan luonto.

3.

Järki/luonto-oppositiosta seurasi ongelmia. Kumpaan ajattelijan oikein piti luottaa, kumman syliin päänsä painaa?

Tietenkään ei ollut "syyliä", ei yhden varman asian selkänajoja (Descartes, cogito?). Ajatus oli valveilla- ja liikkeellä-oloa. Leopardilla ajatus tahtoi määrittyä negaation kautta — ajatus yleensä: tiede, filosofia, runous.

Esimerkiksi näin: Ei voi olla hyvä tiedemies tuntematta vetoa filosofiaan. Mutta filosofin mittoja ei täyty, jos haluaa olla vain filosofi eikä välitä siitä minkä vain runous voi ilmaista. Mutta miten voi olla runoilija tuntematta ihmisen osaa luonnossa ja luonnon osaa ihmisessä — tai yleensä "luonnon poetiikkaa"?

Leopardi oli vapaasti tulkiten Heideggerin linjoilla jo ennen Heideggeria: runoudessa oli olemisen kaikua, ja runoilija oli Olemisen kuuntelija.

LUONTO LEOPARDIN SILMIN

Jan Blomstedt

Filosofina Leopardi esitti luonnon ihmiselle vihamielisenä ”systeeminä”. Siitä ei seurannut, että hän runoilijana olisi ollut yhtä vihamielinen luontoon nähden. Runoissa on päinvastoin lämpöä ja herkistymistä — silloinkin kun luonnon vertauskuvana on tulivuori, säälimätön pyöveli ja erämaan kukka (*la ginestra*).

”Luonnon poetiikassa” oli kysymys filosofisen ja runollisen asenteen rajavyöhykkeestä: luonnon ymmärtämisestä ”loputtomien suhteiden” verkostona, kauhun ohella fantasian ja innoituksen lähteenä, metaforien tyhjentyttömänä kaivona.

Ilman luontoa ei ollut mielikuvitusta. Mutta tähän liittyi varaus: modernille ihmiselle (joka oli herännyt historiaan ja jonka aisteista oli tullut hänen filosofejaan, kuten Le Mettrie sano) välitön suhde luontoon oli menetetty unelma. Ja niinpä modernissa luonnon poetiikassa tuon menetyksen tunnustaminen oli kaiken lähtökohdana — olkoon että siitä oli seurauksena ikävän ja tyhjyyden tunne, *la noia*. Modernille runoilijalle innoituksen pohjalla kurkisteli aina sen vastakohta: *la noia*.

Leopardi piti eräänlaista ajatusten päiväkirjaa, *Zibaldone di pensieri* (josta sitten erkani suppeampi mietekokoelma *Pensieri*). *Zibaldonessa* on näytteitä runollisen ajattelun ja ajattelevan runouden rajankäynneistä ja Leopardin taipumuksesta hakeutua mieluummin vastakohtien ristituleen kuin aseisiin, joissa ei enää tarvitsisi kuin pitää asemat vallassaan; tässä yksi näyte:

”Järki kaipaa mielikuvitusta ja illuusioita, jotka se tuhoaa; totuus tarvitsee näennäistä, olemus ilmennystä, täydellisin mielenlujuus suurinta herkkyyttä, jää tulta, kärsivällisyys kärsimättömyyttä, heikkous voimaa, pieni suurta, geometria ja algebra runoutta.”



Leopardi

Vain satunnainen esimerkki Leopardin vasta-ajattelusta ja representaation logiikasta: niin pian kuin jokin käsite tai kuva on esitetty ja tehty läsnäolevaksi, sen läsnäoloon jo sisältyy sen vetäytyminen ja altistuminen omalle negatiiviselle.

4.

Leopardi oli kosminen pessimisti, niinpä hän varmasti oli myös yhteiskunnallinen pessimisti? Yhteyden ei tarvitse olla suora ja looginen (yhteiskunnan voi aina nähdä suojana luonnon tyranniaa vastaan), mutta tässä tapauksessa asiasta ei ole epäilyksiä: Leopardin ”sosiologia” on hänen luonnonfilosofiansa jatkoa.

Pensieri-kokoelman teemoja on yhteiskunnan ”luonto” ja lähes paranoidilta vaikuttava salaliittoteoria: yhteiskunnan enemmistö koostuu roistoista, jotka ovat yhdistäneet vähäiset lahjansa ja voimansa keskellään elävien poikkeusyksilöiden nujertamiseksi.

Pensieria voi lukea kuin opaskirjaa nuorille leopardeille, joilla vielä on yhteiskunnan ”arvoihin” perustuvia sinisilmäisiä odotuksia: toki ihmiset ovat valmiita tukemaan heidän arvokkaita pyrkimyksiään! Pettymyksiä on luvassa... Mutta Leopardin sanoma on, että sorron voi kestää. Vahva yksilö voi pysyä hengissä ja järjissään, jos hän (Leopardin tapaan) terästä tarkkaavaisuutensa ja tajuaa, että ongelma ei ole vain hänen ulkopuolellaan. Jos haluaa arvostaa itseään, voi aloittaa epäilemällä itseään.

5.

Leopardi löysi varhaisen ihailijan Friedrich Nietzschestä, joka vertasi häntä Goetheen ja kehui hänen tyyllitaitojaan, melkein unohtaen mainita, että moni Leopardin teema kulkeutui hänen omaan tuotantoonsa. Missä määrin Nietzsche oli ”leopardisti”?

Ei niin vähänkään: poikkeusyksilön suhde suureen joukkoon, järjessä piilevä nihilismi, illusioiden välttämättömyys arvoja luovassa toiminnassa, ja sekin kysymys ”onko olemassa voiman pessimismiä” (jonka Nietzsche herätti tragedian syntyä pohtivan nuoruudentyönsä esipuheessa 1886) — kaikki teemat ovat täydessä terässään jo Leopardilla.

Mutta Nietzsche ei kestänyt pessimismiä, ”mustaa koiraansa”, vaan yritti eksyttää sen jäljiltään — eksyi itse — ja käytti kaiken kekseliäisyytensä ollakseen jotain muuta kuin ”elämän kieltäjä”, Schopenhauerin (ja Leopardin?) oppilas.

Leopardille pessimismi oli toinen luonto: kyllin kova vastus ensimmäiselle luonnolle — olkoon miten ylivoimainen. Mutta ei niin, että Leopardi olisi aivan kaikessa ollut johdonmukainen pessimisti. Pessimistit eivät usko johdonmukaisuuteen.

Kirjallisuutta

- Giacomo Leopardi (1986), Mietelmiä. *Synteesi* 1/1986.
 Giacomo Leopardi (1964), *Œuvres*. UNESCO, Cino del Duca, Paris.
 Giacomo Leopardi (1994), *Pensées*. Éd. Allia, Paris.
 Giacomo Leopardi (1992), *Petites œuvres morales*. Éd. Allia, Paris.
 Giacomo Leopardi (1987), *Poèmes et fragments*. La Dogna, Genève.
 Giacomo Leopardi (1962), *Giacomo Leopardin laulut*. Kustannus oy Lehmus, Jyväskylä.
Critique janvier-février 1990 (Leopardi-numero)
 Sergio Solmi (1993), *La vie et la pensée de Leopardi*. Éd. Allia.
 Lauri Viljanen (1941), *Illan ja aamun välillä*. Suomen kirja.

Vuosi on 1966, paikka Princetonin yliopisto Amerikassa. Tuntematon 23-vuotias itävaltalainen **Peter Handke** järkyttää sodanjälkeisen Saksan kirjallisen eliitin mielenrauhaa, kun hän hyökkää ryhmä 47:n nimellä tunnetun kirjailijaryhmittymän taiteellisia lähtökohtia vastaan. Salin perältä Handke, joka näyttää pitkätkukaiselta rockmuusikolta, syyttää kuulijoidensa silmille herjansa ja ivalliset kommenttinsa, jotka tekevät hänestä yhdessä yössä saksankielisen kirjallisuuden kauhukakaran.

Ensiesiintymistään seuranneiden vajaan kolmenkymmenen vuoden aikana Handke on osoittanut, ettei ollut se "julkisuudenkipeä keskinkertaisuus", jollaista useat kritiikin kohteiksi joutuneet yrittivät hänestä tehdä. Kymmenien kirjallisten tekstiensä (romaaneja, novelleja, näytelmiä, runoja) lisäksi Handke on tehnyt lukuisia elokuvakäsikirjoituksia. Niistä epäilemättä tunnetuin on käsikirjoitus Wim Wendersin elokuvaan *Berliinin taivaan alla* (1987), josta on muutamassa vuodessa tullut kulttielokuva. Handken 'romaaneista' on suomennettu viisi: *Die Stunde der wahren Empfindung* (1975)/*Pubtaan kokemisen hetki* (1979), *Die Linkshändige Frau* (1976)/*Vasenkätinen nainen* (1981), *Der Chinese des Schmerzes* (1983)/*Kivun kiinalainen* (1985), *Die Wiederholung* (1986)/*Toiston pysyvyys* (1989) sekä *Die Abwesenheit* (1987)/*Poissa* (1991). Ensimmäisestä suomennoksesta vastaa Risto Lehmusoksa, toisesta Outi Nyytäjä. Loput kolme on suomennanut Markku Mannila.

Eroon totutusta

Handken nimi komeilee tämän tästä erilaisissa postmodernismin kaanoneissa. Hänen teksteistään onkin helppo löytää postmoderneina pidettyjä piirteitä. Hän on pyrkinyt pääsemään eroon sellaisista proosa-kirjallisuuteen perinteisesti kuuluneista käsitteistä kuin teema, juoni, psykologinen henkilökuvaus ja toimivat henkilöt. Lukija, jonka käsitykseen hyvästä kirjallisuudesta yllä mainitut seikat kuuluvat, saattaa joutua ymmälleen Handken tekstin edessä.

Mitä sitten jää jäljelle radikaalin tekstiemansipaation jälkeen? Ensinnäkin: maailmaan luotu katse, havaitsemisen akti. Handken 'romaanit' sisältävät kymmenien sivujen mittaisia, yksityiskohdallisen tarkkoja maisemakuvaus, joissa maailma suodattuu lukijalle kuin kameransilmän läpi nähtynä. Kertoja on pelkkä tarkkailija, ja maailmasta tulee näennäisesti toisiinsa liittymättömien yksityiskohdien summa. Luettelotyyli on jäänne Handken nuoruusvuosinaan kirjoittamista tekstikatkelmista, ajalta jolloin hän opiskeli lakia Grazin yliopistossa (1961-65). Tällaiset kuvaukset pakottavat lukijan puntaroimaan väitettä siitä, että me hahmotamme maailmaa kertomuksen tavoin; kyseinen väitehän on usein esitetty autenttisuuteen pyrkivän realistisen kirjallisuuden puolukseksi.

Handke pyrkii siis selkeästi vetämään maton yhden fiktiomääritelmän alta: hän ei viettele lukijaa lukemaan tekstejään *niin kuin ne olisivat totta*. Sen sijaan hän haluaa vieraannuttaa, pitkitää havaitsemisen hetkeä ja näyttää maailman uudessa valossa.

Havaitsemisen lisäksi jäljelle jää kieli. Handken tekstit ovat ennen kaikkea kieltä. Ne ohjaavat lukijan huomion siihen miten

jokin sanotaan, ja pyrkivät näin nostamaan hänet sisällön syövereistä kohti muodon kirkkautta. Kielen ja muodon tärkeys käy ilmi Handken haastattelusta vuodelta 1979: "Kieli on arvokainta mitä on olemassa... ainoa millä on minulle merkitystä, ja missä tunnen itseni päteväksi, päteväksi ilman valtaa, on tilanne jossa löydän kielelle sopivan muodon. Kieli merkitsee minulle muotoa, ja muoto pysyvyyttä, koska muuta pysyvyyttä ihmisen olemassaoloon ei sisälly."

Kirjallisuuden ei tarvitse esittää

Palatkaamme Princetoniin. Mistä Handke tarkasti ottaen arvosteli Heinrich Böllä, Gunter Grassia, Peter Weissia ja muita vanhan polven saksalaisia kirjailijoita? Hän kutsui heitä "kuvaileviksi impotentiksi" (mitenköhän Handken omat maisemamaalaukset suhtautuvat tähän syytökseen?), jotka realistista proosaa kirjoittaessaan pitivät yllä illuusiota kielen ja maailman ongelmattomasta suhteesta. Handke halusi suunnata arvovaltaisen kuulijakuntansa huomion teoksesta tekstiin, kirjallisuudesta kirjoittamisaktiin, valmiista ja itsestäänselvistä merkityksistä niiden ikuisen keskeneräisyyteen ja epätarkkuuteen.

Kritiikissään Handke esitti kirjoittamiselle uuden lähtökohdan: kirjallisuuden tulee olla ennen kaikkea kieltä, ei sitä mitä kielellä sanotaan. Kirjallisuuden on oltava sanomisen akti, ei yritys maailman representoimiseksi. Jos puhumme maailmasta kielikuvin, päädyimme yleensä lopulta puhumaan pelkistä kielikuvista. Handken uskontunnustuksessa,

hänen kielitietoisuudessaan, kuuluu 1900-luvun pyhän kolmiyhteyden — de Saussure, Wittgenstein, Derrida — ääni, ja taustalla hyräilevät vielä taustakuorona Beckett ja Barthes.

Runoilija norsunluutornissa

Edellä mainitut vaatimuksensa Handke kirjasi vuonna 1967 esseeseensä *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms*. Romanttinen myytti norsunluutornissa asustavasta luovasta runoilijanerosta saa Handken käsittelyssä uusia painotuksia. Luovuus säilyy, mutta tietyin ehdoin. Koska kielen ja maailman välistä kuilua ei pystytä ylittämään tuottamalla realismin tapaan yhä uusia representaatioita todellisuudesta, on huomio siirrettävä pettävästä sisällöstä muodon pysyvyyteen. Handken norsunluutornissa asustaa siis formalisti, jolle muoto on kieltä ja kieli maailma. Vai onko Wittgensteini-lainen päätelmä kielen ja maailman yhteisistä rajoista Handken kohdalla sittenkin hätiköity? Lähteekö Handke mukaan kielipeliin? Jos ei, juontuuko taiteellinen luominen siinä tapauksessa nimenomaan kielen ja maailman yhteensovittamattomuudesta?

Handken tekstien perusteella ensimmäiseen ja kolmanteen kysymykseen on mahdollista vastata myöntävästi, toiseen kieltävästi. Kieli on maailma, mutta vain sikäli kun se

TODELLISUUS RIITTÄÄ

Peter Handkelle kirjallisuus
on kieltä, joka avaa silmät

Jyrki Vainonen

uttaa maailmaa paljastumaan, ja tuo meidät ‘kotiin’ itsemme luo. Tähän pystyy Handken mukaan vain poeettinen kieli. Arkikielelle norsunluutornissa oleileva puristi ei suo kielen arvoa, koska se automatisoituessaan (muuttuessaan “rutiiniksi” tai “säätökokoelmaksi”) vieraannuttaa meidät maailmasta. Arkikieli ei paljasta maailmaa, vaan peittää sen, ja lohdutukseksi me sukellamme sokeina kielipelien labyrintteihin. Erilaisilla peleillä on tärkeä rooli Handken teksteissä, mutta koskaan ne eivät tarjoa todellista lohdutusta, tee merkitystä läsnäolevaksi: “Mitä kauemmin me pelasimme, sitä vieraammiksi — emme tutummiksi kuten yleensä — me kävimme toisillemme.”

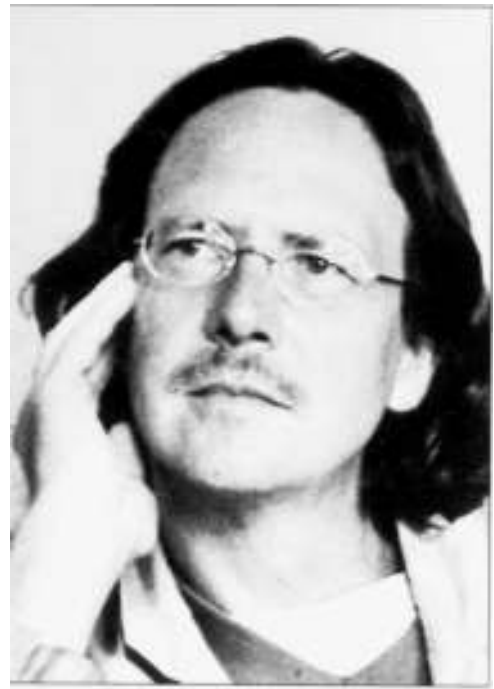
Poeettinenkin kieli on vieraannuttavaa, mutta aivan erityisellä, positiivisella tavalla: se vieraannuttaa maailman meistä, jotta voimme havaita ettemme ole sitä vielä löytäneet. Korostaessaan kielen poetisoimiseen liittyviä luomisen ja uudelleensyntymisen akteja Handke näyttää toistelevan venäläisten formalistien vaatimuksia. Näidenkin mielestä kielen automatisoitumista seuraa vääjäämättä havaintojen automatisoituminen. Jos emme kiinnitä huomiota siihen *miten* jotakin sanomme, me katselemme maailmaa mutta emme näe sitä. Vertailuun ja korvaavuuteen tehonsa perustava kielen metaforisuus johdattaa meidät kielikuvien ryteikköön. Jo näytelmässään *Weissagung* (1966) Handke laski vertailua kohtaan tuntemansa epäluulon valloilleen: näytelmäteksti koostuu reilusta kahdestasadasta tautologisesta väitteestä mallia “Kärpäset kuolevat kuin kärpäset”.

Handkelainen estetiikka perustuukin pitkälti Wittgensteinin ajatukseen sanomisen tarkkuuden merkityksestä: se mitä voidaan sanoa, voidaan sanoa tarkasti. Handke ei kuitenkaan näytä naiivisti olettavan, että sanomalla tarkasti me päätyisimme onnelaan, jossa sanominen ja oleminen olisivat yksi ja sama asia. Päinvastoin: tarkasti sanominen avaa silmämme näkemään, *ettemme vielä ole* tuossa onnelassa. Vasta silloin huomaamme Gregor Keuschnigin, *Puhtaan kokemuksen hetken* päähenkilön tavoin, että maailmaa ei ole vielä löydetty. Sokea läsnäolo vaihtuu silmät avaavaan poisaloon.

Vieraannuttamisen kautta tapahtuva silmien avautuminen on ainoa tavoite, jonka Handke haluaa kirjallisuudelle asettaa. Esseessään *Literatur ist romantisch* (1966) hän totesi, että kirjallisuuden voidaan katsoa olevan romanttista silloin, kun se voi muuttaa todellisuutta opettamalla meille uuden tavan nähdä asioita, puhua niistä, ajatella ja olla olemassa. Lausahdus on selvästikin muunnelma Novaliksen (1772–1801) hiukan ennen kuolemaansa kirjoittamasta aforismista, jonka mukaan romanttista runoutta on “taito tehdä kohteesta miellyttävällä tavalla outo ja vieras, mutta silti tunnistettava ja puoleensavetävä”. Mutta kuinka on mahdollista, että tarkasti sanominen voisi tuottaa romanttista kirjallisuutta? Eivätkö kulttuurihistoriassa romanttisina pidetyt ajanjaksot ole yleensä olleet nimenomaan kielen metaforisuuden kulta-aikaa? Vastausta näihin kysymyksiin voidaan etsiä kahdesta Handken kirjoitustyylisiin liitetystä määritelmästä: hyperrealismi ja uusi irrationalismi.

Realismista romantiikkaan – vai päinvastoin?

1980-luvun puolivälissä Handken nimi liitettiin Saksassa esiinnohuttuun romanttiseen taidesuuntaukseen, joka tunnettiin nimellä ‘uusi irrationalismi’. Sitä leimasivat mm. individualismin ja minän korostus (vastavetona postmodernille subjektin hajoamiselle) ja usko järkimaailman takaisen irrationaalisen maailman olemassaoloon. ‘Uudet



Handke

irrationalistit’ pyrkivät siis rikkomaan postmodernin pinnan ja tuomaan arkimaailman takana olevan ulottuvuuden yksilöllisen kokemuksen piiriin.

Ensinäkemältä romantikon röyhelöpaita näyttää istuvan huonosti Handken hartioille. Kuinka on mahdollista, että hänen tekstinsä, joista puuttuu syvyytensä psykologinen ulottuvuus, uppoaisivat milläikään pinnan alle? Edelleen on vaikea keksiä, mitä romanttista on sivukaupalla jatkuvissa realistisissa maisema- ja esinekuvauksissa?

Handken tyylin romanttisuus piilee kielessä, tavassa sanoa. Kuvauksissaan hän vie realismin äärimmilleen, jolloin se ‘ampuu yli’ ja muuttuu samantien vieraaksi ja kiehtovaksi — hyperrealismiksi. On paradoksaalista, että tarkasti sanominen, kieli joka pyrkii yksiselitteisyyteen ja muistuttaa pikemminkin lakikirjojen kieltä kuin runoutta, johtaa tavattomaan visuaalisuuteen. Se synnyttää seuraavankaltaisia ‘kuvia’, joissa yksityiskohdat näyttävät ikään kuin puhdistuneina: “Ainoastaan pilvien yhä peittämästä pohjoisesta tulevien autojen katoilla värisivät vesipisarot.”/ “Jalkakäytävä oli yltyleensä poisheitetyistä joulukuusista varisseiden neulasten peitossa.”/ “Kävetytien vieressä roikui yhdestä oksasta keltainen hansikas.”

Voidaan tietysti kiistellä siitä, onko tämä romanttisuus visuaalisen ulottuvuus arkimaailman takana vai *edessä*, mutta se on joka tapauksessa löytynyt. Juuri realismin rajat ylittävän visuaalisuutensa vuoksi Handken kirjoitustyylillä lähestyy elokuvakerrontaa. Niin kuin kameran kaikesta kiinnostunut silmä, näkevät Handken kertojen katset yhdessä hetkessä enemmän ja tarkemmin kuin tavallinen silmä. Katseesta tulee armoton kuin kameran ihmiskasvoista ottamassa lähikuvasta, joka paljastaa ihon epätasaisuudet, huokokset ja kuopat ja vieraannuttaa katsojan, auttaa häntä näkemään toisin — ja äkkiä hän tajuaakin tuijottavansa ihon sijasta kuun pintaa vuorineen ja kraatereineen!

Sininen kukka, kotiinpaluu ja kertomus

Romanttisesta vieraannuttamisesta runoilleen Novaliksen voi mainita Handken yhteydessä toisestakin syystä. Kesken

jääneessä romaanissaan *Heinrich von Ofterdingen* Novalis lähettää Heinrichin matkalle etsimään lähteen reunalla kasvavaa sinistä kukkaa, jonka tämä on nähnyt unessa. Kun sankari lopulta löytää kukan ja lähestyy sitä, alkaa kukka liikkua ja muuttua. Kukka kuroutuu sankarimme puoleen, sen lehdet alkavat loistaa ja siniset terälehdet muodostavat kehän, jonka keskellä häälyvät lempeät kasvat.

Sinisen kukan myytissä on tulkittu konkretisoituvan Jenan romantikkojen haikailu harmonian ja täyttymyksen perään. Myytti tarjoaa kuitenkin myös tulkinta-avaimen Handken teksteihin. Hänen romaanihenkilönsä (ilmaus sallittakoon) ovat sinisen kukan metsästäjiä, vaeltajia joille matkallaolo tarjoaa tilaisuuden havaitsemisen hetken pitkittämiseen. Tavalla tai toisella he ovat päätyneet murrosvaiheeseen, jossa vanha järjestys ei enää päde, mutta uuttakaan ei vielä ole löytynyt. Kyse on matkan kaltaisesta turvattomasta rajatilasta, joka pakottaa avaamaan silmät. ‘Kodittomuuden’ kokemuksesta tulee näin identiteetin (ja maailman) löyty-misen edellytys.

‘Kotiinpaluun’ teeman Handke puki ensimmäisen kerran sanoiksi tekstissään *Langsame Heimkehr* (1979), jota hän itse nimitti eepiseksi runoelmaksi. Sen päähenkilö Sorger, Alaskaan päätyneenä, ympäri Amerikkaa (ja sielunmaise-maansa) vaellellut eurooppalainen, on ensimmäinen veltajien pitkässä sarjassa. Ajatus ‘kotiinpaluusta’ ja kadonneen uudelleenlöytämistä johdattaa meidät toisen jenalaisen, Hölderlinin (1770-1843), luo. Handke on maininnut Hölderlinin runot yhdeksi tärkeimmistä vaikuttajistaan, erityisesti niihin sisältyvien luontokuvausten vuoksi. Handkelainen kaiku on kuitenkin myös Hölderlinin runoudelle antamassa määritelmässä: runous on pakopaikka todellisuuden vaihtuvuudesta, epävarmuudesta ja epätäydellisyydestä.

Runonsa *Alpeilla laulettua* viimeisessä säkeistössä tämä saksalaisen maiseman ylistäjä yhdistää toisiinsa kodittomuuden päättymisen ja jumalallisen innoituksen: “Ken jumaluutta täynnä on, mielellään hän/kotiin jää; niin aikani kahleetonna/teitä tahdon laulaa, tulkita, kaikki/kielet te taivaan.” (Suom. Elina Vaara).

Säkeet sopisivat kenen tahansa handkelaisen veltajan suuhun.

Puhtaasta kokemuksesta Platonin luolaan

Tällainen veltaja on Gregor Keuschnig, joka kuuluisan kaimansa tavoin kokee muodonmuutoksen: eräänä aamuna unesta heräätyään hän huomaa, ettei enää kuulukaan sinne missä on. Havainnon seurauksena kaikki hänen ympärillään tuntuu “kurjan normaalilta.” Keuschnig vaeltelee kaksi päivää ympäri Pariisia, keskellä semioottisen merkityksenannon verkostoa, ja torjuu päättäväisesti kaikki *toisten* häneen kohdistamat määrittely-yritykset. Keuschnig kieltäytyy rakentamasta uutta identiteettiään erilaisista hänelle tarjoutuvista teksteistä. Viimein hän oppii “puhtaan kokemuksen hetkellä” katsomaan maailmaa lapsen silmin — ja näkee sen: “Vaikka hän näki saman kuin muulloin, samasta näkökulmasta, oli kaikki kuitenkin muuttunut vieraaksi ja siten koettavissa olevaksi.”

‘Koditon’ tulee myös Mariannesta, *Vasenkätisen naisen* päähenkilöstä, joka päättää katkaista siteet menneeseen minäänsä, jättää miehensä ja muuttaa asumaan yksin. Halu kieltää toisten hänestä esittämät määritelmät tekee Mariannesta Keuschnigin hengenheimolaisen. Hänen on löydettävä itsensä, mutta ratkaisu ei löydy siitä, millaisena hän näyttäytyy toisten silmissä: “Mitä enemmän te luulette voivanne

minusta sanoa, sitä vapaammaksi minä teistä pääsen”, hän toteaa. Marianne voi löytää itsensä vain pystymällä päättämään elämästään vapaasti, ilman ulkoapäin tulevaa painostusta. Vain silloin hän voi löytää sinisen kukkansa ja tunnistaa teriössä omat kasvonsa.

Andreas Loser (*Kivun kiinalainen*) on opettaja-arkeologi, joka tutkii, niin kuin asiaan sopii, kynnyksiä. Kynnykset ovat hänelle rajatiloja, mutta myös turvapaikkoja, jotka tarjoavat tilaisuuden “luoda uudelleen se, mikä on kadonnut.” Kynnykseen vertautuu myös romaanin lopussa oleva silta, jolla seisoen tarkkailija-kertoja seuraa ihmisten kotiinpaluuta.

Matkan ja kotiinpaluun teemat ovat entisestäänkin korostuneet keski-ikäisen Handken teksteissä. Kaiken lisäksi hän näyttää nohtaneen, että kielsi nuoruudessaan kertomuksen — tai ehkä kertomuksen elvyttämishalun kohdallakin on kysymys vain uudelleenlöytämistä. *Toiston pysyvyyden* viimeisillä sivuilla Handke joka tapauksessa yhdistää kotiinpaluun ja kertomisen teemat. Kadonnutta veljeään etsinyt Filip Kobal palaa kotikyläänsä, ja kertoja innostuu ylistämään kertomusta niin vuolaan runollisesti, että Princetonin kirjailijakokouksessa riehunut Handke olisi luultavasti hävennyt silmät päästään. Oodeistaan tunnettu Hölderlin saattaisi sen sijaan nostaa hattuaan hautansa hiljaisuudessa.

Matkalla on loppunsa. Tämän kertomuksen päätteeksi voidaan lukijan silmien eteen loihtia *Poissa*-sadun neljä kulkijaa — vanha mies, peluri, sotilas ja nainen. He ovat veltaneet halki sadunomaisen maiseman ja päätyneet Platonin luolavertauksen luolaa muistuttavaan onkaloon. Luolavertaukseen sisältyvällä opetuksella on varsin sopivaa lopettaa Handkesta kertova kertomus — kertomus, joka puhuu silmien avaamisen ja näkemisen puolesta: “Sillä niin kuin meidän ei tule luulla varjokuvia siksi mistä ne ovat kuvia, ei meidän tule kuvitella kielikuvin puhuessamme sanovamme mitään maailmasta”.

Sen sijaan meidän on lähdeävä matkalle, astuttava luolasta, poetisoitava kieli ja kirjoitettava. Matkaan siis — jo odottaa sininen kukka!

MITÄ 'VITUN FILOSOFIAA'?

Jouko Turkka, *Häpeä: vaellusromani*. Otava, Helsinki 1994.

Image-lehti järjesti kahdelle julkisfilosofille **Jouko Turkalle** ja Pekka Himaselle treffit. Turkka halusi kysyä Himaselta vain yhtä asiaa: "Mitä nuori filosofi tietää vitusta?" Turkka ei varmaankaan tarkoittanut naisen biologista sukupuolielintä, vaan jotain symbolisempaa, jotain sellaista kuin fallos on suhteessa penikseen.

'Vittu' on joka tapauksessa yksi filosofi Turkan avaintermeistä. Kaoottisimmassa kirjassaan *Selvitys oikeuskanslerille* (1984) päähenkilö jopa syö sellaisen. Se, että sana näyttää niin rivolta tämänkin lehden sivuilla, kuuluu turkkalaiseen diskurssiin. Hän etsii sanoja joilla on painoarvoa ja koska sanojen merkitykset ovat tunnetusti niin häilyviä ja sopimuksen varaisia, Turkka joutuu käyttämään strategianaan shokeeraamista. Ja 'vittu' shokeeraa. Jotta efekti ei tästä tämän enempiä kuluisi, kutsuttakoon Turkan ajattelua vaikka rivouden filosofiaksi.

Yksi osoitus Turkan pyrkimyksestä etsiä äärimmäisyyksiä on Jammu Siltavuorta koskeva pohdiskelu. Lapsia ryöstänyt, raiskannut ja tappanut Jammu on Turkan mukaan "Suomen kulttuurin tärkein kysymys", "huonoin suomalainen, yksimielisesti", jonka ääntä ei kukaan tahtois vaaleissa ja jonka rahat eivät kelpaisi edes hyvän tekeväisyyteen. Turkka tekee Jammusta ihmisyden nollapisteen: "[...] moraalista, aatteellista, ihmisyyttä, naiseutta, miehuutta ei voi käsitellä muistamatta Jammu Siltavuorta. [...] Jokainen tuntee ihmisarvonsa laskevan siksi että sellaiseen pystyviä ihmisiä on."

Turkka on todennäköisesti samaa mieltä Jean Baudrillardin kanssa siitä, että länsimainen kulttuuri on rivoutunut, degeneroitunut. Turkan mieliesimerkki tästä on *Uuden Suomen* muuttuminen *Iltalehdeksi*. Tässä yhteydessä tarkoitan Turkan rivouden filosofialla kuitenkin kaipuuta alkuperäiseen luonnontilaan, johon hän pyrkii riisumalla henkilönsä — itsensä mukaan lukien — mahdollisimman paljaksi. Turkan tapauksessa voisi puhua yltiönaturalismista, jossa syljestä, virtsasta, ulosteista ja spermasta on tullut tavamerkkejä: niin näytelmässä kuin kirjoissakin ruumiin eritteet nousevat turkkalaisen estetiikan tärkeimmiksi määritelijöiksi. Tällaisen groteskiuden tarkoitus ei ole vain shokeerata vaan myös osoittaa

ihmisen lihallisuus ja palauttaa tämä osaksi luontoa.

Julkinen eläin

Kartesiolainen olemassolon todistus muuttuu Turkalla suhteeksi julkisuuteen: "Todellista olemassaoloa on vain tunnettuna olemisen. Ajattelemisen ei enää riitä todistamaan että olet olemassa, mutta jos näet kuvasi josakin, ei kukaan saa sinua epäilemään ettekö olisi olemassa, sinä olet varmasti olemassa." Julkisuus tuottaa kehän, jossa representaatiot representoivat representaatioita. Ihmisen on enää vaikea erottaa itseään kuvastaan: "Nykykaikaisessa kaupungissa ihminen on joka hetki peilin edessä, näkee kuvansa tai kuvajaisensa joka näyteikkunasta, joka oven lasista, kaikkialta koko ajan, on jatkuvassa keskustelussa, väittelyssä, tinkimässä itsensä kanssa kauppoja tehden [...]."

Turkka muistuttaakin, että pohjimmiltaan kukaan ei voi nähdä itsestään muuta kuin hiukan hämmöttävää nensä. Luonnossa ei ole peilejä. "Luonnossa ihminen lepää koska siellä ei voi nähdä itseään kuin pakoon lähtevissä linnuissa ja eläimissä tai jäljissään." Julkinen kuva sen paremmin kuin julkinen sanakaan ei kerro totuutta: "Peilissä tai valokuvassa jokainen on pysähtynyt hetkeen jota luonnossa ei edes ole. Video ja elokuva perustuvat tietoisuuteen ja rajaukseen."

Niin *Häpeässä* kuin useissa haastatteluisakin Turkka kannustaa verbaalisen Rosinantensa tiedonvälityksen tuulimyllyjä vastaan. Suomessa tapahtuneen historiallisen ja kulttuurisen muutoksen keulakuvaksi Turkka nostaa *Uuden Suomen* vaihtumisen *Iltalehteen*. Porvarillisen valistuksen sijaan "rahvaalle" tarjotaan "moniväristä ärsytystä sadismintarpeeseen, kiduttavaa erotiikkaa runan kansan itseinhoiseen sukupuoliseen kateuteen [...]."

Turkka on julistanut tekevänsä yhteiskunnallista taidetta. Näin hän sanoutuu irti niistä suuntauksista, joita voisi luonnehtia tyypilliseksi jälkimodernille ajalle. Turkka ei ole omaan ironiaansa tukehtuva kyynikko, vaan hän näkee itsensä yhteiskunnallisena vaikuttajana.

Kaikki paha palautuu Turkan puheissa aina Talouteen: "Muuta moraalialta kuin talous ja terveys ei enää ole. Porvaristoa, mitään moraalista esivaltaa, mitään kohottavaa vaatimusta ei ole. Nauttiminen, nautintojen kuluttaminen on kaikkien oikeus ja velvollisuus." Eräässä haastattelussa Turkka kiteyttääkin: "Kun kaikki maksaa, vallitsevaksi tulee se suunta, joka aiheuttaa vähiten kustannuksia."

Finlandia-palkinnon valinneen Tellervo Koiviston nuiva tapa suhtautua *Häpeään* kertoo, että Turkan profeettalliset sanat haihtuvat tuuleen kuin huutavan ääni erämaassa. "Ihminen on tuskin koskaan ollut niin tietoinen itsestään kuin nyt, siitä mitä muut vaativat, toisten orja ja muiden armoilla, tyyleillä kurissapidetty."

Itsensä häpäisijä

Häpeässä on kaksi "tarinaa". Toisessa Jouko Turkan näköinen mies kohtaa toinen toistaan fantastisempia seikkailuja ratsastaessaan hevosella kohti Poria, missä hänen on tarkoitus puhua sihteereille seminaarissa otsikolla "Kaikki Valta Sihteereille!". Toisessa vanhentunut, Jouko Turkan näköinen mies tilittää rakkaussuhdettaan oppilaaseensa. Mielikuvittelliset seikkailut ja henkilökohtaiset tunnustukset sekoittuvat niihin tapahtumiin, joita yksityishenkilö Turkan tiedetään kokeeneen. Koska Turkka on julkkis, on *Häpeää* luettu myös juorukirjana.

Nuori nainen symboloi sodanjälkeisen sukupolven miehille nuoruutta. Nuori partneri tekee vanhankin nuoreksi. Unelma ikuisesta nuoruudesta onkin Turkan mukaan yksi aikakautemme sairauksista. Tätä Turkka kutsuu sukurutsan laillistetuksi muodoksi.

Tässäkin suhteessa Turkka laittaa itsensä likoon kertomalla suhteestaan nuoreen naiseen ja omasta vanhenemisen kauhustaan. Itsensä häpäiseminen vaikuttaa itsetuhoiselta, mutta on itse asiassa varsin järjestyksellistä. Häpeä on aina jotain salaista: tekemällä häpeämästään julkista se lakkaa olemasta hävettävää. Paljastamalla heikot kohtansa karastuu ja jo saadut haavat palavat julkisuuden poltteessa umpeen.

Turkan teosta on kritikoitu naisvihasta. Huorat ja madonnat vaihtelevat laskelmoidun tuntuiseksi ikään kuin Turkka tiedostaisi infantiliin suhtautumisensa feminiiniseen. Hän haluaa esittää itsensä julmaksi vauvaksi, joka hamutessaan äidin rintaa haluaa samalla rankaista luontoäitiä maidontarpeestaan. Myös vastakkainen tulkinta on mahdollinen: välillä Turkka äityy ylistämään naissukupuolta tavalla, joka tuo mieleen lähinnä ritariromantiikan.

Romanttinen moralisti

Turkan radikalismien ja yhteiskuntakritiikin takaa paljastuu varsin romanttisia ja moraalisia haaveita ajasta, jolloin ihminen ei ollut vielä niin vieraantunut luonnosta, kanssaihmisistään ja omasta ruumiistaan. Turkka kritikoit sarnamiehen paatoksella

nykyihmisen individualismia ja haikailee aikoja, jolloin ihmiset elivät tiiviimmin yhteisöissä. Nykyään "vanhat laumavaistot" tuhoaan jo pienestä pitäen. Siitä voi Turkan mukaan syyttää nykyistä kulttuuria "tieteineen, epäilyksineen, yksilöllisyyksineen ja parempine itsetuntoineen. Ei laumassa voi olla itseluottamusta, oman itsen rakastamista, lauma on kokonaisuutta. Eihän ihmisellä voi pohjimmiltaan olla omaa uskoa."

Yhdeksi syylliseksi Turkka nimittää analyttisyyden, joka voisi tarkoittaa länsimaista tiedettä yleisemminkin: "Analysoida voi vain ottamalla osat irti toisistaan, mikä on tappavaa. Analysoitu kasvi tai eläin ei enää herää henkiin. Analysointi on ruumiinavaus." Toinen syyllinen on länsimainen individualismi: "[...] sielu tahtois vanhat yhteytensä, mutta väärinkäsitetty yksilöllisyys kieltää. Mitä muuta on kouristuksenomainen nationalismi? Isänmaallisuus, projektit, tapahtumat, presidentinvaalit, rusketus, kesä, syöminen ja samanaikainen laihtuminen? Mitä muuta tämä minun levottomuuteni helveti on kuin katkennutta laumavaistoa?"

Rivouden filosofiassaan Turkka pyrkiikin oppimaan pois näistä länsimaisen kulttuuri-ihmisen helmasynneistä. Ristiriita on kuitenkin siinä, että Turkka on ihanteistaan ja askeettisista elämäntavoistaan huolimatta sivistynyt, tai paremminkin siviloitunut mies. Kun *Häpeän* päähenkilö on vihdoin viimein saapunut sihteerien kokoukseen puhumaan, hän toteaa: "En tiedä haisenko hieltä, mutta rivo yritän olla ja samalla sivistynyt." Tätä voisi nimittää vaikka nyky-miehen Tarzan-syndroomaksi, kipuiluksi ruumiin ja hengen, luonnon ja kulttuurin, apinamiehen ja herrasmiehen identiteettien välillä. Rautahannujen ongelma on se, että ponnisteluistaan huolimatta he eivät voi riisua pois kasvatustaan, kulttuuriaan.

Missä on nöyryys?

Viime syksyinen mieskeskustelu jäsenyksi Turkan ja Juha Siltalan kirjojen otsikoiden mukaan käsitteiden 'kunnia' ja 'häpeä' ympärille. Termit vaikuttavat arkaaisilta, moderniin sopimattomilta. Lisäksi ne on ymmärretty toistensa vastakohdiksi: mies taistelee samanaikaisesti häpeänsä vastaan ja kunniansa puolesta.

Mieleen palautuu amerikkalaisen nykyfilosofin Kurt Vonnegutin tarina 1800-luvulla eläneestä englantilaisesta rosvoitarista, joka totesi erään erityisen häpeällisen episodin jälkeen: "Onneksi ei mennyt kuin kunnia." Tämä viisaus olisi säästännyt ihmiskunnan monilta sodilta.

Ja toisaalta: eikö häpeän vastinpari voisi kunnian sijasta yhtä hyvin olla nöyryys? Olisipa komea kirjan otsikko: Miehen nöyryys.

Olli Löytty

KUVAILEVIEN PÄIDEN SOSIOLOGIAA

Peter Berger & Thomas Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedonsosiologinen tutkielma.* (*The Social Construction of Reality*, 1966.) Suomentanut Vesa Raiskila. Jälkisanat Tapio Aittola ja Vesa Raiskila. Gaudeamus, Helsinki 1994. 255 s.

Luulin olevani yliväsynyt kun luin arvosteltavana olevaa teosta ensimmäistä kertaa. Viivottimen avulla tuli kuitenkin todistettua, että rivit vingertävät ihan oikeasti, ja hyvässä työvalossa paljastui, että painojäljen tummuusaste vaihtelee läpi koko kirjan. Toivottavasti kustantaja unohtaa moiset esteettiset kikkailut seuraavaa painosta otattaessaan; **Peter Bergerin** ja **Thomas Luckmannin** teos pitää lukijansa hereillä ilman niitäkin.

Vesa Raiskilan kohtalaisen sujuvan suomenoksen ansiosta myös englantia taitamaton yleisö on noin vuoden ajan voinut tutustua fenomenologisen tiedonsosiologian moderniksi klassikoksi mainittuun teokseen *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Tekijöillä on selkeä kuva oman tieteenalansa tehtävistä ja yleisemminkin ihmisestä. Selkeä oma kanta on auttanut Bergeriä ja Luckmannia kirjoittamaan melko ymmärrettävästi ja lukijaystävällisesti; brassailevaa yhteiskuntatieteellistä sanojen kilkkuteltua ei teoksesta juurikaan tapaa.

Kirjoittajat etenevät juohevasti sosiaalisen synnyn ja instituutioitumisen kuvaamisesta objektiivisen ja subjektiivisen sosiaalisen todellisuuden tarkasteluun. Johtopäätöksissään he miettivät teoksensa suhteita muuhun tuon ajan eli 1960-luvun sosiologiaan. Kirjan lopussa on Tapio Aittola ja Vesa Raiskilan yhdessä laatimat jälkisanat, joissa Bergerin ja Luckmannin ajattelu asetetaan yleisemmälle teoreettiselle kartalle ja pohditaan heidän antiaan nykytieteille.

Tieto siinä, missä elämä

Tieto ja todellisuus ovat Bergerille ja Luckmannille läpeensä sosiaalisia, ja tiedonsosiologian keskeisin tehtävä on heidän mukaansa tutkia sitä, miten tieto ja todellisuus sekä niiden kriteerit tulevat tuotetuiksi ja ylläpidetyiksi eri yhteiskunnissa. Heitä ei siis kiinnosta se, onko tietoväittäjä sinänsä tosi vai ei eli makaako maailma "todella" niin kuin sen väitetään makaavan. Suurin osa siitä, mikä Bergerille ja Luckmannille on tietoa, on tiedostamatonta. Yhteisön jäseneltä ei välttämättä odoteta, että hän kykenisi kertomaan, miten tai miksi toimii, tärkeää on, että hän toiminnassaan osoittaa tietävänsä ja hyväksyvänsä ne yhteisönsä peruskriteerit, joiden varaan kyseinen yhteisö rakentuu.

Tiedonsosiologian hedelmällisimpiä tutki-

muskohteita eivät kirjoittajille ole myöskään ne teorit, joita (sosiaalisesta) maailmasta kautta aikain on laadittu, eivätkä he ole järin kiinnostuneita aatehistorioista tai maailmankatsomuksistaan; tässä he poikkeavat melko huomattavasti ennen heitä vallalla olleesta amerikkalaisen tiedonsosiologian valtavirrasta. Universumia syleilevien teoreettisten rakennelmien sijaan Berger ja Luckmann yrittävät tässä teoksessaan korostaa arjen tapahtumista ja arkea elävän ihmisten roolia tiedossa ja todellisuudessa: ihminen sekä rakentaa todellisuutta ja tietoa että on todellisuuden ja tiedon tuotos *siinä elämässä, jota elää*.

Toisessa pääluvussa *Objektiivinen todellisuus* kirjoittajat kuvaavat niitä prosesseja, joiden kohteiksi yhteisössä elävät ihmiset yhteisönsä taholta joutuvat. Tämä käsittely sujuukin Bergeriltä ja Luckmannilta kuin tanssi sen taitajilta. Varsinkin heidän ajatuksensa legitimaatiosta eli oikeuttamisesta ja siihen liittyvistä mekanismeista sanovat jotakin peräti oleellista tästäkin ajasta. Täyttä asiaa ja samalla melko hauskaa luettavaa ovat käsitykset terapiasta ja mitätöinnistä; ne ovat Bergerille ja Luckmannille yhteisön yrityksiä pitää yksilö jäsenenään.

Subjektiivisen todellisuuden tarkastelu jää sen sijaan mielestäni varsin ohueksi. Tekijät tosin mainitsevat muutamaan kertaan, ettei subjektiivinen todellisuus ole täysin palautettavissa objektiiviseen todellisuuteen, mutta loppujen lopuksi subjekti kuitenkin jää erilaisten objektiivoitumien toteuttajaksi. Primaarisosialisaatio, sekundaarisosialisaatio ja mahdollinen uudelleensosialisaatio; kaikissa näissä objektiivinen sosiaalinen todellisuus piirtää subjektin. Bergerin ja Luckmannin subjekti on vailla todellista mahdollisuutta objektiivisen todellisuuden muuttamiseen, tekijöiden kaunis ajatus objektiivisen ja subjektiivisen todellisuuden käsittelemisestä dialektisena prosessina ei toteudu.

Saivartelua

Heti teoksensa alussa Berger ja Luckmann ilmoittavat luottavansa lukijoidensa sosiologiseen yleissivistykseen, minkä vuoksi he eivät enää varsinaisessa tekstissään sen syvemmin selvennä, kenen klassikon suuntaan heidän tekstinsä milloinkin kallistuu. Minä kuitenkin jäin kaipaamaan hieman perustellumpia opastuksia polulla ajattelijasta toiseen. Marxilta, Weberiltä, Durkheimiltä, Meadilta jne. on teoksessa otettu ajatus sieltä, toinen täältä, sen enemmän mieltimättä, toimivatko eri ajattelijoiden käsitteet ja käsitykset tällaisessa palapelissä vähääkään sensuuntaisesti kuin Berger ja Luckmann haluaisivat niiden toimivan.

Kirjoittajat väittävät ensimmäisessä varsinaisessa luvussaan *Arkitiedon perusta*, että heidän edustamansa tiedonsosiologinen haara tutkii elämisa maailmaa ja niitä prosesseja, joissa tieto tulee tuotetuksi. Fenomenologiaa vähemmän tunteva samastaa helposti

elämismaailman ja arjen. Se elämismaailma, jota Berger ja Luckmann tutkivat ja tutkimaan samalla arvostavat, on kuitenkin tieteellinen elämismaailma, arjen yläpuolella oleva näkemys arjesta. Tämä täsmennys jää tekijöiltä ja valitettavasti myös kirjan jälkisanojen kirjoittajilta tekemättä. Käsitteellinen epätasällisyys saa keskustelijat useinkin puhumaan toistensa ohii, mikä ei kuitenkaan liene ainakaan tässä tapauksessa sen enempää tekijöiden kuin jälkisanojen kirjoittajienkaan tarkoitus.

Teoksen pahin puute ei kuitenkaan ole hienoinen käsitteellinen epätasällisyys, vaan se, ettei sanapariin fenomenologinen tiedonsosiologia sisältyvä lupaus täyty. Schütziin vetoaminen pelasta tältä kritiikiltä; jonkun joskus tekemiä syntyjä ei ole pakko toistaa. Sen sijaan, että sosiaalista ja tietämistä todella lähestyttäisiin fenomenologisen perusasenteen eli paikantumisen ja siihen kuuluvan kyselemisen kautta, tekijät siirtävät jo teoksensa alussa kyselemisen pois "tieteenaloilta" "filosofian" piiriin. Jäljelle jää asenne, jota voi mielestäni kutsua (jälki)positivismiksi: tieteen tehtävä on "neutraalisti" kuvailla kohdettaan, ja se on parasta, mitä tieteeltä voi odottaa. Keskustelu arvoista, joihin tieteellinen(kin) toiminta perustuu, suljetaan siis paradoksaalisesti tiedonsosiologian ulkopuolelle.

Kaiken kaikkiaan Berger ja Luckmann kutistuivat ainakin minun silmissäni positivistisen perinteen mukaisiksi kuvaileviksi päiksi. Kirja kannattaa kuitenkin lukea, jollei muuten niin herttaisena muistona kaikin puolin radikaalilta kuusikymmentäluvulta.

Riitta Koikkalainen

n & n

APUA, OLIN HETERO!

Jorma Sipilä ja Arto Tiihonen (toim.), *Miestä rakennetaan — maskuliinisuuksia puretaan*. Vastapaino, Tampere 1994. 277 s.

Postmodernin aikakaudella tiedotusvälineissä on liikkunut raportteja milloin minkäkin ilmiön identiteetin katoamisesta. Tiedostaminen on saavuttanut viimein myös hallitsevan fiktion, miehuuden. Miehuuden kriisin perustaksi on arveltu sukupuolisen roolin hämärtymistä. Naistutkimusta lukuunottamatta miehuuden kulttuurisen konstituitio-kriittikki on jäänyt "onkohan, eiköhän" -paneelien varaan.

Miehuuden osa-alueiden, maskuliini-

suuksien tutkimuksen puuttuessa kohteeksi on joutunut "tavallinen mies", joksi kenenkään ei ole tarvinnut tunnustautua ja käydä itsetutkiskeluun. Julkkis on voinut tyytyväisenä ironisoida mukaongelmallista sukupuoli-ilmastoa ja ilmoittaa kuuluvansa "tasapainoisten heteroseksuaalien klassiseen vähemmistöön".

Kuitenkaan edes kaikki heterot eivät ole yhtä heteroseksuaaleja. Sukupuolittamisen malli onkin ollut, huomaamattamme, hierarkkinen heteroseksuaalisuus. Hierarkkinen heterouden yhteiskunnassa maskuliininen on normi, johon nähden sekä feminiininen että "muut perversiot" määrittävät.

Artikkelikokoelmassa *Miestä rakennetaan, maskuliinisuuksia puretaan* käydään jo niin kattavasti läpi miehuuden osa-alueita, että pelkkä heteroksi julistautuminen ei enää riitä. Jorma Sipilän ja Arto Tiihosen toimittama kokoelma on kalupakki, josta riittää malleja ja niiden purkamisen välineitä perinteisen könsikkään attribuutteihin: partiolainen, urheilija, työmies, murhamies, panomies, soturi. Eikä edes pehmo mies ole luonnollistuneen kulttuurin oikku vaan kulttuurin tuote sekkin.

Tiedemies sentään puuttuu käsiteltävien miestyypin joukosta, mikä paljastanee miestutkimuksen nuoruuden ja itsereflektion niukkuuden. Joillekin tutkijoille, tieteenalasta riippumatta, miehuuden analyysi on vain uusi väylä saada työnsä julkisuutta. Millään alalla ei tarvita kovin kummoista epistemologista urhonoittoa, jotta entinen tyypillistä ihmistä tai ihmisryhmää käsittelevä tutkimus muuttuu tyypillisen miehen tai miesryhmän kuvaukseksi. Oikeastaan enemmistö tieteestä ennen naistutkimusta oli jo miestutkimusta. Siitä vain puuttui miehuuden toteaminen normiksi kyseisellä tutkimusalueella.

Harva kokoelman kirjoittajista vaivautuu perustelemaan omaa asemaansa miestutkijana. Teoksen julkistamistilaisuudessa kirjaa moitittiinkin "partio-poikahenkisyydestä", jonka ainoat poikkeukset ovat kolme naiskirjoittajaa. Kirjaa moitittiin myös johdannon puutteellisuudesta. Kirjassa ei anneta viitteitä aiempaan mieskeskusteluun, eikä vaivauduta pohtimaan miehuuden ontologia perusteita.

Kirjan kolmestatoista artikkelista vain yksi käsittelee miehuuden representaatiota. Tämä on sääli siihen nähden, että johdannossa kuitenkin tehdään selväksi miehen roolien kulttuurinen luonne. Kulttuuritutkimuksen näkökulma miehuuteen on toki saanut jo sanansijaa kokoelmassa *Mieheyden tiellä* (1993), mutta yhteiskunnallisten miesanalyysien rinnalle olisi sopinut katsaus siihen, miten käytännön miesrooli näkyy tiedotusvälineissä tai taiteessa.

Esimerkiksi Jorma Hännisen pornoteollisuutta käsittelevän artikkelin rinnalla olisi ollut paikallaan tarkastelu suomalaisten pornolehtien tyypillisistä mies/naisrooleista. Kenen housuissa mies kuvittelee katsojansa

millaisen naapurin rouvaa?

Toimittajat ovat julkaisseet mitä tarjolla on ollut, ja tällä hetkellä miehuuden analyysit ovat vielä pojankeuhkissa. Samaan kokoomaan on mahdollitettu kovaa empiriaa ja mutkikasta teoriaa. Tapio Bergholm esimerkiksi referoi tapaustutkimusta satamatyömiehistä.

Juha Siltala maahantoi Klaus Theweleitin teoriaa jo vuonna 1988 (*Tiede & Edistys* 2 ja 3/88) ja jatkaa samaa tarinaa. Suomalaisen miehuuden erityisluonteesta ei näytä olevan enää tarjolla mitään merkittäviä paljastuksia. Sen sijaan Jukka Relander pohtii artikkelissaan — Theweleitin teoria tukenaan — millaiseen miehen univormuun partioliike pukee poikiaan.

Osaltaan sinivalkoisen miessisun myyttisyyttä purkavat ne vertailut, joissa suomalainen mies näyttäytyy samalla tavoin ongelmallisena kuin muiden kulttuurien hiomat uroot. Terävin vertailu on Marjo Liukkosen artikkelissa intohimorikoksen anatomia meillä ja muualla. Rikostilastojen ja kulttuurisen asennoitumisen, presentaation ja representaation yhdisteleminen on toimivaa myytin purkamista.

Myös yleisellä tasolla liikkuva katsaus voi selkeyttää ilmiöitä, joihin helposti kytkeytyy tosina pidettyjä mielikuvia. Väkivallan maskuliinisuus on eräs myytti, joka on keltannut tarkemman pohdinnan korvikkeeksi. Martti Grönforsin artikkeli "Miehin kulttuuri ja väkivalta" ei paljasta aiheesta mitään uutta, mutta se on kattava todistus aiheesta, josta puhuttaessa itse kukin helpoiten turvautuu epävarmoinhin yleistyksiin.

Kirjan ainoa miehuuden representaatiota käsittelevä artikkeli on Martti Lahden analyysi elokuvasta *Tapaus Henry*. Lahti näkee elokuvan merkinä laajemmasta tendenssistä miehen "kotiuttamiseen". Vaikka *Tapaus Henry* näyttää miehen fyysisen heikkouden, se ei siltäkään viesti miesten muuttuneesta suhteesta omaan ruumiiseensa.

Koti onkin se viimeinen rajaseutu, jota mies on kääntynyt valloittamaan ja ottamaan representaation alueella kontrolliinsa myös perinteiset naisen roolit. Miehuuden uusissa kehitystarinoissa isyyskin olisi vain uusi motivaatio henkiseen kehitykseen, eikä merkki uudenlaisesta vastuun tiedostamisesta.

M.G. Soikkeli

n & n

JULKISEN HALLINNON SIETÄMÄTÖN KEVEYS

Leena Oulasvirta (toim.), *Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä*. Helsinki, Valtionhallinnon kehittämiskeskus 1993.

Kirjanen *Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä* on tarkoitettu herättämään keskustelua julkisen hallinnon ja viranhaltijoiden toiminnan moraalikysymyksistä. Kirjoittajat tarkastelevat virkamiehen arvoympäristöä muuttuvassa yhteiskunnassa. Tällä pohdiskelella on oma merkityksensä taloudellisessa tilanteessa, jossa tehokkuusajattelu, markkinaohjaus yms. näkemykset ovat saaneet yhä hallitsevamman aseman.

Kirjanen etenee väljästi virkamiesetiikan käsitteestä konkreettisempiin virkamiesmoraalin ja hyvän hallinnon käsitteisiin ja edelleen taloudelliseen vastuuseen, asiakasvastuuseen ja ympäristökysymyksiin. Sen aloittaa Klaus af Ursinin tiivis virkamiesetiikan ja -hyveiden määrittely. Tämän jälkeen Antti Kivivuori pohdiskelee virkamiesmoraalia väljästi ja hyvin henkilökohtaisella tasolla. Teemaa jatkaa Aimo Rynänen, joka tarkastelee oikeudellisen sääntelyn ja hyvän hallinnon periaatteiden ongelmaa eettiseltä kannalta. Seuraavassa artikkelissa Juhani Kivelä erittelee esimiehen vastuun ulottuvuuksia. Tämän jälkeen tullaan yhteen koko kirjasan mielenkiintoisimmista artikkeleista, Hilikka Summan julkista toimintaa ja taloudellista vastuuta koskevaan kirjoitukseen. Siitä siirrytään Katri Hellstenin asiakasvastuun ongelmaan hyvinvointivaltion muutoksessa. Lopuksi pääjohtaja Kaj Bärlund käsittelee julkisen hallinnon vastuuta ympäristöstä.

Teoksessa on sen epätasaisesta yleisilmeestä huolimatta joka tapauksessa muutamia mielenkiintoisia artikkeleita. Lukijan kannalta mielekkään kokonaisuuden muodostavat af Ursinin, Rynäsen, Summan ja Hellstenin artikkelit. Ilman niitä kirjasella ei olisi sitäkään arvoa, joka sillä nyt voidaan tunnustaa olevan.

Virka ja moraal

Klaus af Ursinin artikkeli *Virkamiesetiikka ja virkamieshyveet* pyrkii antamaan kuvaa koko keskustelun kannalta tärkeästä lähtökohdaksykysymyksestä: mistä etiikassa on kyse? Af Ursinin antama vastaus on hyvin ”oppikirjallinen”, joskin teoksen tarkoitusta ajatellen tehtävänsä täytävä. Etiikan yleisestä konseptiosta siirrytään virkamiesetiikan alan määrittämiseen. Mielenkiintoisena nousee esiin ajatus siitä, miten organisaatio rakenteistaa ja uusintaa moraalisisuuta samalla kun se riistää yksilöltä hänen valinnanvapauttaan. Johtopäätös tämän osalta on kuitenkin hieman outo: ”Yksilön autonomia ei [...] vaaranna jatkuvasta organisoitumisesta huolimatta.”, toteaa af

Ursin ja jatkaa muutaman kappaleen jälkeen väitteellä, että moderni yhteiskunta instituutioineen ja organisaatioineen on samalla myös hyveellisempi kuin aikaisemmat (s. 11). Intersubjektiivisuus kuuluu luontaisena osana ihmisenä olemiseen. Se, missä määrin tämä suhde ”rakenteistuu”, ei tietenkään määritä itse moraalisten valintojen sisältöä, ts. se ei loogisesti kerro vielä mitään moraalisen valinnan suunnasta, mutta asettaa repressiivisiä ehtoja yksilön valintamahdollisuuksille. Tämän vuoksi ei voida väittää, että modernit rationaalistumis- ja sosiaalistumisprosessit vakiinnuttaessaan moraalivalintoja olisivat mitenkään moraalisempia kuin ei-modernitkaan edes sillä perusteella, että yksilöt ovat arvioineet ne hyviksi tai ainakin hyväksyttäväksi. Samalla kun jokin moraalinen koodi tulee ”yleisesti hyväksytyksi” ja mallinnetuksi ja ehkä oikeudellisestikin säännellyksi, se tuottaa ”väkivaltaa”, vieraantuneisuutta, eriarvoisuutta — ja jopa epäoikeudenmukaisuutta. Kaikki moraalisestikin hyväksyttävät ja humanistiset järjestelmät tuottavat jähmettyessään epähumaaneja tuloksia. Moraali ei siis voi ”kasvaa” organismin tavoin. Af Ursin tosin tuo esiin yleisesti hyväksytyin periaatteen siitä, että rakenteet on kyseenalaistettava, koska ne saattavat muuttua uudelleen moraalisesti arvokkaviksi (s. 11). Hän myös korostaa sitä, että yleisesti hyväksytyt voi olla moraalisesti arvokkavampia. Yksilö saattaa joutua ylittämään kulttuuriperintönsä horisontin pyrkiessään toimimaan moraalisesti oikein (s. 12).

Kansalaiset ja hallinto

Aimo Rynänen on käsitellyt artikkelinsa *Virkatoiminnan etiikkaa rajoittavat oikeudelliset säännökset ja hyvän hallinnon periaatteet* tematiikkaa muun muassa teoksessaan *Hyvän hallinnon periaatteet kunnallishallinnossa* (2. painos, Helsinki 1991). Rynäsen artikkeli konkretisoi tärkeää kysymystä siitä, miten virkamiehen on omissa institutionaalisissa kehityksessään toimittava ja mitä eettisiä koodeja tähän sisältyy. Esimerkiksi hallintoviranomaisten toimintaa säätelevät normit laahaavat usein ajastaan jäljessä ja ovat niin väljiä, etteivät ne riitä takaamaan ihmisten oikeusturva. Tämän vuoksi hallintotoiminnan kehittäminen edellyttää niin yleisiä periaatteita kuin konkreettisia ohjeitakin (s. 31). Tärkeää on ennen kaikkea se, että voidaan lisätä kansalaisten luottamusta virkatoiminnan asianmukaisuuteen (s. 39). Tätä ei voida toteuttaa monopoliomalla poliitikka tiettyjen toimijoiden sfääriksi. Tarkastelunäkökulma onkin siirrettävä kansalaiskeskeiseen suuntaan esimerkiksi antamalla kansalaisille oikeuksia, jotka eivät riipu hallinnon hoitajien harkinnasta (s. 41).

Vaurauden tuottaminen ja jakaminen

Hilikka Summan artikkeli *Julkisen toiminnan*

ja taloudellinen vastuu tuo keskusteluun ulottuvuuden, joka nykyoloissa on ehdottomasti oltava mukana. Artikkelit antaa mainion kuvan byrokraatiakritiikistä ja modernin hallintoreformin hengestä. Julkisen valinnan (*public choice*) koulukunnan näkemysten käsittely tässä yhteydessä on perusteltua. Kyseessä on uuden poliittisen taloustieteen suuntaus, joka soveltaa uusklassisen mikrotaloustieteen analyysivälineistöä politiikan ja hallinnon tutkimukseen. Siinä uskotaan individualismiin, markkinamekanismiin ja desentralisaatioon. Sen edustajien mukaan poliitikot pyrkivät ajamaan vain omaa etuaan, ja johtavat viranhaltijat pyrkivät kasvattamaan yksiköidensä budjetit. Kollektiivisen toiminnan organisoimisessa julkisen valinnan normatiivisena pyrkimyksenä on luoda tieteelliset edellytykset sellaisille päätöksenteon järjestelyille tai instituutioille, jotka loukkaavat mahdollisimman vähän yksilön vapautta, pitävät organisointikustannukset minimissään, ja samalla tuottavat tuloksia, joiden kanssa jokainen voi mielekkäästi elää. Sen mukaan smithiläinen ”näkemättömän käsi” on suunnittelua ja rationaalista hallintoa toimivampi ja tehokkaampi. Tämä on myös useimpien hallintoreformien henki 1980- ja 1990-luvulla.

Summan mukaan byrokraattisen ja markkinaperusteisen mallin vastakkainasettelussa sivuutetaan niiden perusta, toimintaa ohjaavat moraaliset valinnat. Tärkeä kysymys onkin, miten nykyinen hegemonia ja reformismi on muuttamassa moraalikoodia. Ainakin tehokkuus- ja taloudellisuusvaatimukset ja tilivelvollisuuden konkretisoimistendenssit kuuluvat aikamme hallintoreformeihin. Ei riitä, että byrokraatian ihanteen mukaisesti noudattaa sääntöjä ja jättää virheet tekemättä. Julkisen hallinnon resurssit on käytettävä myös tehokkaasti. Tähän vaatimukseen ei kuitenkaan vielä sisälly vaikkapa tehokkuussosialismin ja julkisen valinnan välistä erottelua.

Usein taloudellisuuden tavoittelu nähdään kovien arvojen puolustamisena ja jopa epähumaanina toimintana. Se asetetaan yleisen edun puolustamisen ja vähäosaisista huolehtimisen vastapainoksi. Summa toteaa kuitenkin aivan perustellusti, että tämä rationaliteettien ristiriita ei ole millään tavalla johdonmukainen: ”Vastuun ottaminen toiminnan taloudellisuudesta ja julkisen toiminnan tuottavuudesta on kuitenkin ’pehmeiden’ arvojen puolustamisen ensimmäinen edellytys” (s. 57). Välinpitämättömyys, resurssien tuhlaus ja tehottomuus syövät solidaarisuuden toteutumisen mahdollisuuksia. Tämän väittämän pohjalta on ymmärrettävää, että luottamus markkinamekanismiin tai ainakin tähän illuusioon on lisääntymässä. Sen johdonmukaisena seurausena ja tähän liittyvien hallintoreformien keskeisimpänä tarkoituksena on talouden rationaliteetin sisällyttäminen julkishallintoon.

Talouden rationaliteetti on kuitenkin hyvin ongelmallinen käsite. Summa saattaa

mennä liian pitkälle väittäessään, että taloudellisuusargumentti on päämäärän suhteen neutraali, varsinkin kun hän esittää sen jälkeä mahdollisuuden tulkita taloudellinen vastuu moraaliperiaatteeksi (s. 59). Kyseisen argumentin arviointilähtökohdan muodostavat aineelliset elinolosuhteet, joiden tuottamis- ja jakamisongelmat ovat yleisiä. Jos taloudellisuusperiaate hallitsee konkreettisia valintoja, tuntuu intuitiivisesti selvältä, että se tässä muodossa on välineellinen ja epähuomaanin maailmankuvan ilmaus. Toinen talouden rationaliteetin ongelma muodostuu yleisesti tunnetusta tavoitekeino-hierarkiasta ja tähän liittyen siitä, että päämäärät voivat vastata hyvin pitkälle niitä "keinoja", jotka oletetaan päämääriensä suhteen neutraaleiksi. Päämäärien hajautuessa ja jäädessä yleisiksi yhteiskuntapolittisiksi tavoitteiksi, keinoista tulee tapahtumien kulun määrääviä tekijöitä. Tällaisen aseman saaneita "päämäärän suhteen neutraaleja taloudellisuusargumentteja" ovat esimerkiksi taloudellinen kasvu, elintason nostaminen tai kansainvälinen kilpailukyky. Jokainen voi itse päätellä, onko näiden keinojen taustalla olevilla yleillä päämäärillä "itsenäisyyttä" tai tavoite-keino-hierarkiaa suuntaavaa voimaa.

Köyhästä asiakkaaksi

Artikkelissaan *Asiakasvastuu hyvinvointivaltion muutoksessa* Katri Hellsten antaa selkeän ja myös melko osuvan kuvan hyvinvointivaltion kansalaisen muuntumisesta sosiaalisten tehtävien kohteena olleesta "köyhästä" "asiakkaaksi". Osa hyvinvointivaltion oikeuttamisen ongelmista on syntynyt siitä, että standardoidut ja yleiset tukijärjestelmät eivät vastaa kansalaisten vaihteleviin, yksilöllisiin tarpeisiin ja preferensseihin, ja myös siitä, että asiakkailla ei ole käytössään riittäviä osallistumis- ja vaikutuskanavia tai mahdollisuuksia valita tarpeitaan parhaiten palvelevia avun muotoja (s. 70). Tämä tilanne on synnyttänyt paineita byrokratian keventämiseksi ja uudelleenorganisoinniseksi. Responsiivisuus, konsumerismi, palveluperiaate ja asiakaslähtöisyys ovat tämän ajattelun terminologiaa. Valtion ei pidä olla säätelijä, vaan sen on oltava mahdollistaja (*enabling*), kuten asia on ilmaistu anglosaksisessa kirjallisuudessa. Julkisen sektorin tehtäväksi tulee mahdollisuuksien luominen, palvelu- ja tukijärjestelmien koordinointi ja laadunvalvonta (s. 71-72). Lopuksi Hellsten tuo esille näkökohtia, jotka osoittavat hyvinvointivaltion olemassaololla olevan vankkoja perusteita.

Järjestelmää on uudelleenmuotoiltava, mutta sitä ei saa hajoittaa!

Ari-Veikko Anttiroiko

n & n

IHMISHENGEN VIJELYSTÄ

Veikko Litzen, *Keskiajan kulttuurihistoria*. Helsinki, Gaudeamus 1994 (toinen painos, ensimmäinen painos 1974). 186 s.

"Kulttuuri on ihmishengen viljelystä, ja yleisen kulttuurihistorian tulisi kertoa ihmisen toiminnan tuotteista tekniikassa, tieteessä, taiteessa ja uskonnossa — jopa politiikassakin. [...] Se pyrkii tyypittelyyn, yleistykseen ja sen kautta yksinkertaistukseen." Veikko Litzenin, alunperin yli 20 vuotta sitten ilmestyneessä *Keskiajan kulttuurihistoriassaan* (s. 10) esittämä määritelmä on häkellyttävän mutkaton. Siinä ei ole jälkeäkään kyseenalaistuksista, joita keskiajasta kiinnostunut lukija on sitemmin ehdollistunut odottamaan 'kulttuurista', 'historiasta' tai vaikkapa 'kirjallisuudesta' kirjoittavilta. Mutkattomuus ei sinänsä ole pahe, mutta *Keskiajan kulttuurihistorian* kohdalla se liittyy joukkoon muita uudelleenjulkaisun herättämiä kysymyksiä. Tässä yhteydessä ei ole mieltä lähteä yksityiskohtaisesti arvioimaan teosta, joka peittelemättä ilmoittaa omat rajoituksensa: kirja perustuu luentomuistiinpanoille, mikä selittää täydellisen lähdevitteiden puuttumisen ja ajoittain varsin ylimalkaisen esitystavan. Lisäksi vuonna 1994 kirjoittamisessaan loppusanoissa Litzen toteaa, että koko teoksen tavoitteet pitäisi arvioida uudelleen joskaan "uudelleen kirjoittaminen ei ole mahdollista". (S.177) Toisen painoksen ottaminen on kuitenkin teko, joka johdattaa miettimään ajan hampaan jälkiä 70-luvulta tähän päivään. "Jokainen kulttuurin vaihe luo oman filosofiansa" (s. 119), toteaa Litzen keskiajan opillisten keskustelujen äärellä, ja toteamus soveltuu ihmishengen viljelyyn tätä lyhyemmälläkin aikavälillä. Tarkastelkaamme siis aivan lyhyesti *Keskiajan kulttuurihistoriaa* tästä näkökulmasta, alunperin 1974 ilmestyneenä tutkimuksena, joka uusittuna painoksena tarjotaan 90-luvun lukijalle "erinomaisena oppaana historian vähiten tunnetun ja kuvattun ajanjakson tuntemiseen" (takakansi).

Sitten 70-luvun puolivälin, suomalaisenkin lukijan odotushorisonttiin on iskostunut itsestäänselvyksiä, joita ilman keskiaikaa on vaikea ajatella. Kehuttu ja parjattu magister Eco on yksittäisistä kirjoittajista ehkä tehokkaimmin onnistunut ohjelmoimaan suuren yleisön visioita keskiajasta. 80-luvun jälkeen keskiaikaisen kirkonmiehen toimenkuvaan on "luontevasti" liittynyt salapoliisitehtävien ratkominen ja kätkettyjen käsikirjoitusten jäljittäminen (Econ *Ruusun nimi*, Ellis Petersin keskiaikadekkarit, kotikutoisemmin esim. Juha Ruusuvooren *Kaniikki Lupus*; keskiaikaan liittyy myös Econ suomennettu esseekokoelma *Matka arkipäivän epätodellisuuteen*). Toisenlainen historiallinen romantiikka on suomeksi kukoistanut mm. Pohjolan keskiaikaisen naisen seikkailuissa

(Kaari Utrio). Historiankirjoituksen ja lukuroomaanin sukulaisuuksia herätti pohtimaan Ladurien *Montaillou* kertoessaan viihdyttävästi keskiaikaisen maaseudun arjen ja inkvisition yhteentörmäyksistä. Litzenin teokseen mainitut asiat liittyvät etäisesti, mutta liittyvät kuitenkin. Toisaalta ne kertovat siitä, että keskiajalla on nyt kierrätysarvoa ja kysyntää. Toisaalta niistä heijastuu välillisesti tai välittömästi akateemisia tutkimussuuntauksia, jotka ovat olleet vahvasti esillä viime vuosikymmenien keskiajantutkimuksessa. Keskiajan ihmisen arkipäivän tutkimus (*Alltagsgeschichte*), mikrohistoria, ja naistutkimus ovat tuottaneet valtavasti uusia näkökulmia ja tietoa keskiajan kulttuurin arviointiin. Näiltä osin *Keskiajan kulttuurihistoriassa* pistävät silmään vanhentuneet toteamukset kuten "Yleisistä elämäolosuhteista samoin kuin ihmisestä itsestään ei ole paljon tietoa" (s.27), tai "[...] vain harvojen keskiaikaisten naisten nimet ovat säilyneet taiteen tai tieteen piiriin luettavien saavutustensa vuoksi" (s.169). Viime vuosien akateeminen julkaisuviikko aiheista todistaa kuitenkin muusta.

Toinen yleinen huomioni liittyy itse kulttuurihistorian ja historian "lähi- ja apu-tieteiden" suhteeseen (mm. arkeologia, taidehistoria, kielitiede, paleografia, s.11). Keskiajan kirjallisuudesta kiinnostuneena lukijana tulisi kysyneeksi, mitä sellaista kulttuurihistorian näkökulma tuo esimerkiksi kirjallisuushistoriaan (luku VI), mikä ei jo sellaisenaan olisi löydettävissä kirjallisuushistorian yleisesityksistä. Onko "yleistämiseen ja yksinkertaistamiseen" pyrkivä kulttuurihistoria jotakin muuta, tai enemmän, kuin leikkaa-ja-liimaa-tyyppinen kokoomus eri alojen erityistietämystä? Toisaalta, suurissa yleislinjoissa pitäytyvä historia sitoutuu väkisin vakiintuneisiin kaanoneihin. Vuonna 1994 kirjoittamisessaan loppusanoissa Litzen korostaa, että keskiaika tulisi ymmärtää Rooman valtakunnan perillisten historiaksi: jos teos olisi kirjoitettava uudestaan, se sisältäisi laajan ajanlaskun alusta alkavan jakson (s.178). Kukaan tuskin voi kiistää Rooman kulttuurin vaikutusta keskiaikaiseen hengen viljelyyn, mutta silti nimenomaan *keskiajan kulttuurihistoriaa* on mielenkiintoista etsiä — ja on viime vuosina esitty — myös tiivistetympin suurten kaanonien ja pitkittäisleikkausten lomasta. Tai kuten Conrad Hirsaulainen kirjoitti 1100-luvulla dialogimuotoisessa traktatissaan kirjallisuuden lukemisesta:

"[...] on anteeksiantamatonta jättää tutkimatta vähäpätöisimpiä kirjoittajia, vaikka oppilas olisikin hyvin perehtynyt suuriin nimiin. Mitä tahansa tietoa suurten nimien tutkiminen tuottaisikin, se jää hämäräksi jos vähäisempien kirjoittajien opiskelu laiminlyödään. ("Keskustelu kirjoittajista", latinankielisen tekstin toimittanut Huygens, R.B.C., *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht. Conrad d'Hirsau*. Leiden: E.J.Brill, s.72)

Verrattuna pitkiin vuosisatoihin keskiajan ja nykyyhetken välissä, historian ratas ei ole sanottavasti ehtinyt pyörähtää 20 vuodessa. Silti olisi odottanut *Keskiajan kulttuurihistorian* kustantajan tai tekijän taholta konkreettisempia käytännön eleitä nykyhetken tavoittamiseksi — eleitä, jotka eivät aliarvioi lukijan kykyä kiinnostua kirjassa mainituista asioista (valikoiva lähdeluettelo Litzenin mainitsemista keskiajan teksteistä, jotka ovat suomeksi saatavilla? muita lähdeviitteitä?). Kirjan puolihuolimaton uudelleenjulkaisu on suomalaisittain ”kulttuurihistoriallinen teko” osoittaessaan ilmeisen puutteen ajanmukaisessa alan kirjallisuudessa ja oppimateriaalissa. Suomalaiset keskiajan-tutkijat ovat viime vuosina osoittaneet kasvavaa halukkuutta tieteidenväliseen keskusteluun mm. eri yliopistoissa järjestettyjen tutkijatapaamisten puitteissa. Toivottavasti sama henki alkaa tuottaa myös julkaisujen muodossa ahkerampaa osallistumista yleistajuisuuden ja tieteidenvälisyyden vaati-vaan lajiin.

Päivi Mehtonen

n & n

ITALIAN MATKAOPPAIDEN YKKÖNEN

Giorgio Vasari, *Taiteilijaelämäkertoja Giottosta Michelangeloon*. Suom. Pia Mänttari. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki 1994. 416 s.

Giorgio Vasarin (1511-74) *La vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori* on epäilemättä yksi länsimaisen sivistyksemme kuuluisimpia ja vaikutusvaltaisimpia teoksia. Teoksen ensimmäinen laitos ilmestyi vuonna 1550 ja myöhemmin Vasari laajensi teostaan sisällyttään siihen yhä useampia elämäkertoja itsensä mukaanlukien. Suomensuomen on valikoima vuonna 1568 ilmestyneestä laitoksesta.

Taiteilijaelämäkertojen ensimmäinen versio sisälsi 135 taiteilijan ja arkkitehdin elämäkerrat ja lopullinen editio oli tätä useita kertoja suurempi. Vasari loi näin kokonaisvaltaisen katsauksen Italian taiteen historiaan 1200-luvun lopusta 1500-luvun puoliväliin, ja tällä katsauksella oli suunnattomia vaikutuksia käsityksemme Italian renessanssista ja taiteilijoista ylipäättään. Ensimmäistä kertaa myös kolme taidetta, maalausta, kuvanveis-

toa ja arkkitehtuuria, käsitellään yhdessä.

Renessanssi

Vasarin laaja aineisto kertoo omaa kieltään siitä, miten aikalaiset kokivat taiteen tärkeyden ja aseman 1500-luvun puolivälissä. Vasarin tekstissä nousee esille, että taiteilija pyrittiin nostamaan tiedemiehen ja runoilijan rinnalle ja joskus jopa rinnanmitan ylikin. Näin taide tuli esittämään merkittävää osaa uuden ajan maailmakuvaan avaajana ja vauhditti tieteen kehitystä. Renessanssin alun suuret taiteilijat olivat nimittäin usein myös matemaattisesti lahjakkaita ja tutkivat antaumuksella geometriaa ja lineaariperspektiiviä, joka tuli merkitsemään tärkeätä taitamiseen ja tietämiseen liittyvää periaatetta niin taiteessa kuin tieteessäkin. Taide asettui nyt omanarvontuntoisesti seitsemän vapaan taidon (*ars*) joukkoon, jotka keskiajalla muodostivat oppineisuuden kaanonin: grammatiikka, retoriikka, dialektiikka, aritmetiikka, geometria, astronomia ja musiikki.

Vasari jakaa renessanssin kolmeen kehityskauteen, joissa edettiin pikkuhiljaa kohti kukoistusta, joka manifestoituu Michelangelossa. Taiteella oli oma syntyamisensä, nuoruutensa, kukoistuksensa ja kuihtumisensa, kuten kaikella muullakin. Renessanssi merkitsikin Vasarille tätä taiteen kehittymistä kukoistukseensa, joka tapahtui antiikin uudelleen löytämisessä ja raskaasta goottilaisesta tyylistä luopumisessa. Renessanssitaiteilijoille oli näin yhteistä pyrkimys luonnon ja järjen liittämiseen yhteen, niin että antiikin kuvaustapa jopa ylittyy. Hän kirjoittaa seuraavasti: ”Monet utterat ja lahjakkaat miehet pyrkivät maineekkaan Giotton ja hänen seuraajiensa jäljissä osoittamaan maailmalle, millaiset kyvyt tähtien suopeus ja ruumiinnesteiden harmoninen suhde oli heille suonut. He halusivat jäljitellä luonnon suuruutta taiteen keinoin yltääkseen mahdollisimman lähelle sitä korkeinta ymmärrystä, jota monet kutsuvat älyksi” (s. 296).

Keskeistä oli siis luonnon imitoiminen ja väsymätön tutkiminen, joka koski erityisesti ihmisen anatomiaa. Imitaatio ei toki ollut ainoa 1500-luvun taidetta koskeva käsite, vaikka luonnon jäljitteleminen olikin korkea ihanne. Altti Kuusamo antaa suomennoksen johdannossa kattavan katsauksen ajan taidetermistöön.

Nero-myytti

Vasari oli osaltaan myös luomassa vahvaa myyttiä, joka näkyy myöhemmin erityisesti 1700- ja 1800-luvun nero-ihanteessa, joka erityisesti saksalaisessa romantiikassa oli keskeistä. Vasari tuo selvästi esille, että taiteilija on saanut taitonsa luonnon lahjana, jota hän utterasti kehittää. Tähän taiteilija tarvitsee yksinäisyyttä, jossa hänen lahjansa puhkeavat kukkaan ja niitä voi harjoittaa. Yksinäisyyteen liittyy edelleen melankolisuus, joka

korostui voimakkaasti Michelangelossa. Mutta yksinäisyys ja melankolisuus ei ollut myöskään mitään ilman sisäänpäin kääntymistä ja oikukasta luonnetta, jota Vasari kuvaa lakkaamatta erilaisilla anekdooteilla. Taiteilijan oikukkuudesta tulee Vasarilla näin melkein sääntö, ja taide tulee vuosisatojen kuluessa merkitsemään herkkyyttä, tunteikkuutta ja yksilöllisyyttä.

Oikukkuudesta tulee täysin hyväksyttävää ja jopa ihannoitavaa. Vasari kuvaa herkästi suuttuvia, maalaisille ja ”poroporeille” tiuskuvia herkkiä taiteilijoita, joiden edessä jopa paavit nöyrytyvät. Taiteilijalle on kaikki salittua. Kuuluisin esimerkki tästä on Filippo Lippi, jota Vasari kuvaa erityisen naisiin meneväksi. Filippin elämän kuuluisin tapaus lienee hänen ihastumisensa Santa Margheritan luostarin nunnaan, tämän rystäminen ja ilmeinen raiskaaminen. Tällaiset tapahtumat kuitataan Vasarin tekstissä taiteilijan elämään kuuluvina etuoikeuksina. Erityisesti Filippo Lippin elämänvaiheiden kuvaaminen onkin kuvausta taiteilijan uudesta vapaudesta ja ”neron” vitaalisesta elämästä. Nykyisistä taiteilijankuvista mm. Milos Formanin Mozartin elämää kuvaava elokuva *Amadeus* noudattaa samaa kaavaa.

Renessanssitaiteilijoiden ”nerous” ei kuitenkaan merkinnyt samaa ”orginaalisuutta” kuin nykyinen käsitys neroudesta. Renessanssitaiteilija ei nimittäin kaikesta huolimatta ole Vasarin tekstissä ”luova ja spontaani taiteilija”, vaan edelleen pikemminkin käsityöläinen, joka hankkii taitonsa myös utteruudella ja luontoa tarkkailemalla. Tästä huolimatta Vasari yltyy välillä melkoiseen hehkutteluun, jossa ”taiteilijajano” nähdään yli-inhimillisenä olentona, jonka suuruus näkyy jopa kuolemassa. Näin Vasari kuvaa Michelangelon hautajaisia: ”Arkku avattiin, ja vaikka niin herttuan edustaja kuin kaikki me paikallaolijat luulimme näkevämme ruumiin jo mädänneenä ja turmeltuneena, sillä Michelangelo oli ollut kuolleena 25 päivää ja arkussa 22 päivää, löysimmekin hänet koko ruumiiltaan vahingoittumattomana eikä pahaa hajua tuntunut, joten olisimme miltei voineet uskoa hänen lepäävän suloisessa ja rauhaisassa unessa” (s. 360).

Taiteilijaelämäkertoja lukemaan ryhtyvän on aluksi syytä lainata kirjaston taidehylly tyhjäksi tai ostaa lippu Italian koneeseen, sillä suurin osa kirjasta on Vasarin taidokasta ja vivahteikasta taideteosten kuvaamista. Teokset ovat tietenkin jo paljolti hävinneet ja ripoteltu ympäri maailmaa, mutta ainakin Pohjois-Italiaan tai Roomaan matkaavan kannattaa pakata Vasari matkalaukkuun. Painoa teoksella on tosin melkein kilo.

Reijo Kupiainen



PELTOTIE

Tie kulkee linnanpihan portilta Ehnriediin. Puistikon vanhat lehmukset seuraavat sitä katseellaan muurin yli niin pääsiäisen aikoihin, jolloin se hohtelee kirkkaana orastavien kylvösten ja kevääseen heräävien niittyjen välissä, kuin joulun tienoillakin, jolloin se katoaa läheisen kukkulan taakse lumivaippaan peittyneenä. Pientareelle pystytetyn ristiinnaulitun kuvan kohdalta tie kääntyy metsää kohti. Metsänreunalla se tervehtii kookasta tammea, jonka alla on karkeatekoinen penkki.

Aika ajoin penkille laskettiin yksi ja toinenkin suurten ajattelijain kirjoitus, jota avuton nuoruus yritti tulkita. Jos arvoitukset kietoituivat toisiinsa eikä ratkaisua löytynyt, peltotie toi avun. Se näet johdattaa jalkamiehen kaarteista polkua tyynesti halki karun ja avaran maan.

Ajatus palaa toisinaan yhä uudelleen samoihin kirjoituksiin tai omiin yrityksiin tuolla polulla, jonka peltotie piirtää halki vainioiden. Polku ohjaa ajattelijaa yhtä lailla kuin aamuvaihaisella niittämään käyvän maamiehen askelta.

Vuosien saatossa tienvarren tammi vie yhä useammin mukanaan muistoihin, lapsuuden leikkeihin ja ensimmäisiin valintoihin. Kun aikoinaan metsän keskellä kaatui tammi kirveen iskusta, isä haki heti hänelle kuuluvat puupinot metsikköjen ja aurinkoisten metsäaukeiden takaa työpaajansa. Siellä hän ahkeroi mietteissään tauoilla työstään tornikellon ja kirkonkellojen parissa, joilla kummallakin on oma suhteensa aikaan ja ajallisuuteen.

Pikkupojat puolestaan vuolivat tammen kaarnasta laivoja, jotka uivat tuhdoin ja peräsimin varustettuina Mettenbachin purossa tai koulun suihkukaivossa. Leikeissä maailmanmatkaajat saavuttivat vielä helposti päämääränsä ja palasivat jälleen kotirannoille. Tuollaisten matkojen haaveellisuus kätkeytyi nyt jo himmenneeseen hohteeseen, joka verhosi kaikkia asioita. Matkojen valtakuntaa rajasivat äidin kädet ja silmät. Oli kuin hänen sanaton huolenpitonsa olisi suojannut kaikkea olevaa. Nuo leikkimatkat eivät tienneet vielä mitään vaelluksista, joilla kaikki rannat jäävät taakse. Sittemmin tammipuun lujuus ja tuoksu alkoivat puhua kuuluvammin siitä vitkaudesta ja sitkeydestä, jolla puu kasvaa. Tammi itse sanoi, että vain sellaisessa kasvussa luodaan pohja sille mikä kestää ja tuottaa hedelmää, että kasvaminen on taivaanlaen avaamista itselleen ja juurtumista mullan mustuuteen; että kaikki aito menestyy vain silloin, kun ihminen on tasavertaisesti molempia: valmis korkeimman taivaan vaatimuksiin ja kantavan maan hellään huolenpitoon.

Tammi sanoo sen vieläkin peltotielle, joka ohittaa sen kulustaan varmana. Tie kokoaa yhteen kaiken olevan ympärillään ja antaa jokaiselle kulkijalle osansa. Samat vainiot ja niittyrinteet saattelevat peltotietä vuodenaikojen mukaan läheten ja loitoten. Kun Alppien huiput metsien yllä vajoavat iltahämärään, kun kiuru kohoo kesäaamuun siellä missä peltotie kipuaa vuorijonon yli, kun itätuuli puhalttaa äidin kotikylän suunnalta, kun puunhakkaaja raahaa risukimppuaan yön tullen kotia kohti, kun elonkorjuukärryt keikkuvat polkua kotiin päin, kun lapset poimivat niitynreunasta kevään ensimmäiset esikot, kun usva työntää



päiväkausien ajan seudulle synkkyyttään ja raskauttaan, peltotien lempeä puhuttelu säilyy aina ja kaikkialla samana:

Yksinkertainen vaalii suuren ja pysyvän arvoitusta. Se poikkeaa ihmisten luo äkkiä ja yllättäen ja tarvitsee kuitenkin pitkän kypsymisajan. Siunauksensa se kätkee aina samana pysyvän huomaamattomuuteen. Kaikkien peltotien ympärillä kasvaneiden olioiden kirjo lahjoittaa runsain mitoin maailmaa. Niiden lausumattomassa kielessä on Jumala vasta Jumala, kuten sanoo Eckerhardt, lukemisen ja elämisen mestari.

Mutta peltotien lempeä puhuttelu lohduttaa vain niin kauan kun on ihmisiä, jotka tien ilmapiirissä syntyneinä voivat sen kuulla. He ovat kuuliaisimpia syntyperälleen, mutta eivät vehkeilijöiden käskyläisiä. Ihminen yrittää turhaan luoda suunnitelmillaan maapallolle järjestystä, jollei hän ole valmis kuuntelemaan peltotien lempeää puhuttelua. On olemassa vaara, että tämän ajan ihmiset jäävät kuuroiksi sen kielelle. Heidän korviinsa kantautuu enää vain koneiden ääni, jota he pitävät melkein Jumalan äänenä. Ihminen on vailla päämäärää ja tietä. Harhailevalle yksinkertainen on yksitoikkoista. Yksitoikkoisuus kyllästyttää. Ikävystyneet näkevät enää vain yhdenmukaisuutta. Yksinkertainen on paennut. Sen hiljainen voima on ehtynyt.

Tosin on niin, että niiden joukko, jotka vielä kokevat yksinkertaisen itse hankituksi omaisuudekseen, pienenee koko ajan. Mutta ne harvat tulevat olemaan niitä, jotka säilyvät. Kerran vielä he voittavat peltotien herkän voiman avulla ydinenergian valtaisan mahdin, energian, jonka ihminen on laskutaidollaan tehnyt kahleeksi omalle toiminnalleen.

Peltotien lempeä puhuttelu herättää mielenlaadun, joka rakastaa vapautta ja joka otollisen ajan tullen yltää murheenkin yli viimeiseen hilpeuteen. Hilpeys vastustaa sellaisen työnteon mielettömyyttä, joka on vain itseään ja turhuutta varten.

Peltotien vuodenaikojen mukaan vaihtelevassa ilmapiirissä elää tietävä hilpeys, jossa on usein alakuloinen vivahde. Tällainen hilpeä tietämys on "kaikkein hyödyttömintä". Jolla ei sitä ole, ei voi sitä saada. Ne, joilla se on, ovat saaneet sen peltotieltä. Sen polulla kohtaavat toisensa lumimyrsky ja elonkorjuupäivä, kevään verevä kiihko ja syksyn rauhaisa kuolema, siellä katsovat toisiaan nuoruuden leikkimieli ja vanhuuden viisaus. Ja kaikki tuo soi hilpeyttä yhdessä ainoassa sopusoinnussa, jonka kaikua peltotie kantaa vaiteliaana mukanaan.

Tietävä hilpeys on portti ikuisuuteen. Sen ovi kääntyy saranoilla, jotka muuan taitava seppä kerran takoi olemassaolon arvoituksesta.

Ehnriedistä tie kaartuu takaisin kohti linnanpihan porttia. Sen kapea nauha kulkee viimeisen mäen yli ja alavan notkon poikki aina kaupunginmuurille saakka. Se loistaa himmeänä tähtien valossa. Linnan takana kohoaa Pyhän Martin kirkon torni. Hitaasti, miltei empien, häipyvät yöhön kellon yksitoista lyöntiä. Vanha kello, jonka köysissä poikien kädet niin usein ovat hiertyneet, vapisee tuntivasaran iskuista, vasaran, jonka synkänhilpeää ilmettä kukaan ei koskaan unohda.

Viimeisen lyönnin myötä hiljaisuus muuttuu yhä hiljaisemmaksi. Se ulottuu aina niihin saakka, jotka uhrattiin ennen aikojaan kahdessa maailmansodassa. Yksinkertainen on nyt vieläkin yksinkertaisempaa. Aina samana pysyvä oudoksuttaa ja vapauttaa. Peltotien lempeä puhuttelu kuuluu nyt selvänä ja kirkkaana. Puhuuko sielu? Puhuuko maailma? Puhuuko Jumala?

Kaikki puhuu saman luopumisesta. Luopuminen ei ota. Luopuminen antaa. Se antaa ehtymätöntä voimaa, joka on kaikessa yksinkertaisessa. Lempeä puhuttelu luo kotoisuutta, joka liittyy mukaan pitkään perinteeseen.

*Suomentanut Hanna Nurmi
Valokuvat Aki Huhtinen*

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. Niin & näin noudattaa referee-menettelyä. 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.

