

# niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

RUUMIIN  
JA LIKUNNAN  
FILOSOFIA

ROUSSEAUN ITSERAKKAUS

NAISET OPPINEISUUDEN TASAVALLASSA

MARTIN HEIDEGGERIN SPIEGEL-HAASTATTELU

FILOSOFIA JA JUOMINGIT

4/95

# *niin & näin*

filosofinen aikakauslehti

4/1995

## TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. (k.) 931-253 4851, sähköposti ptmila@uta.fi  
Tommi Wallenius, toimitussihteeri  
puh. (k.) 931-345 2760, sähköposti fitowa@uta.fi  
Kimmo Jylhämmö  
Samuli Kaarre  
Reijo Kupiainen  
Marjo Kylmänen  
Mika Saranpää  
Heikki Suominen  
Tuukka Tomperi  
Tere Vadén

## TOIMITUKSEN OSOITE

*niin & näin*  
PL 730  
33101 Tampere

## SÄHKÖPOSTI

netn@kaapeli.fi

## TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 130 mk,  
ulkomaille 180 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa  
lisämaksu. Kestotilaus jatkuu  
uudistamatta kunnes tilaaja irtisanoo  
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.  
*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

## TILAUS- JA OSOITEASIAKSET SEKÄ ILMOITUSMYYNIT

Tommi Wallenius (puh. 931-345 2760)

## ILMOITUSHINNAT

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

## JULKAISIJA

Suomen fenomenologinen instituutti ry

## TAITTO

Tommi Wallenius

## KUVANKÄSITTELY

Kimmo Jylhämmö & Samuli Kaarre

ISSN 1237-1645

2. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

## TOIMITUSNEUVOSTO

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

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Raimo Blom, apulaisprofessori, sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tampereen yliopisto.  
Martin Heidegger, (katso sivut 4-5).  
Elisa Heinämäki, usk.tiet.yo, uskontotieteiden laitos, Helsingin yliopisto.  
Jaakko Husa, HTT, yliassistentti, julkisoikeuden laitos, Joensuun yliopisto.  
Arto Jokinen, FM, taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.  
Petri Koikkalainen, yht.yo, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Anssi Korhonen, FL, tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.  
Martti Kuokkanen, FT, vs. apulaisprofessori, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Merja Kylmäkoski, YTM, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Mikko Lahtinen, YTL, FM, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Heikki Lehtonen, YTT, apulaisprofessori, sosiaalipolitiikan laitos, Tampereen yliopisto.  
Mikko Lehtonen, FT, assistentti, taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.  
Heikki Mäki-Kulmala, FM, tutkija, työelämän tutkimuskeskus, Tampereen yliopisto.  
Jukka Paastela, YTT, apulaisprofessori, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Jaana Parviainen, FM, tutkija, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Plutarkhos, (katso sivut 17-18).  
Protagoras, (katso takakansi).  
Jean-Jacques Rousseau, (katso sivut 25-26).  
Mika Saranpää, FM, tuntiopettaja, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Juha Suoranta, KT, yliassistentti, kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto.  
Tere Vadén, FL, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammattikorkeakoulu.  
Mikko Yrjönsuuri, FT, vs. apulaisprofessori, yhteiskunta- ja politiikan ja filosofian laitos, Joensuun yliopisto.

# 4/95

<b>Pääkirjoitus</b>	2
<b>Martin Heidegger</b>	
Tere Vadén, <i>Peilin taustaa</i>	4
Martin Heideggerin <i>Der Spiegel</i> -haastattelu	6
<b>Filosofian klassikot</b>	
Mikko Yrjönsuuri, <i>Media ja juhlat</i>	17
Plutarkhos, <i>Sopiiko filosofia keskustelunaiheeksi juominkeihin?</i>	19
Mikko Lehtonen, <i>Naiset oppineisuuden tasavallassa</i>	21
Merja Kylmäkoski, <i>Rousseau ja itserakkaus</i>	24
Jean-Jacques Rousseau, <i>Itserakkaudesta</i>	24
Merja Kylmäkoski, <i>Poimintoja Rousseauin elämästä ja tuotannosta</i>	25
<b>Ruumiin ja liikunnan filosofia</b>	
Martti Kuokkanen, <i>Nyrkkeily ja väkivalta</i>	27
Jaana Parviainen, <i>Taideteoksen kehollisuus</i>	33
Juha Varto, <i>Kohti tanssin filosofista tarkastelua</i>	38
Elisa Heinämäki, <i>Mitä ei voi nähdä</i>	43
<b>Otteita ajasta</b>	
Heikki Mäki-Kulmala, <i>Ilkka Niiniluoto — kulttuurimme Batman</i>	47
Heikki Lehtonen, <i>Postmodernia yhteisöä etsimässä</i>	51
Jukka Paastela, <i>“Revisionismi” ja sananvapauden eettiset ongelmat</i>	54
<b>Opettamisen filosofia</b>	
Mika Saranpää, <i>Lapsen Paras Tawara — taas</i>	58
<b>Kolumni</b>	
Juha Varto, <i>Maa kuusta nähtynä</i>	62
<b>Kirjat</b>	
Jari Palomäki, <i>From Concepts to Concept Theory</i> (Anssi Korhonen)	63
Heikki Mäki-Kulmala, <i>Urpo Harva ja filosofin kutsumus</i> (Juha Suoranta)	64
Risto Heiskala (toim.), <i>Sosiologisen teorian nykysuuntauksia</i> (Raimo Blom)	65
Jari Eskola & muut (toim.), <i>Keskustelua kasvatus- ja sosiaalitieteiden 1990-luvun metodologiasta</i> (Jaakko Husa)	66
Sara Heinämaa & Sari Näre (toim.), <i>Pahan tyttäret: Sukupuolitettu pelko, viha ja valta</i> (Arto Jokinen)	67
Jukka Paastela, <i>Valhe ja politiikka</i> (Petri Koikkalainen)	68
<b>Ohjeita kirjoittajille</b>	69
<b>niin &amp; näin indeksi 1994-1995</b>	71

## Pääkirjoitus

*Helsingin Sanomien* ja *Yliopisto*-lehden lukijat ovat voineet tänä syksynä seurata kiistaa Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian yliassistentuurin täytöstä. Humanistisen tiedekunnan tiedekuntaneuvosto nimitti toukokuussa virkaan Esa Saarisen laitoksen esimiehen Ilkka Niiniluodon esityksen mukaisesti. Saariselle hävinnyt Jan von Plato teki päätöksestä kirjallisen muistutuksen kanslerille, minkä johdosta Niiniluoto esitti omat lisähuomautuksensa tiedekuntaneuvostolle (26.9.95). Kansleri hylkäsi von Platon muistutuksen marraskuun lopussa ja vahvisti Saarisen nimityksen yliassistentiksi. Filosofian laitokselta kiistaan osallistui myös joukko dosentteja (Alanen, Haaparanta, Kivinen, Mäenpää, Ranta, Rantala ja Sandu), joiden mielipidekirjoitus ilmestyi sekä HS:ssa (7.10.95) että *Yliopistossa* (16/95).

Virkanimityksiä koskevat kiistat ovat yliopistohallinnon arkipäivää, eivätkä ne yleensä ylitä valtakunnanmedioiden julkaisukynnyksiä. Yliassistentuurin kohdalla myös ulkopuolisille tarjoutui harvinaislaatuinen tilaisuus tehdä havaintoja helsinkiläisen filosofian sisäpiirin positioista nimityskiistan vuodettua jostakin syystä julkisuuteen HS:n *Kuukausiliitteessä* (30.9.95) ilmestyneen toimittaja Eeva-Kaarina Arosen laajan artikkelin myötä. von Platon ja Saarisen sekä Niiniluodon ja dosenttien kannanotot paljastavat epänormaalin avoimesti kirjoittajien toisistaan eroavat käsitykset ja toiveet filosofian luonteesta sekä antavat ymmärtää, että filosofian laitoksella on kehkeytnyt vakavalta vaikuttava konflikti, jonka kohteena näyttäisi olevan itse helsinkiläisen teoreettisen filosofian tila ja tulevaisuus. Mikäli asiaan ei liittyisi kamppailu niukoista materiaalisista resursseista, niin mitään kiistaa filosofisista ideoista tuskin olisi kehkeytnyt, eikä mikään estäisi *kaikenlaisten* filosofioiden rauhanomaista rinneloa ja jaloa kilpaa yliopistolla. Mutta kuten muutakin mannaa, niin myös filosofian virkoja on valitettavan niukanlaisesti jaossa. Tästä johtuen tosiasiallisesti yhteismitattomat ja toisistaan muuten vähät välittävät filosofi(a)t asettuvat vastakkaisiin aseisiin ja erilaiset hallitsemis- ja hegemonisointipyriinnot saavat vallan filosofian taistelulentällä.

Yliassistentuurin kohdalla vastakkain asettuvat von Platon ja dosenttien edustama "tieteellinen filosofia" ja Saarisen peräämä "laajempaan yhteiskunnalliseen relevanssiin pyrkivä järjenharjoitus". von Platon retoriikassa iskusanoja ovat "filosofian tieteellinen harjoittaminen", "tieteelliset ansiot", "eksakti tieteenharjoittaminen", "tieteellinen kulttuuri" yms. Näitä tiede-sanoja vasten hän laittaa "päivänkohtaisen kulttuuridebatin", "päiväkohtaisen julkisuuden tuoman ohimenevän kiillon" ja "vailla tieteellistä merkitystä olevien teosten "kirjoittelun". Saarisen retoriikan ytimessä taasen ovat "elävä filosofia", "laajempaan yhteiskunnalliseen relevanssiin pyrkivä järjenharjoitus", "luovat resurssit", "järkevä elämän ja maansa rakentaminen" yms. Vaikka Saarinen ei halua kiistää von Platon edustaman "eksaktin" tutkimuksen merkitystä, niin epäsuorasti hän vihjaa tällaisen filosofian viittaavan "eksperttikulttuuriin", jopa "millimetritutkimukseen".

Kuten sanottu, tällaisten mustavalkoisten kiistojen syntyminen edellyttää joko-tahi-asetelmaa, jossa vain toinen voi saada viran ja sen takaaman turvatun toimeentulon. Jos tästä ei olisi kysymys, niin filosofin täytyisi olla harvinaisen kirkasotsainen idealisti tai aggressiivinen fanaatikko, jotta hän viitsisi käydä polemiikkia aivan toisenlaista filosofiaa edustavan filosofin kanssa. Tuskinpa esimerkiksi Niiniluoto motivoituisi asettumaan Saarisen "soveltavan" filosofian puolelle von Platon eksaktia filosofia-tiedettä vastaan, mikäli hän ei olisi tähän hallinnollisesti rasitettu.

Saarisen ja von Platon välinen konfrontaatio ei anna aihetta intellektuaaliseenkaan iloon, sillä se oirehtii kovin kapea-alaisesta ja yksiulotteisesta 'tieteellisen', 'filosofisen' ja 'yhteiskunnallisen' ymmärtämisestä. von Platon kohdalla 'tieteellinen' kaventuu eksakteja metodeja ihannoivaksi tutkimukseksi, jota hyvin rajoittunut akateeminen ja kansainvälinen tutkija- ja opiskelijajoukko harjoittaa yliopiston paksujen seinien suojissa. Tällöin filosofi(a)n mahdollinen intellektuaalinen ja osallistuva suhde yhteiskuntaan ja elämäntapoihin näivettyy "päivänkohtaiseksi kulttuuridebatiksi". Näin von Platon (ja dosenttien) kanta sulkee pois sen mahdollisuuden, että filosofia ja tiede voisivat myös tarkoittaa olemassa olevaan "päivänkohtaiseen" todellisuuteen kohdistuvaa intellektuaalista kritiikkiä, jonka *tieteellisyys* muodostuu pätevistä ja perustelluista argumenteista sekä itsestäänselvyyksien johdonmukaisesta kyseenalaistamisesta.

Tällaisen tieteellisen filosofian paraatiesimerkki on olemassa; sen tarjoaa *valistus*. Valistusfilosofit hyökkäsivät nimenomaan tieteellisiin menetelmiin uskonnollisia, poliittisia ym. auktoriteetteja ja eliittejä vastaan. Tässä yhteydessä tieteellisyys ei kuitenkaan viitannut akatemioiden tai luostareiden muurien suojiin tai skolastisiin menetelmiin ja järjestelmiin, vaan päinvastoin, tieteen kriittinen harjoittaminen merkitsi juuri tällaisten institutionaalisten ja intellektuaalisten suojamuurien ja ajatusrakennelmien särkemistä.

Toisaalta voi kysyä, onko Saarisenkaan "laajempaan yhteiskunnalliseen relevanssiin pyrkivä järjenharjoitus" loppuun saakka kriittistä ja argumentatiivista toimintaa vai onko hänen toimissaan sittenkin kyse myös "päivänkohtaisen julkisuuden tuomasta ohimenevästä kiillosta", kuten von Plato väittää tai "vallanpitäjien liehakoinnista" ja "auktoireettiuskosta", kuten Putte Wilhelmsson esittää arviossaan Saarisen *Poppamies*-kirjasta (HS 3.12.95) tai "uusliberalistisesta menestysuskonnosta", kuten Kauko Tuovinen päättelee *Aamulehdessä* (26.9.95). Opetuksen innostavuus ja salit täyttävä karismaattisuus eivät vielä millään muotoa takaa kriittisyyttä. Päinvastoin, tällaiset "populaarit" piirteet ovat usein liittyneet indoktrinaatioon, jolloin Saarisen "henkinen valmennus" tai "julkinen järjen käyttö" saattavatkin tarkoittaa kritiikitöntä filosofisten teesien omaksumista "itsensä ja maansa rakentamisesta" tai "muutoksen kohtaamisen taidosta". Saarisen kirjallista ja muuta toimintaa leimaakin kasvavassa määrin positiivisten teesien ja kaanonien innostunut esittäminen, ei systemaattisesti argumentoitu mutta riippumattomuuteen pyrkivä kriittisyys, jota sisältyi kunnioitettavassa mitassa esimerkiksi sellaisiin teoksiin kuin *Punkakatemia*, *Terässinfonia* tai *Epäihmisen ääni*. Onneksi Saarinen nyt virkansa myötä omanee sekä ajalliset että taloudelliset edellytykset tehdä järeästi kriittistä filosofiaa, joka myös tieteellisen argumentaationsa vastaansanomattomuudella ottaa kiinni ajasta ja tulevaisuudesta.

Mikko Lahtinen

von Platolta ja Saariselta siteeratut kohdat ovat von Platon haastattelusta ja muistutuksesta (*Yliopisto* 16/95) sekä Saarisen haastattelusta (*Yliopisto* 17/95).

# PEILIN TAUSTAA

Johdanto Martin Heideggerin *Spiegel*-haastatteluun

Toukokuun viimeisenä päivänä vuonna 1976, pari viikkoa Martin Heideggerin kuoleman jälkeen, *Der Spiegel* julkaisi otsikolla “Nur noch ein Gott kann uns retten” haastattelun, jonka Rudolf Augstein ja Georg Wolff olivat tehneet filosofin kotona kymmenen vuotta aikaisemmin, 23. syyskuuta 1966. Julkaisua edelsivät monivaiheiset neuvottelut ja esivalmistelut. Heidegger suostui haastateltavaksi vain sillä ehdolla, että teksti julkaistaan postuumisti. Kyse on haastattelusta vain sanan laajimmassa mielessä, sillä muistiinmerkittyä tekstiä korjasivat ja muuttelivat useaan kertaan ennen julkaisua niin Heidegger kuin *Spiegel*kin. Julkaisuoikeuden omistajan tahdon mukaisesti käsillä oleva teksti on suomennos Nesken ja Ketteringin toimittamassa teoksessa *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* ilmestyneestä haastattelun autorisoidusta versiosta, joka eroaa sisällöllisesti vähäisessä määrin *Spiegelissä* alunperin julkaistusta tekstistä.

Haastattelun molempien osapuolten varovaisuuteen ja tarkkuuteen oli selkeitä syitä. Sekä Heideggerin oppilaat ja kannattajat että hänen kiihkeimmät vastustajansa olivat jo pitkän aikaa — heti sodan lopusta lähtien — painostaneet Heideggeria tekemään selväksi välinsä saksalaisen kansallissosialismin kanssa. Heideggeria epäiltiin aktiiviseksi natsipuolueen ja -liikkeen kannattajaksi erityisesti joidenkin huhujen perusteella, mutta epäilyksiä herättivät myös hänen omat kirjoituksensa ja tekonsa. Keskustelu, olettamukset ja syytökset olivat myllertäneet jatkuvasti julkisuudessa, välillä laantuen, toisinaan taas kiihastuen. Haastatteluasiassa Heideggerin assistenttina toiminut H.W. Petzet muistelee, että yksi keskeinen syy miksi Heidegger epärooi antaa mitään lausuntoja asiasta, oli juuri Heideggerin pelko tuon keskustelun herättämisestä ja lietsomisesta.<sup>1</sup> Toisekseen Heidegger oli vakuuttunut siitä, että tulisi väkisininkin väärinymmärretyksi. Hän pelkäsi ajattelunsa hautautuvan toisarvoisen mediamylläkkään alle. Petzet kuvaakin haastattelu-tilannetta varautuneeksi, jopa jännittyneeksi.

Yksi keskeisimpiä teemoja *Spiegel*-haastattelussa on siis Heideggerin suhde politiikkaan yleensä ja erityisesti Saksan sotaa edeltävään politiikkaan. Heidegger itse kertoi *Spiegelille*, että hän suostui haastatteluun, jotta hänen “tapauksensa” voitaisiin selvittää. Heti alussa tulee puheeksi vuosi 1933, jolloin

Heidegger ryhtyi Freiburgin yliopiston rehtoriksi ja liittyi samalla kansallissosialistiseen puolueeseen, keskellä Hitlerin valtaannousun aiheuttamaa muutoksen aaltoa. Koska monien mielestä mikään natsismiin liittyvä ei ole hyväksyttävissä, ovat nämä kaksi Heideggerin natsikytkentää — rehtoraatti ja sodan loppuun asti jatkunut natsipuolueen jäsenyys — langettaneet varjon Heideggerin filosofian ja henkilön ylle. Haastattelun alkupuolella Heidegger selvittää motiivejaan ja tavoitteitaan rehtorina ja niitä syitä, jotka saivat hänet taipumaan viran vastaanottoon. Kun nykyään Suomessakin keskustellaan esimerkiksi yliopistojen rehtorien nimittämisestä yliopiston ulkopuolelta, ovat Heideggerin näkemykset yliopistosta ja sen tehtävistä kiinnostavia. Yliopistolaitoksen kehittäminen oli Heideggerin teemana myös hänen virkaanastujaisitelmässään “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”<sup>2</sup>.

Monella tapaa kuitenkin *Spiegel*-haastattelun yleistunnelma, joka pyrki rauhoittamaan epäilyjä Heideggerin natsimenneisyydestä, toimi juuri kuten Heidegger oli pelännyt. Keskustelu alkoi uudestaan, toisten tyytyessä Heideggerin esittämiin faktoihin ja toisten kiinnittäessä huomiota epäselviksi jääneisiin ja jopa yhä hämäämmiksi käyneisiin seikkoihin. Vihdoin Victor Fariasin avoin ja raaka syytekirja, *Heidegger et le nazisme*, leimahdutti vuonna 1987 keskustelun aivan uusiin mittasuhteisiin ensinnäkin mannermaalla, varsinkin Ranskassa, jossa syntyi miltei uusi filosofisen kirjallisuuden lajityyppi, Heidegger-apologiat ja -syytökset (kirjoittajina mm. Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu ja Luc Ferry & Alain Renaut) ja toiseksi myös heideggerilaisuuden uudessa kotimaassa, Yhdysvalloissa. Farias’n armoton ja paikoitellen yksisilmäinen arkistotyö pakotti filosofit kohtaamaan seikkoja, jotka aiemmin oli vältetty. Farias myös suruttomasti kutoi verkon Heideggerin filosofian ja hänen poliittisen osallistumisensa välille. Ja tähän lopulta on ratkaiseva kysymys: millainen suhde on Heideggerin ajattelun ja politiikan välillä? Heideggerin kaltaista ajattelijaa, jonka koko työ kietoutuu ajattelun ja olemisen yhteyden ympärille, voidaan tuskin loukata karkeammin kuin väittämällä, että hänen ajattelunsa ja poliittisen toimintansa välillä ei ole *mitään* yhteyttä. Kysymys on entistä polttavampi, kun haastattelun julkaisemisen jälkeinen

## Viitteet

1. Katso Petzetin artikkeli teoksessa Neske & Kettering: *Antwort*.
2. Löytyy myös teoksesta *Antwort*.

## Kirjallisuutta

- Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*. (Kään. Tarnowski, K. ja Will). Northwestern University Press, F. Evanston 1973.
- Jürg Altwegg (toim.), *Die Heidegger Kontroverse*. Athenäum, Frankfurt am Main 1988.
- Jean Baudrillard, "Zu spät!" *Die Zeit*, helmikuu 5, 1988.
- Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Editions de Minuit, Paris 1988.
- Jacques Derrida, *De l'esprit*. Éditions Galilée, Paris 1987. (Engl. laitos The University of Chicago Press 1989).
- Hubert Dreyfus & Harrison Hall (toim.), *Heidegger: A Critical Reader*. Blackwell, Cambridge (MA.) 1992.
- Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*. Verdier, Lagrasse 1987. (Saksankielinen laitos Fischer, Frankfurt 1989; ja englanninkielinen laitos Temple University Press, Philadelphia 1989).
- Jürgen Habermas, "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective". Teoksessa H. Dreyfus & H. Hall (toim.), *Heidegger: A Critical Reader*. Blackwell, Cambridge (MA.) 1992.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*. Christian Bourgois, Paris 1987. (Engl., *Heidegger, Art and Politics*. Blackwell, Oxford 1990).
- Jean-François Lyotard, *Heidegger and the Jews*. University of Minnesota, Minneapolis 1990.
- Karl Löwith, *Martin Heidegger: European Nihilism*. (Käänt. G. Steiner.) Toim. R. Wolin, Columbia University Press, New York 1995.
- Günther Neske & Emil Kettering, *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1988. (Engl., *Martin Heidegger and National Socialism*. Paragon House 1990).
- Ernst Nolte, *Martin Heidegger, Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Propyläen, Berlin 1992.
- Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus, Frankfurt 1988. (Engl. *Martin Heidegger, A Political Life*. HarperCollins, London 1993).
- Jan Patocka, "Kommentar zum 'Spiegel-Interview' mit Heidegger". Teoksessa *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Klett-Cotta, Wien 1990.
- Otto Pöggeler, "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende". *Philosophische Rundschau*, no. 32, 1985.
- Thomas Sheehan, "Heidegger and the Nazis". *The New York Review of Books*, June 15, 1988.
- Thomas Sheehan, "Reading a life: Heidegger and hard times". Teoksessa C. B. Guignon (toim.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press 1993.
- Dieter Thomä, "Making Off with an Exile — Heidegger and the Jews". *New German Critique*, No. 58, 1993.
- Juha Varto (toim.), *Silleen jättäminen ja politiikka*. FITTY (Vol. 35), Tampere 1992.
- Richard Wolin, "The French Heidegger Debate". *New German Critique*, no. 45, 1988.
- Richard Wolin, (toim.), *The Heidegger Controversy*, MIT Press, Cambridge (MA.) 1993.
- Richard Wolin, *The Politics of Being*. Columbia University Press, New York 1990.
- Kathleen Wright, "The Heidegger Controversy — Updated and Appraised". *Praxis International*, April 1993.
- Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*. Indiana University Press, Bloomington 1990.
- Catherine Zuckert, "Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics". *Political Theory*, vol. 18, no.1 February 1990.

keskustelu on tuonut esiin seikkoja, jotka piirtävät Heideggerin kansallissosialistisesta innostuksesta paljon tarkemman kuvan kuin Heidegger itse *Spiegel*-haastattelussa haluaa antaa.

\*

Mitä on hiljaisuus? Mitä on vaikeneminen? Lukijan on vaikea välttyä ajatukselta — ottaen huomioon sekä kriitikkojen että Heidegger-fanien suuret odotukset — että *Spiegel*-haastattelussa Heidegger vaikenee puhumalla, antamalla haastattelun. Tätä vaikenemista ja erityisesti sitä, ettei Heidegger sodan jälkeenkään ota mitään kantaa natsien sodanaikaisiin toimiin, ovat monet kommentoijat kuten Herbert Marcuse, Derrida ja Heideggerin elämäkerran kirjoittaja Hugo Ott pitäneet raskauttavampana kuin 30-luvun alun tapahtumia. Heidegger on tarkka ja herkkä sanoistaan. Haastattelussa tämä käy ilmi siitä täsmällisyydestä, jolla hän vastaa kansallissosialismiin liittyviin kysymyksiin. Heidegger pitää tiukan huolen siitä, että kaikki hänen viittauksensa natsismiin ovat ainakin kaksitulkintaisia. Pari esimerkkiä: haastattelijoiden kysyessä *allekirjoittaisiko* Heidegger yhä vuoden 1933 lausuntonsa, jonka mukaan *Führer* yksin on Saksan ainoa todellisuus, Heidegger vastaa, ettei enää *kirjoittaisi* sitä. Ei tietenkään, sillä vuonna 1966 Hitler oli ollut jo kauan kuolleena. Kysymyshän saattoi kuitenkin koskea lausunnon sisältöä vuonna 1933. Toisaalla, kun *Spiegel* kysyy sisältyikö kansallissosialismin sisäistä totuutta ja suuruutta selventävä lause Heideggerin luentoon vuodelta 1935 vai lisättiinkö se, kun luento julkaistiin 1953, Heidegger vastaa, että lause sisältyi hänen *käsikirjoitukseensa*. Vuoden 1935 luentokäsikirjoitukseen vai siihen, joka vietiin vuonna 1953 painoon? Asia yhteydestä voisi päätellä Heideggerin tarkoittaneen luentokäsikirjoitusta, mutta jos näin on, hän (vähintäänkin) muistaa väärin. Nykyäänhän tiedetään, toisin kuin vuosina 1966 tai 1976, että kyseinen lause lisättiin tekstiin vasta vuonna 1953 (katso Ott 1988, s. 277).

Nämä poliittiset ja filosofiset tausta-asetelmat luovat tunnelmaa, kun tutustutaan haastattelun rikkaaseen filosofiseen sisältöön: jumatలాan, tekniikkaan, politiikkaan, kieleen, ajatteluun, taiteeseen. Heideggerin kohdalla on erikoisen tärkeä se kaikkea ajattelua koskeva huomio, jonka mukaan kuulopuheet ovat kuulopuheita ja alkuperäislähteet rautaa.

# Martin Heideggerin

*Spiegel*-haastattelu

“ENÄÄ  
VAIN  
JUMALA  
VOI MEIDÄT  
PELASTAA”



Teoksesta *Antwort. Martin Heidegger  
im Gespräch*, Günther Neske,  
1988, suomentanut  
**Tere Vadén.**

*Spiegel:* Professori Heidegger, olemme toistuvasti huomanneet, että teidän filosofista työtänne ovat jonkin verran varjostaneet eräät elämänne tapahtumat, jotka eivät kestäneet kovin kauaa, mutta jotka ovat jääneet selvittämättä, koska olette ollut joko liian ylpeä niistä puhumaan tai olette pitäneet niihin puuttumista sopimattomana.

*Heidegger:* Tarkoitatte vuotta 1933?

*Spiegel:* Kyllä, ja tapahtumia sitä ennen ja sen jälkeen. Haluissimme nähdä nämä tapahtumat osana suurempaa kokonaisuutta ja siten päätyä seuraaviin tärkeiltä tuntuviin kysymyksiin: Mitä mahdollisuuksia filosofialla on vaikuttaa todellisuuteen, myös poliittiseen todellisuuteen? Onko mahdollisuutta tällaiseen ylipäättään vielä olemassa? Jos on, niin millainen se on?

*Heidegger:* Nuo ovat toki tärkeitä kysymyksiä, pystynköhän vastaamaan niihin kaikkiin? Mutta aluksi minun on sanottava, että ennen rehtorinkauttani en osallistunut millään tavoin poliittiseen toimintaan. Olin lomalla talven 1932/33 ja vietin suurimman osan ajasta vuoristomökkilläni.

*Spiegel:* Miten teistä sitten tuli Freiburgin yliopiston rehtori?

*Heidegger:* Joulukuussa 1932 naapurini von Möllendorf, anatomian professori, valittiin rehtoriksi. Täkäläisessä yliopistossa uusi rehtori astuu virkaansa 15. huhtikuuta. Talvilukukauden 1932/33 aikana puhuimme usein tilanteesta, emme ainoastaan poliittisesta, vaan erityisesti myös yliopistojen tilanteesta, ja opiskelijoiden osaksi näköalattomasta tilanteesta. Minun näkemykseni oli, että siinä määrin kuin minä pystyn asioita arvioimaan, jäljellä oli enää yksi mahdollisuus yrittää vaikuttaa tulevaan kehitykseen jarruttavasti toimien yhdessä niiden rakentavien voimien kanssa, jotka vielä ovat todella elinvoimaisia.

*Spiegel:* Näitte siis yhteyden Saksan yliopistojen tilanteen ja Saksan yleisen poliittisen tilanteen välillä?

*Heidegger:* Seurasin tietysti poliittisia tapahtumia tammikuun ja maaliskuun 1933 välisenä aikana ja keskustelin niistä tilaisuuden tullen myös nuorempien kollegoiden kanssa. Mutta työni tuona aikana koski perusteellista esisokraattisen ajattelun tulkintaa. Kesälukukauden alussa palasin takaisin Freiburgiin. Tällä välin oli professori von Möllendorf 15. huhtikuuta astunut virkaansa rehtorina. Tuskin kaksi viikkoa myöhemmin silloinen Badenin kulttuuriministeri Wacker vapautti hänet virasta. Synn tähän ministerin oletettavasti muutenkin toivottuun päätökseen antoi se, että rehtori oli kieltänyt niin sanottujen juutalaisplakaattien ripustamisen yliopistolle.

*Spiegel:* Herra von Möllendorf oli sosialidemokraatti. Mihin hän ryhtyi erottamisensa jälkeen?

*Heidegger:* Jo sinä päivänä, jolloin hänet erotettiin, von Möllendorf tuli luokseni ja sanoi: "Heidegger, nyt teidän on otettava rehtoraatti hoitaaksenne." Ajattelin, että minulta puuttui kaikki hallinto- tehtävien vaatima kokemus. Kuitenkin myös silloinen vararehtori Sauer (teologi) painosti minua osallistumaan rehtorinvaaliin, koska oli olemassa vaara, että muuten rehtoriksi nimitettäisiin joku virkamies. Nuoremmat kollegat, joiden kanssa olin jo useita vuosia keskustellut yliopistojen asemasta, suorastaan pakottivat minua ottamaan rehtoraatin haltuuni. Epäröin pitkään. Lopulta ilmoitin olevani valmis ottamaan viran vastaan; tämä vain yliopiston edun nimissä ja vain jos voisoin olla varma siitä, että saisin yksimielisen kannatukseni taakseni. Kaikesta huolimatta epäilykseni sopivuudestani rehtoriksi jatkuivat edelleen siinä määrin, että vielä rehtorinvaalipäivän aamuna menin rehtorinvirastoon ja ilmoitin läsnäolollele erotetulle rehtorille von Möllendorffille ja vararehtori

Sauerille etten voisi ottaa virkaa vastaan. Tähän vastasivat molemmat kollegani, että vaalivalmistelut olivat jo siinä vaiheessa, etten nyt enää voisi vetäytyä ehdokkuudesta.

*Spiegel:* Tämän jälkeen ilmoititte olevanne vihdoinkin valmis vaaliin. Miten suhteenne kansallissosialisteihin muotoutui sittemmin?

*Heidegger:* Toisena päivänä virkaanastumiseni jälkeen ilmestyi "opiskelijaführer" kahden kumppaninsa kera rehtorinvirastoon ja vaati uudelleen "juutalaisplakaattien" esillepanoa yliopistolla. Minä kieltäydyin. Nämä kolme opiskelijaa poistuivat huomauttaen, että kieltäytymisestäni ilmoitettaisiin Valtakunnan Opiskelijajohdolle. Muutaman päivän kuluttua tuli puhelu SA-Gruppenführer, tohtori Baumannilta SA:n Korkeakouluosastolta, joka oli osa SA:n korkeinta johtoa. Hän vaati juutalaisplakaattien esillepanoa. Muissa yliopistoissahan se oli jo tehty. Jos kieltäytyisin, minun olisi valmistauduttava eroamaan tai jopa siihen, että yliopisto suljetaan. Kieltäydyin ja yritin saada Badenin kulttuuriministerin tuen kiellolleni. Kulttuuriministeri teki selväksi, ettei voinut mitään SA:ta vastaan. Siltikään en perunut kieltäytymistäni.

*Spiegel:* Tämä ei ollut tiedossa tuossa muodossa ennen tätä.

*Heidegger:* Perusmotiivi, joka ylipäättään sai minut ottamaan rehtorinviran vastaan, on mainittu jo esitelmässäni "Was ist Metaphysik?", jonka pidin astuessani professorinvirkaani Freiburgissa vuonna 1929: "Tieteiden tutkimusalueet ovat kaukana toisistaan. Tavat, joilla tieteet käsittelevät kohteitaan, eroavat perusteellisesti toisistaan. Tiedonalojen moninaisuus ja hajanaisuus pidetään nykyään kurissa ja koossa vain yliopistojen ja tiedekuntien teknisen organisaation ja tieteenalojen käytännöllisen tavoitteiden asettelun avulla. Sitä vastoin ovat tieteiden olennaiset perusjuuret tuhoutuneet." Se, mitä rehtorinkaudellani yritin tehdä tälle yliopistojen tilanteelle — joka sittemmin on kehittynyt äärimmäiseen rappioon — on tuotu esiin rehtorinpuheessani.

*Spiegel:* Me pyrimme saamaan selville, kuinka ja missä määrin tämä vuoden 1929 lausunto sopii yhteen sen kanssa, mitä sanoitte 1933 astuessanne virkaanne rehtorina. Irroitamme tässä yhden lauseen yhteydestään: "Ylistetty 'akateeminen vapaus' tullaan kitkemään saksalaisista yliopistoista, sillä tämä vapaus on epäaitoa, vain kielteistä vapautta." Lienee syytä uskoa, että tämä lause ilmaisee ainakin osittain käsityksen, josta ette vieläkään ole luopuneet.

*Heidegger:* Kyllä, seison edelleen sen takana. Sillä tämä "akateeminen vapaus" oli pohjimmiltaan täysin negatiivista; vapautta siitä ajattelemisen ja pohdiskelun *vaivasta*, johon tieteellinen tutkimus vaati sitoutumaan. Muilta osin ei tuota esiinnostamaanne lausetta kuitenkaan pitäisi eristää, vaan lukea yhteydessään, jotta kävisi ilmi mitä tahdoin ymmärtää "negatiivisella vapaudella."

*Spiegel:* Hyvä, tuon ymmärrämme. Meistä tuntuu kuitenkin, että rehtorinkautenne avajaispuhe saa uuden sävyn, kun te, neljä kuukautta Hitlerin valtakunnankansleriksi nimittämisen jälkeen, mainitsette jotakin "tämän läpimurron suuruudesta ja loista- vuudesta."

*Heidegger:* Kyllä, olin vakuuttunut myös siitä.

*Spiegel:* Voisitko valaista asiaa jotenkin?

*Heidegger:* Toki. En nähnyt tuolloin muuta vaihtoehtoa. Yleisessä näkemysten ja 32:n puolueen poliittisten suuntausten kaoksessa oli löydettävä kansallinen ja ennen muuta sosiaalinen ratkaisu, jokseenkin Friedrich Naumannin yrityksen hengessä. Voisin sieteerata tässä, vain esimerkin antaakseni, erästä Edvard Sprangerin



artikkelia, joka menee paljon pidemmälle kuin rehtorinpuheeni.<sup>1</sup>

*Spiegel:* Milloin aloitte perehtyä poliittiseen tilanteeseen? Nuo 32 puoluetta olivat olleet jo pitkään olemassa. Jo vuonna 1930 oli myös miljoonia työttömiä.

*Heidegger:* Tuona aikana mieltäni hallitsivat vielä kokonaan ne kysymykset, joita kehittelevän teokseni *Sein und Zeit* (1927) ja seuraavien vuosien kirjoituksissani ja luennoillani. Nämä kysymykset ovat ajattelun peruskysymyksiä, jotka koskevat välillisesti myös kansallisia ja sosiaalisia kysymyksiä. Yliopiston opettajana olin välittömämmin kiinnostunut tieteiden merkityksen kysymyksestä ja siten myös yliopistojen tehtävän määrittelystä. Näihin ongelmiin viittaan myös rehtorinpuheeni otsikossa, ”Miten saksalainen yliopisto määrittelee itsensä”. Noina aikoina tuollaista otsaketta ei muista rehtorinpuheista löytynyt. Mutta ketkä niistä, jotka ovat tätä puhetta arvostelleet, ovat sen kunnolla lukeneet, perusteellisesti ajatelleet sitä ja ymmärtäneet, millaisessa tilanteessa se on kirjoitettu?

*Spiegel:* Eikö kysymys yliopiston tavasta määritellä itsensä tunnu hieman vieraalta tuolloisessa levottomassa maailmassa?

*Heidegger:* Kuinka niin? ”Miten saksalainen yliopisto määrittelee itsensä”; tähän vastustaa niin sanottua ”poliittista tiedettä”, jota puolue ja kansallissosialistinen opiskelijaliike jo tuolloin kannattivat. ”Poliittinen tiede” tarkoitti tuolloin aivan muuta kuin mitä ”politiikan tutkimus” nykyään tarkoittaa. Se tarkoitti, että tieteet, niiden merkitys ja arvo punnitaan sen perusteella, mikä on niiden käytännöllinen hyöty kansalle. Rehtorinpuheeni asetui selkeästi *tällaista* tieteen politisoitumista vastaan.

*Spiegel:* Ymmärrätkö teidät oikein: Samalla kun ohjasitte yliopistoa kohti sitä, mitä tuolloin piditte läpimurtona, te halusitte puolustaa yliopistoa sellaisia ehkä muuten musertavia virtauksia vastaan, jotka eivät enää olisi sallineet yliopiston säilyttää ominaisluonnettaan?

*Heidegger:* Juuri niin, mutta määritellesään ominaisluonnettaan yliopiston pitäisi samalla asettaa positiivisesti tehtävänsä: korvata yliopiston puhtaasti tekninen organisaatio uudella mielekkyydellä, joka voidaan tavoittaa elävöittämällä länsimais-eurooppalaisen ajattelun traditio.

*Spiegel:* Professori Heidegger, voimmeko ymmärtää asian niin, että te tuolloin uskoitte voivanne tervehtyä yliopiston kansallissosialistien kanssa?

*Heidegger:* Tuo on huono ilmaus. Ei kansallissosialistien kanssa. Yliopiston olisi pitänyt uudistua oman pohdiskelunsa kautta ja siten löytää luja asema tieteen politisoitumisen vaaraa vastaan — yllä määritellyssä mielessä.

*Spiegel:* Ja tämän vuoksi te rehtorinpuheessanne julistitte seuraavien kolmen tukipylvään tärkeyttä: ”työvelvollisuus”, ”asevelvollisuus” ja ”tietovelvollisuus”. Tarkoititteko tällä sitä, että ”tietovelvollisuus” on nostettava samaan asemaan kuin muut velvollisuudet, mitä kansallissosialistit eivät olleet tehneet?

*Heidegger:* Mistään ”tukipylväistä” ei ollut puhetta. Jos luette tarkkaavaisesti, huomaatte, että vaikka tietovelvollisuus on luettelossa vasta kolmantena, on se kuitenkin merkitykseltään asetettu ensimmäiseksi. Ajateltavaksi jäi, että työ ja sodankäynti kuten kaikki inhimillinen toiminta perustuu tietoon ja saa valonsa tiedosta.

*Spiegel:* Olemme juuri lopettamassa tämän rasittavan siteeraamisen, mutta tartumme vielä yhteen lauseeseen, jota emme pysty

kuvittelemaan teidän vielä nykyään allekirjoittavan. Sanoitte syksyllä 1933: ”Opinkappaleet ja ideat eivät ole olemisenne sääntöjä. Ainoastaan Führer itse on nykyinen ja tuleva saksalainen todellisuus ja sen laki.”

*Heidegger:* Nämä lauseet eivät ole rehtorinpuheestani, vaan ilmesyivät vain Freiburgin paikallisessa opiskelijalehdessä talvilukukauden 1933/34 alussa. Kun ryhdyin hoitamaan rehtoraattia, oli minulle selvää, etten selviäisi ilman kompromisseja. Noita lainaamianne lauseita en enää tänään kirjoittaisi. Jo vuonna 1934 lopetin tuollaisten asioiden sanomisen. Mutta toistaisin vielä tänäänkin — ja aina vain painokkaammin — puheeni ”Miten saksalainen yliopisto määrittelee itsensä”, vaikkakin ilman viittauksia nationalismiin. ”Kansan” paikalle on astunut yhteiskunta. Tästä huolimatta olisi puhe tänään samoin kuin tuolloinkin pelkkää tuuleen puhumista.

*Spiegel:* Saammeko esittää vielä yhden lisäkysymyksen? Keskustelussamme on tähän mennessä käynyt ilmi, että vuonna 1933 liikuimme kannanotoissanne kahden navan välissä. Ensinnäkin teidän täytyi monesti puhua *ad usum Delphini*, sopivasti sensuroiden. Tämä oli toinen napa. Toinen napa oli kuitenkin positiivisempi. Ilmaisitte sen näin: Minulla oli tunne, että tässä oli jotakin uutta, tässä oli läpimurto — kuten olette sanoneet.

*Heidegger:* Näin on.

*Spiegel:* Liikkua näiden kahden navan välissä — se on täysin uskottavaa tuossa tilanteessa...

*Heidegger:* Varmasti. Mutta minun on korostettava, että ilmaus ”ad usum Delphini” on liian lievä. Uskoin tuolloin, että kansallissosialismin kohtaamisessa meille voisi avautua uusi ja ainoa vielä mahdollinen tie kohti uusiutumista.

*Spiegel:* Tiedätte toki, että tässä yhteydessä teitä kohtaan on esitetty syytöksiä, jotka koskevat yhteistyötänne NSDAP:in ja sen liittolaisten kanssa. Näitä syytöksiä pidetään julkisuudessa yhä kiistämättöminä. Teitä vastaan on esitetty esimerkiksi, että olisitte osallistuneet opiskelijajärjestön tai *Hitler-Jugend*in järjestämiin kirjarovioihin.

*Heidegger:* Minä kielsin yliopistorakennusten edustalle suunnitellun kirjarovion.

*Spiegel:* Teitä on syytetty myös siitä, että olisitte antanut poistaa juutalaisten tekijöiden kirjoja yliopiston kirjastosta tai filosofian laitospöytäkirjastosta.

*Heidegger:* Filosofian laitoksen esimiehenä saatoinkin päättää vain sen kirjastosta. En toteuttanut toistuvia käskyjä, jotka vaativat juutalaisten tekijöiden teosten poistamista. Ne henkilöt, jotka tuolloin osallistuivat seminaareihini, voivat todistaa, että en ainoastaan kieltäytynyt poistamasta ainuttakaan juutalaisen tekijän teosta kirjastosta, vaan että näiden tekijöiden, ennen muuta Husserlin, teoksia siteerattiin ja niiden sisällöstä keskusteltiin aivan kuten ennen vuotta 1933.

*Spiegel:* Pidämme tämän mielessämme. Mutta miten selitätte tuolaisten huhujen syntymisen? Onko se pahantahtoisuutta?

*Heidegger:* Sen perusteella, mitä näiden huhujen lähteistä tiedän, voin olettaa niin. Mutta mustamaalauksen perussyöt ovat syvemmällä. Rehtoraatin hoitaminen oli luultavasti vain tekosyy, ei perimmäinen tekijä. Siksi kiistely syytty luultavasti uudelleen aina, kun jotakin aihetta tarjoutuu.

*Spiegel:* Teillä oli juutalaisia opiskelijoita myös vuoden 1933 jälkeen. Suhteenne joihinkin juutalaisiin opiskelijoihin, ei tietenkään kaikkiin, näyttäisi olleen sydämellinen myös vuoden 1933 jälkeen?

*Heidegger:* Asenteeni pysyi vuoden 1933 jälkeen muuttumattomana. Eräs pitkäaikaisimmista ja lahjakkaimmista opiskelijoistani oli Helene Weiß, joka myöhemmin emigroitui Skotlantiin. Kun hän ei enää voinut valmistua meidän laitokseltamme, väitteli hän Baselissa tärkeällä väitöskirjalla ”Kausaliteetti ja sattuma Aristoteleen filosofiassa”, joka julkaistiin siellä vuonna 1942. Esipuheen alussa tekijä kirjoittaa: ”Se fenomenologinen tulkintayritys, jonka ensimmäisen osan tässä esitämme, saa kiittää olemassaolostaan M. Heideggerin julkaisematonta kreikkalaisen filosofian tulkintaa.” Tässä näette kappaleen, jonka tekijä lähetti minulle huhtikuussa 1948 omistuskirjoituksella varustettuna. Vierailin useita kertoja tohtori Weißin luona Baselissa ennen hänen kuolemaansa.

*Spiegel:* Olitte pitkän aikaa Jaspersin ystävä. Vuoden 1933 jälkeen alkoi tämä suhde huonontua. Huhujen mukaan huonontuminen liittyi siihen, että Jaspersilla oli juutalainen vaimo. Haluaisitteko sanoa jotakin tästä?

*Heidegger:* Tämä, mitä esitätte, on valetta. Ystävyystyini Jaspersin kanssa jo vuonna 1919. Vierailin hänen ja vaimonsa luona kesälukukaudella 1933 erään Heidelbergissa pitämäni luennon yhteydessä. Karl Jaspers lähetti minulle kaikki julkaisunsa vuosien 1934 ja 1938 välillä — ”sydämellisin terveisin”. Annan tässä ne tutustuttaviksenne.

*Spiegel:* Tässä lukee ”sydämellisin terveisin”. Tervehdys ei varmaankaan olisi ollut ”sydämellinen”, jos suhde olisi päässyt huonoksi.<sup>2</sup> Toinen, samantapainen kysymys: Olitte juutalaisen Husserlin oppilas — Husserlin, joka oli edeltäjäanne Freiburgin yliopiston filosofian oppituoilla. Hän suositteli teitä laitokselle seuraajakseen. Suhteenne häneen ei voi olla ollut vailla kiitollisuutta.

*Heidegger:* Omistin teokseni *Sein und Zeit* hänelle.

*Spiegel:* Tietenkin.

*Heidegger:* Vuonna 1929 toimitin juhlaulkaisun Husserlin 70-vuotispäivän kunniaksi ja osallistuin hänen kotonaan pidettyyn juhlaan, jossa pidin puheen, joka julkaistiin toukokuussa 1929 *Akademischen Mitteilungen* -julkaisusarjassa.

*Spiegel:* Suhteenne kuitenkin kärsi myöhemmin. Voisitteko kertoa, mistä tämä johtui?

*Heidegger:* Näkemystemme väliset erot kärjistyivät. Husserl asetui 30-luvun alussa Max Schelerin ja minua vastaan tavalla, joka ei jättänyt mitään epäselväksi. En saanut koskaan selville, mikä ajoi Husserlin niin julkisesti hyökkäämään ajatteluani vastaan.

*Spiegel:* Missä tilaisuudessa tämä tapahtui?

*Heidegger:* Husserl puhui Berliinin yliopistossa 1600:lle kuulijalle. Heinrich Mühsam kuvasi tilaisuutta eräässä suuressa berliiniläisessä lehdessä ja puhui ”suuren urheilujuhlan tunnelmasta”.

*Spiegel:* Teidän välirikonne ei sinänsä kiinnosta meitä tässä yhteydessä. Vain se kiinnostaa, ettei kyseessä ollut välirikko, joka johtui vuoden 1933 tapahtumista.

*Heidegger:* Ei missään määrin.

*Spiegel:* Se oli myös meidän käsityksemme. Se, että myöhemmin

poistitte *Sein und Zeitista* omistuksen Husserlille, ei siis pidäkään paikkaansa?

*Heidegger:* Se kyllä pitää paikkansa. Olen selittänyt tätä asiaa kirjassani *Unterwegs zur Sprache*, vuodelta 1959, sivulla 269. Teksti kuuluu näin: ”Vastoin useita yleisiä ja virheellisiä käsityksiä tehtäköön tässä selväksi, että *Sein und Zeitin* alkuun sijoitettu omistus, joka mainitaan dialogissa, säilyi myös teoksen neljännessä painoksessa vuonna 1935. Kun viidennen, vuoden 1942 painoksen kustantaja arveli kirjan julkaisemisen olevan vaarassa — ehkä kirja jopa kokonaan kielletäisiin — päädyttiin von Niemeyerin<sup>3</sup> ehdotuksesta ja toiveesta lopulta sopimukseen, jonka mukaan omistus jätettiin pois tästä viidennestä painoksesta. Sopimuksen ehdoksi asetin, että myös nyt kirjaan jää sivun 38 huomautus, jossa omistus oikeastaan vasta perustellaan näillä sanoilla: ”Jos seuraava tutkimus vie edes muutaman askeleen kohti ’asioiden itsensä’ paljastumista<sup>4</sup>, kiittää tekijä ensimmäisenä *E. Husserlia*, joka tekijän Freiburgin oppivuosien aikana päättäväisen henkilökohtaisen ohjauksen ja julkaisemattomien tutkimusten mitä vapaimman lainaamisen avulla tutustutti tekijän fenomenologisen tutkimuksen monimuotoisiin alueisiin.”



*Spiegel:* Sitten meidän onkin miltei turha enää esittää kysymystä siitä, pitääkö paikkansa, että olisitte Freiburgin yliopiston rehtorina kieltänyt emeritusprofessori Husserlilta pääsyn tai käyttöoikeuden yliopiston tai filosofian laitoksen kirjastoon.

*Heidegger:* Se on panettelua.

*Spiegel:* Ei siis myöskään ole olemassa mitään kirjettä, jossa tämä Husserlia koskeva kieltäminen olisi ilmoitettu? Miten tämä huhu sai alkunsa?

*Heidegger:* Sitä minäkään en tiedä, en keksi sille mitään selitystä. Voin osoittaa koko asian mahdollisuuden erällä seikalla, joka myöskään ei ole ollut tunnettu. Rehtorinkaudellani onnistuin ministerin kanssa käymieni keskustelujen ansiosta estämään lääketieteellisen klinikan johtajan, professori Thannhauserin ja fyysikaalisen kemian professorin ja myöhemmin nobelisti von Hevesyn — molemmat olivat juutalaisia — erottamisen, jota ministeriö oli vaatinut. Se, että olisin auttanut näitä kahta miestä, ja että samalla olisin hyökännyt tuolla karkealla tavalla Husserlia, emeritusprofessoria ja omaa opettajaani vastaan, on absurdia. Estin myös mielenosoituksen, jonka opiskelijat ja opettajat järjestivät professori Thannhauseria vastaan tämän lääketieteellisen klinikan edustalla. Thannhauserin perheen täkäläisessä lehdessä julkaisemassa kuolinilmoituksessa lukee: ”Vuoteen 1934 asti hän toimi Freiburgin (Breslau) yliopiston lääketieteellisen klinikan kunnioitettuna johtajana. Brockline, Massachusetts, 18.12.1962.” Professori von

Hevesystä kirjoittaa Freiburgin yliopistolehti (no. 11, helmikuu 1966): “Vuosina 1926-34 toimi von Hevesy Freiburgin yliopiston Fysikaalis-kemiallisen instituutin johtajana.” Kun olin jättänyt rehtorinviran, erotettiin nämä molemmat johtajat viroistaan. Niihin aikoihin oli urallaan etenemättömiä opettajia, jotka ajattelivat: Nyt on tullut aika kiipää ylöspäin. Torjuin kaikki nämä ihmiset, kun he tulivat puhumaan minulle.

*Spiegel:* Te ette osallistunut Husserlin hautajaisiin vuonna 1938. Miksi ette?

*Heidegger:* Tästä haluan sanoa vain seuraavan: väite, että olisin katkaissut välini Husserliin, on perätön. Vaimoni lähetti rouva Husserlille toukokuussa 1933 kirjeen, joka oli kirjoitettu meidän molempien nimissä ja jossa me molemmat ilmaisimme “muuttumattoman kiittolisuutemme”. Kirje lähetettiin Husserleille kukkakimpun kera. Rouva Husserl vastasi lyhyesti muodollisella kiitoksella ja kirjoitti, että suhteet perheidemme välillä olivat katkenneet. Se, etten osoittanut Husserlille vielä kerran kiittolisuuttani ja kunnioitustani hänen sairastuoleellaan ja hänen kuoltuaan, on inhimillinen erehdys, ja sitä pyysin myöhemmin anteeksi rouva Husserlilta kirjeitse.

*Spiegel:* Husserl kuoli 1938. Jo helmikuussa 1934 jätitte rehtoraatin. Miten tähän päädyttiin?



*Heidegger:* Tätä joudun selostamaan laajemmin. Lähtökohtani oli yliopistojen teknisen organisaation voittaminen, mikä tarkoitti oppiaineiden sisäistä, niiden asiasisältöön ja tehtävään perustuvaa uudistumista. Tätä silmälläpitäen ehdotin, että talvilukukaudeksi 1933/34 nimitettäisiin tiedekuntien dekaaneiksi nuoria ja ennen kaikkea alallaan kunnostautuneita kollegoita, riippumatta siitä, mikä oli heidän suhteensa puolueeseen. Niin oikeustieteellisen tiedekunnan dekaaniksi nimitettiin professori Erik Wolf, filosofisen

tiedekunnan dekaaniksi professori Schadewaldt, luonnontieteellisen tiedekunnan dekaaniksi professori Soergel ja lääketieteellisen tiedekunnan dekaaniksi professori von Möllendorf, joka keväällä erotettiin rehtorinvirasta. Mutta jo jouluna 1933 minulle kävi selväksi, etten onnistuisi viemään läpi uudistussuunnitelmaani, jota vastustettiin niin työtovereitteni keskuudessa kuin myös puolueen piirissä. Kollegani panivat pahakseen esimerkiksi sen, että otin opiskelijat mukaan vastuulliseen yliopistohallintoon — juuri kuten nykyään tapahtuu. Eräänä päivänä minut kutsuttiin Karlsruheeseen, jossa ministeri kansliapäällikkönsä välityksellä ja kansallissosialistisen opiskelijajohdon läsnäollessa vaati, että oikeustieteellisen ja lääketieteellisen tiedekunnan dekaanit korvataan puolueelle sopivilla ehdokkailla. Kieltäydyin näistä vaatimuksista ja ilmoitin eroavani rehtorinvirasta, jos ministeri pitää kiinni kannastaan. Näin sitten tapahtui. Helmikuussa 1934 astuin sivuun oltuani rehtorina kymmenen kuukautta, vaikka tuolloin rehtorit tavallisesti pysyivät virassaan kaksi vuotta tai vielä kauemmin. Ulko- ja kotimainen lehdistö, joka monin tavoin kommentoi astumistani rehtorinvirkaan, kuitenkin vaikenoi syrjäinvetäytymisestääni.

*Spiegel:* Jouduitteko tuolloin tekemisiin Rustin<sup>5</sup> kanssa?

*Heidegger:* Milloin tuolloin?

*Spiegel:* Nyt on puhe siitä matkasta, jonka Rust teki 1933 tänne Freiburgiin.

*Heidegger:* Tässä on nyt kyseessä kaksi eri tapausta. Schlageterin haudalla hänen kotiseudullaan Schönaussa Wiesentalissa pidetty muistojuhla antoi minulle aiheen tervehtiä ministeriä lyhyesti ja muodollisesti. Tämän jälkeen ei ministeri kiinnittänyt minuun huomiotaan. En myöskään tuolloin nähnyt vaivaa keskustellakseni ministerin kanssa. Schlageter oli opiskellut Freiburgissa ja ollut erään katolisen järjestön jäsen. Keskustelu, johon viitattiin, käytiin marraskuussa 1933 erään Berliinissä pidetyn rehtorikonferenssin yhteydessä. Esittelin ministerille käsitykseni tieteesestä ja tiedekuntien mahdollisesta uudelleenorganisoinnista. Hän kuunteli tarkkaavaisesti, niin että toivoin esitykselläni voivan olla jotakin vaikutusta. Mutta mitään ei tapahtunut. En voi ymmärtää, miten minua syytetään tästä keskustelustani silloisen opetusministerin kanssa, kun samaan aikaan kaikki ulkomaiset hallitukset kiiruhtivat tunnustamaan Hitlerin hallituksen ja osoittamaan hänelle tavanomaista kansainvälistä kunnioitusta.

*Spiegel:* Miten suhteenne kansallissosialistiseen puolueeseen kehittyi luovuttuanne rehtorinvirasta?

*Heidegger:* Rehtoraatista luopumisen jälkeen palasin opetus-tehtävääni. Kesälukukaudelle 1934 luennoin “Logiikasta”. Seuraavana lukuvuonna 1934/35 pidin ensimmäisen Hölderlin-luennon. 1936 alkoivat Nietzsche-luennot. Kaikki, jotka osasivat kuunnella, kuulivat, että kyse oli kansallissosialismin ja ajatteluni vastakkainasettelusta.

*Spiegel:* Miten rehtorin vaihtuminen kävi? Ette osallistuneet juhlallisuuksiin?

*Heidegger:* Niin, kieltäydyin osallistumasta juhlalliseen viranvaihtotilaisuuteen.

*Spiegel:* Oliko seuraajanne aktiivinen puolueen jäsen?

*Heidegger:* Hän oli juristi. Puoluelehti *Der Alemanne* ilmoitti hänen nimityksestään rehtoriksi suurella otsikolla: “Yliopiston ensimmäinen kansallissosialistinen rehtori”<sup>6</sup>.

*Spiegel:* Teillä oli tämän jälkeen vaikeuksia puolueen kanssa, vai

kuinka?

*Heidegger:* Minua valvottiin jatkuvasti.

*Spiegel:* Onko teillä siitä esimerkkiä?

*Heidegger:* Kyllä, tohtori Hancken tapaus.

*Spiegel:* Miten pääsitte asiasta selville?

*Heidegger:* Hän tuli itse minulle kertomaan. Hän oli jo valmistunut tohtoriksi talvilukukaudella 1936/37 ja osallistui kesälukukaudella 1937 tohtoriseminaariini. SD<sup>7</sup> oli lähettänyt hänet sinne minua valvomaan.

*Spiegel:* Miten hän sitten yhtäkkiä tuli luoksenne?

*Heidegger:* Johtuen kesän 1937 Nietzsche-seminaaristani ja siitä tavasta, jolla työ siellä tehtiin, hän ei enää voinut jatkaa hänelle annettua valvontatehtävää; näin hän tunnusti minulle. Hän halusi myös minun tietävän tästä valvonnasta, ottaen huomioon tulevat opetustehtäväni.

*Spiegel:* Muutoin teillä ei ollut hankaluuksia puolueen kanssa?

*Heidegger:* Tiesin vain, ettei töistäni saanut keskustella, esimerkiksi luennosta “Platons Lehre von Wahrheit”. Keväällä 1936 Rooman saksalaisessa instituutissa pitämäni Hölderlin-luento vastaan hyökättiin mitä ilkeimmällä tavalla Hitler-Jugend in lehdessä *Wille und Macht*. Kiinnostuneiden pitäisi lukea E. Krieckin lehdessä *Volk im Werden* vuoden 1934 kesästä alkanut polemiikki minua vastaan. En kuulunut vuoden 1934 Prahan kansainvälisen filosofikongressin saksalaiseen delegaatioon, eikä minua edes kutsuttu osallistujaksi. Samalla tavoin minut oli tarkoitus jättää 1937 Pariisin kansainvälisen Descartes-kongressin ulkopuolelle. Tämä vaikutti Pariisissa niin oudolta, että sikäläinen kongressijohto (professori Bréhier Sorbonnesta) tiedusteli omasta aloitteestaan minulta, miksen kuulunut Saksan delegaatioon. Vastasin, että kongressin järjestäjien oli tiedusteltava asiaa opetusministeriöstä. Jonkin ajan kuluttua sain Berliinistä komennon seurata delegaatiota jälkikäteen. Kietäydyin tästä. Luentoja “Was ist Metaphysik?” ja “Vom Wesen der Wahrheit” myytiin tiskin alta nimettömillä irtokansilla. Pian vuoden 1934 jälkeen rehtorinpuheeni vedettiin pois kaupoista puolueen määräyksestä. Siitä sai keskustella vain kansallissosialistisella yliopisto-opettajien leirillä, jossa sitä käytettiin puoluepoliittisen linjan vastaisena esimerkkinä.

*Spiegel:* Kun vuonna 1939 sitten sota ...

*Heidegger:* Viimeisenä sotavuonna vapautettiin 500 merkittävintä tiedemiestä ja kaikkien alojen taiteilijaa sotilaspalveluksesta.<sup>8</sup> Minä en kuulunut niihin vapautettuihin, päinvastoin, minut kutsuttiin kesällä 1944 kaivamaan asemia Reinin varrelle, Kaiserstuhliin.

*Spiegel:* Toisella, Sveitsin puolella kaivoi Karl Barth asemia.

*Heidegger:* Kiinnostavaa on, miten tämä oikeastaan tapahtui. Rehtori kutsui koko opettajakunnan luentosaliin 5. Hän piti lyhyen puheen, jonka sisältö oli seuraava: Kaikki, mitä hän nyt sanoi, oli kansallissosialististen paikallisjohtajien määräyksien mukaista. Hän jakaisi opettajakunnan nyt kolmeen ryhmään: ensinnäkin sotilaspalvelukseen kelpaamattomiin, toiseksi puoleksi palveluskelpoisin ja kolmanneksi täysin palveluskelpoisin. Ensimmäisenä täysin palvelukseen kelpaamattomien listalla oli Heidegger, seuraavana G. Ritter<sup>9</sup>. Talvilukukaudella 1944/45, kun asemien kaivaminen Reinillä oli päättynyt, pidin luennon aiheesta “Dichten

und Denken”. Luento oli tietysti mielessä jatkoa Nietzsche-luennolleni, eli ajatteluni ja kansallissosialismin vastakkainasettelulle. Toisen tunnin jälkeen minut kutsuttiin kodinpuolustusjoukkoihin, vanhimpana kaikista kutsutuista opettajakunnan jäsenistä.

*Spiegel:* Luulen, että ne tapahtumat, jotka johtivat tosiasialliseen tai sanoisimmeko lailliseen professorivirasta luopumiseen ja emeritus-statukseen, eivät vaadi professori Heideggerin lausuntoa. Nuo tapahtumat ovat hyvin tunnettuja.

*Heidegger:* Ne eivät suinkaan ole hyvin tunnettuja. Juttu ei ole kovin kaunis.

*Spiegel:* Paitsi jos tahdotte vielä sanoa jotakin asiasta.

*Heidegger:* En tahdo.

*Spiegel:* Ehkä voimme tehdä yhteenvedon: Vuonna 1933 olitte epäpoliittinen henkilö sanan ahtaassa, mutta ei laajassa mielessä, tulitte mukaan politiikkaan tämän oletetun läpimurron vetämänä...

*Heidegger:* ...yliopiston kautta...

*Spiegel:* ... yliopiston kautta tämän oletetun läpimurron vetämänä. Noin vuoden kuluttua luovuitte vastaanottamastanne virasta. Mutta vuonna 1935 sanoitte luennossa, joka julkaistiin vuonna 1953 nimellä “Einführung in die Metaphysik” seuraavaa: “Se, mitä tänään” — siis 1935 — “tarjotaan kansallissosialismin filosofiana, mutta jolla ei ole mitään tekemistä tämän liikkeen sisäisen totuuden ja suuruuden kanssa (nimittäin planeettaamme määrävän tekniikan ja modernin ihmisen kohtaamisen kanssa), kalastelee näissä ’arvojen’ ja ’kokonaisuuksien’ hämärissä vesissä”.<sup>10</sup> Lisäittekö suluissa olevat sanat vasta vuonna 1953 luennon painamisen yhteydessä selittääksenne vuoden 1953 lukijalle, missä vuonna 1935 näitte “tämän liikkeen”, siis kansallissosialismin, “sisäisen totuuden ja suuruuden”, vai olivatko selittävät sanat mukana jo 1935?

*Heidegger:* Ne olivat mukana käsikirjoituksessani ja vastaavat tarkasti silloista käsitystäni tekniikasta — eivät siis myöhempää tulkintaani tekniikan olemuksesta kehikkona.<sup>11</sup> En lukenut tuota kohtaa ääneen, sillä luotin siihen, että kuulijani ymmärtävät sanani oikein, kun taas typerykset, urkkijat ja vakoilijat ymmärsivät sen toisin — ja saivat niin tehdä.

*Spiegel:* Varmastikin asettaisitte kommunistisen liikkeen samaan kategoriaan?

*Heidegger:* Kyllä, ehdottomasti, planetaarisen teknologian määrämänä.

*Spiegel:* Kuka tietää, ehkä luokittelisitte samoin myös amerikkalaisten päämäärien summan?

*Heidegger:* Kyllä, sanoisin myös niin. Kuluneina kolmenkymmenenä vuotena pitäisi olla käynyt yhä selvemmäksi, että modernin tekniikan planetaarinen nousu on mahti, jonka historiaa määrävää suuruutta tuskin voidaan yliarvioida. Ratkaiseva kysymys minulle nykyään on, miten ja millainen poliittinen järjestelmä voidaan nykyiselle tekniselle aikakaudelle osoittaa. Tähän kysymykseen en tiedä vastausta. En ole vakuuttunut siitä, että demokratia olisi ratkaisu.

*Spiegel:* Demokratiahan on vain yleiskäsite, jonka alle mahtuu varsin erilaisiakin käsityksiä. Kysymys kuuluu, voiko tämä poliittinen muoto vielä muuttua. Te olette vuoden 1945 jälkeen ilmaissut käsityksiänne läntisen maailman poliittisista pyrkimyksistä ja

tässä yhteydessä puhunut myös demokratiasta, poliittisesti suuntautuneesta kristillisestä maailmankatsomuksesta ja oikeusvaltiosta. Olette kutsuneet kaikkia näitä pyrkimyksiä “puolinaisuudeksi”.

*Heidegger:* Ensiksi pyytäisin teitä sanomaan, missä olen puhunut demokratiasta ja muista mainitsemistanne asioista. Kuvaisin niitä todellakin puolinaisuudeksi, sillä en näe niihin sisältyvän mitään todellista teknisen maailman kohtaamista. Käsitykseni mukaan näiden pyrkimysten taustalla on aina näkemys, että tekniikka on olemukseltaan jotakin, joka on ihmisen käsissä, kontrollissa. Tämä ei minusta ole mahdollista. Tekniikka on olemukseltaan jotakin, jota ihminen itse ei hallitse.

*Spiegel:* Mikä noista yllä hahmotelluista suuntauksista olisi käsityksenne mukaan aidoin ajankohtainen?

*Heidegger:* Sitä en osaa sanoa. Mutta näen tässä ratkaisevan kysymyksen. Ensin pitäisi selvittää, mitä tarkoitatte “ajankohtaisella”, mitä “aika” tässä tarkoittaa. Vielä pikemmin olisi kysyttävä, onko ajankohtaisuus mitta ihmisen toiminnan “sisäiselle totuudelle”, eikä mitan antava toiminta olekaan “ajattelumista ja runoilamista”, kaiken uhallakin.

*Spiegel:* On toki selvää, ettei ihminen aina tule toimeen työkalujensa kanssa; ajatellaan vaikkapa paholaisen oppipoikaa. Eikö kuitenkin ole liian pessimististä sanoa: Emme tule toimeen tämän vielä paljon suuremman työkalun, modernin tekniikan kanssa?

*Heidegger:* Pessimististä? Ei. Pessimismi ja optimismi ovat nyt käsiteltävän aiheen kannalta liian lyhytkantoisia käsityksiä. Mutta ennen kaikkea: moderni tekniikka ei ole “työkalu”, eikä sillä ole enää mitään tekemistä työkalujen kanssa.

*Spiegel:* Miksi tekniikka saisi meidät niin tiukasti valtansa alle...?

*Heidegger:* En puhu vallan saamisesta. Sanon, ettei meillä vielä ole kuljettavanamme tietä, joka vastaisi tekniikan olemusta.

*Spiegel:* Voisimme kritisoida teitä varsin naivisti: Mikä käy hallitsemattomaksi? Kaikkihan toimii hyvin. Aina vain uusia sähkövoimaloita rakennetaan. Tuotanto kasvaa. Maapallon korkean teknologisen tason alueilla elävistä ihmisistä huolehditaan hyvin. Elämme hyvinvoinnin keskellä. Mikä tässä oikeastaan on vikana?

*Heidegger:* Kaikki toimii hyvin. Sehän juuri on kammoksuttavaa, että kaikki toimii ja toiminta vaatii yhä lisää ja yhä laajempaa toimintaa ja tekniikka nostaa ihmisen yhä kauemmas maasta ja katkaisee hänen juurensa. En tiedä oletteko te kauhuissanne, mutta minä joka tapauksessa olin kauhuissani kun näin näkymän kuusta maahan. Emme tarvitse mitään atomipommia, ihminen on jo riistetty juuriltaan. Meillä on enää vain teknisiä suhteita. Se, millä ihmiset nykyään elävät, ei voi tulla kutsutuksi “maaksi.” Vähän aikaa sitten keskustelin pitkään René Charin kanssa Provencessa — tiedättehän runoilijan ja vastarintaliikkeen miehen. Provenceen rakennetaan parhaillaan ohjusasemia ja maa tuhotaan uskomattomalla tavalla. Runoilija, jota ei varmastikaan voida epäillä tunteellisuudesta tai idyllisyyden ihannoinnista, sanoi minulle, että se ihmisen juuriltaan kitkeminen, mitä täällä nyt tapahtuu, merkitsee loppua, ellei ajattelu ja runoiluminen vielä kerran pääse väkivallattomasti valtaan.

*Spiegel:* Nyt meidän täytyy sanoa, että pysymme paljon mieluummin täällä, ja tuskin meidän elinaikanamme niin käy, että joudumme lähtemään muualle, mutta kuka tietää, onko ihmisen määrä pysyvä maassa, tällä pallolla? On ajateltavissa, ettei ihmisellä ole mitään

tiettyä määräraikkaa. Aina voidaan kuitenkin nähdä, että ihmisellä on mahdollisuus lähteä maasta muille planeetoille. Se ei varmasti-kaan tapahdu vielä pikään aikaan. Mutta missä on kirjoitettu, että ihmisen paikka on maassa?

*Heidegger:* Ainakin oman suuntautumiseni mukaan tiedän inhimillisen kokemuksemme ja historiamme perusteella, että kaikki olennainen ja suuri on kasvanut vain siitä, että ihmisellä on ollut kotiseutu ja että hän on juurtunut johonkin perinteeseen. Esimerkiksi nykykirjallisuus on pitkälti destruktiivista.

*Spiegel:* Meitä häiritsee tässä sana “destruktiivinen”, myös siinä suhteessa, että sana “nihilistinen” on teidän kauttanne ja teidän filosofiassanne saanut kovin laajan merkitysyhteyden. Meitä hämääntyyttää kuulla sana “destruktiivinen” yhteydessä kirjallisuuteen, jonka te voisitte tai joka teidän pitäisi nähdä osana tätä nihilismia.

*Heidegger:* Haluaisin sanoa, että tarkoittamani kirjallisuus ei ole nihilististä siinä mielessä, kuin olen nihilismia ajatellut. (*Nietzsche II*, s. 335-).

*Spiegel:* Teistä vaikuttaa siis ilmeiseltä, että maailmassa on valalla liike, joka vie kohti absoluuttista teknistä valtiota tai on ehkä sen jo saavuttanut. Näin olette asian myös ilmaissut.

*Heidegger:* Kyllä! Mutta juuri tekninen valtio vastaa kaikkein vähiten tekniikan olemuksen määrittämää maailmaa tai yhteiskuntaa. Tekninen valtio olisi kaikkein nöyryin ja sokein palvelija tekniikan mahdin edessä.

*Spiegel:* Hyvä. Nyt herää luonnollisesti kysymys siitä, voiko yksittäinen ihminen vaikuttaa tähän välttämättömyyksen verkkoon, tai voiko filosofia siihen vaikuttaa, tai voivatko molemmat yhdessä vaikuttaa siten, että filosofia johtaa yksilön tai useamman yksilön toimimaan tietyllä tavalla?

*Heidegger:* Näiden kysymysten myötä palaatte takaisin keskustelumme alkuun. Saisinko vastata lyhyesti ja ehkä hieman karkeasti, vaikkakin pitkiin pohdiskeluihin perustuen? Filosofia ei saa aikaan mitään välitöntä muutosta maailman nykyiseen tilaan. Tämä ei koske vain filosofiaa, vaan kaikkia ainoastaan ihmisestä lähtöisin olevia ajatuksia ja pyrkimyksiä. Enää vain jumala voi meidät pelastaa. Pelastuksen ainoan mahdollisuuden näen siinä, että ajattelu ja runoiluminen antaisivat meille valmiuden joko jumalan ilmestymiseen tai jumalan poissaoloon tuhon aikana, jota emme vain — tylästi sanottuna — “kuolla kupsahtaisi”, vaan että kun tuhoudumme, tuhoudumme poissaolevan jumalan kasvojen edessä.

*Spiegel:* Onko olemassa jokin yhteys ajattelunne ja tämän jumalan ilmestymisen välillä? Onko niillä käsityksenne mukaan kausaalinen yhteys? Tarkoitatteko, että jumala voi ilmestyä ajattelumme kautta?

*Heidegger:* Emme saa häntä ajattelemalla ilmestymään, voimme korkeintaan parantaa valmiuttamme odottamiseen.

*Spiegel:* Mutta voimmeko auttaa asiaa?

*Heidegger:* Valmiuteen valmistautumisen pitäisi olla ensimmäinen apu. Ihmisen kautta maailma ei voi olla mitä se on ja miten se on, mutta ei myöskään ilman ihmistä. Käsitykseni mukaan tämä on yhteydessä siihen, että se mitä kutsun sanalla “Sein”, “oleminen” — käyttäkseni tätä perinteikästä, monimerkityksellistä ja nykyään jo kulunutta sanaa — tarvitsee ihmistä. Oleminen ei ole olemista, jollei ihmistä käytetä sen paljastumiseen, vakiinnuttamiseen ja muotoutumiseen. Tekniikan olemus on mielestäni siinä,

mitä kutsun “kehikoksi”. Tämä sana ymmärretään ensikuulemalla helposti väärin. Oikein ajatellamme huomaamme, että se viittaa takaisin metafysiikan sisimmän olemuksen historiaan, joka yhä tänäänkin määrää olemassaoloamme. Kehikon hallitsevuus merkitsee seuraavaa: Ihminen on asetettu, häntä vaatii ja vetää mahti, joka paljastuu tekniikan olemuksessa. Jo siinä, että ihminen kokee olemisessaan olevansa kehikon asettama — kehikon, jota hän itse ei ole ja jota hän itse ei hallitse — hänelle avautuu mahdollisuus oivaltaa, että olemineen käyttää ja tarvitsee ihmistä. Siihen, mikä määrittää modernin tekniikan ominta luontoa, kätkeytyy jo mahdollisuus käytetyksitulemisen kokemukseen ja kokemukseen siitä, että on valmiina näille uusille mahdollisuuksille. Ajattelu pystyy auttamaan tähän oivallukseen, muttei enempään. Filosofia on lopussa.

*Spiegel:* Menneinä aikoina — eikä ainoastaan menneinä aikoina — ajateltiin kuitenkin, että filosofialla on suuri epäsuora vaikutus. Harvemmin filosofialla on suoraa vaikutusta, mutta ajateltiin, että filosofia pystyy saamaan paljon aikaan epäsuorasti, ja että filosofia on auttanut uusia virtauksia murtautumaan esiin. Kun ajatellaan vaikkapa vain saksalaisen filosofian suuria nimiä Kantista Hegeliin ja Nietzscheen — Marxista puhumattakaan — voidaan osoittaa, että filosofialla on ollut valtava välillinen vaikutus. Tarkoitatteko nyt, että tämä filosofian vaikutus on lopussa? Ja kun sanotte, että filosofia on kuollut, että sitä ei enää ole olemassa, tarkoitatteko myös, että tämä filosofian vaikutus, jos sitä joskus on ollut, on nykyään täysin kadonnut?

*Heidegger:* Sanoinhan juuri, että toisenlaisen ajattelun kautta on mahdollista vaikuttaa välillisesti, vaikka suora vaikuttaminen on mahdotonta. Näin ajattelu muuttaa maailman tilaa ikään kuin kausaalaisella tavalla.

*Spiegel:* Anteeksi; emme halua filosofoida, sillä siihen emme yllä, mutta tässä meillä on juuri käsillä politiikan ja filosofian kosketuskohta, joten suokaa anteeksi, jos vedämme teidät tällaiseen keskusteluun. Olette siis sanoneet, että filosofia tai yksilö ei voi tehdä mitään muuta kuin...

*Heidegger:* ...lisätä valmiuttaan siihen, että pitää itsensä avoimena jumalan saapumiselle tai poissaololle. Tämä jumalan poissaolon kokemukseen ei ole mitään olematonta, vaan se vapauttaa ihmisen siitä, mitä kutsuin teoksessani *Sein und Zeit* vaipumiseksi olevaan. Edellä mainitun valmiuden lisäämiseen kuuluu myös sen pohtiminen, mitä tänään on.

*Spiegel:* Mutta sitten pitäisi itse asiassa tulla juuri tuon paljon puhutun sysäyksen ulkopuolelta, tuli se sitten jumalalta tai joltakin muulta. Eli siis itsestään ja omin voimin ajattelu ei nykyään enää pystyisi vaikuttamaan? Aiemmin se pystyi, ainakin tuon aikaisten ihmisten mielipiteen mukaan ja myös meidän mielestämme.

*Heidegger:* Mutta ei välittömästi.

*Spiegel:* Mainitsimme jo Kantin, Hegelin ja Marxin suurina liikkellepanijoina. Mutta myös Leibnizista lähti liikkeelle sysäyksensä — vaikuttaen modernin fysiikan kehitykseen ja sitä tietä ylipäättään modernin maailman muotoutumiseen. Meistä tunnetaan siltä, että sanoitte edellä, että ette usko nykyään enää tapahtuvan tällaista vaikuttamista.

*Heidegger:* Ei enää filosofian mielessä. Nykyään tieteet ovat ottaneet itselleen sen roolin, joka filosofialla tähän asti oli.

Pystyäksemme tekemään selväksi, mikä on ajattelun “vaikutus”, pitäisi meidän keskustella tarkemmin siitä, mitä “vaikutus” ja “vaikuttaminen” tässä yhteydessä tarkoittavat. Tätä varten pitäisi perustavaa laatua olevalla tavalla erotella toisistaan aihe, sysäys, edistäminen, apu, estäminen ja avustaminen. Oikean ulottuvuuden näiden erotteluiden tekoon löydämme vasta, kun olemme tarpeeksi käsitelleet perustan periaatetta. Filosofia jakaantuu erityistieteiksi: psykologiaksi, logiikaksi, politiikan tutkimukseksi.

*Spiegel:* Ja mikä ottaa nyt filosofian paikan?

*Heidegger:* Kybernetiikka.

*Spiegel:* Tai ne hurskaat, jotka pysyvät avoimina?

*Heidegger:* Siinä ei kuitenkaan enää ole kyse filosofiasta.

*Spiegel:* Mistä sitten?

*Heidegger:* Kutsun sitä toiseksi ajattelemiseksi.

*Spiegel:* Kutsutte sitä toiseksi ajattelemiseksi. Voisitteko muotoilla asian hieman selkeämmin?

*Heidegger:* Ajattelitko lausetta, johon esitelmäni “Die Frage nach der Technik” päättyi: “Sillä kysyminen on ajattelun hurskautta”?

*Spiegel:* Löysimme Nietzsche-luennoistanne lauseen, joka valaisi asiaa meille. Sanotte siinä: “Koska filosofista ajattelu hallitsee suurin mahdollinen yhtenäisyys, ajattelevat kaikki suuret ajattelijat samaa ongelmaa. Kuitenkin tämä ongelma on niin olennainen ja rikas, ettei yksi ajattelija sitä koskaan tyhjennä, vaan jokainen sitoo jokaisen toisen yhä kiinteämmin siihen kiinni.” Jopa tämä filosofinen rakennelma on siis teidän mielestänne tullut tietyllä tavalla päätökseensä.

seensä.

*Heidegger:* Se on tullut päätökseensä, mutta se ei ole käynyt meille mitättömäksi, vaan pikemminkin tulee keskustelussa uudelleen esille. Koko luento- ja seminaarityöni viimeisten 30 vuoden aikana oli pääasiassa vain länsimaisen filosofian tulkintaa. Paluu ajattelun historiallisiin perusteisiin, kreikkalaisen filosofian ajoista lähtien kysymättöminä pysyneiden kysymysten ajattelemineen — tämä ei todellakaan ole perinteestä irrottautumista. Mutta väitän, että Nietzscheen myötä päätynyt perinteisen metafysiikan ajattelutapa ei enää tarjoa mahdollisuuksia ajatellen kokea vasta alussa olevan teknisen aikakauden peruspiirteitä.

*Spiegel:* Noin kaksi vuotta sitten keskustellessanne erään buddhalaisen munkin kanssa puhuitte “aivan uudesta ajattelun metodista” ja sanoitte, että tämä uusi ajattelun metodi on “aluksi vain harvojen ihmisten saavutettavissa”. Tahdoitteko tällä ilmaisella, että vain niille harvoille ihmisillä voi olla hallussaan ne oivallukset, jotka käsityksenne mukaan ovat mahdollisia ja tarpeellisia?

*Heidegger:* Siinä “hallussaolon” [haben] täysin alkuperäisessä mielessä, joka edellyttää hallussapitäjältä kykyä sanoa oivalluksensa.

*Spiegel:* Kyllä, mutta tuossa buddhalaismunkin kanssa käymässänne keskustelussakaan ette tee havainnolliseksi sitä, miten tuon



metodin toteuttamiseen siirrytään.

*Heidegger:* En todellakaan voi tehdä sitä havainolliseksi. En tiedä mitään siitä, miten tämä ajattelu “vaikuttaa”. Voi myös olla niin, että ajattelun tie johtaa nykyään vaikenemiseen, jotta ajattelua voidaan varjella siltä, että se käytetään loppuun vuodessa. Voi myös olla niin, että vie 300 vuotta ennen kuin se alkaa “vaikuttaa”.

*Spiegel:* Ymmärrämme hyvin. Mutta koska emme elä 300 vuotta, vaan tässä ja nyt, on vaikeneminen meille mahdotonta. Me poliitikot, puolipoliitikot, kansalaiset, journalistit ja niin edelleen joudumme lakkaamatta tekemään monenlaisia päätöksiä. Meidän täytyy ohjata toimintaamme siinä järjestelmässä, jossa elämme, ja siinä systeemissä pyrkii kohti muutosta, pitää auki kapeaa ovea reformille ja vielä kapeampaa vallankumoukselle. Odotamme apua filosofeilta, vaikkakin luonnollisesti vain epäsuoraa, välillistä apua. Ja nyt kuulemmekin: En voi teitä auttaa.

*Heidegger:* En todellakaan voi.

*Spiegel:* Tuo ei varmasti rohkaise niitä, jotka eivät ole filosofeja.

*Heidegger:* En voi auttaa, sillä kysymykset ovat niin vaikeita, että olisi tämän ajattelun tehtävän luonteen vastaista esiintyä samalla julkisena julistajana, saarnata ja antaa moraalisia tuomioita. Ehkä uskaltaudun esittämään seuraavan ajatuksen: Tekniikan pohtimatta jääneen olemuksen planetaariseen ylivaltaan kätkeytyy salaisuus, joka kertoo pohtimatta jääneen pohtimiseen pyrkivän ajattelun tilapäisyydestä ja loistottomuudesta.

*Spiegel:* Ette siis laske kuuluvanne niihin, jotka osaisivat näyttää tien, jos heitä vain kuunneltaisiin?

*Heidegger:* En! En tunne mitään tietä nykyisen maailmantilanteen välittömään muuttamiseen, olettaen, että sellainen ylipäänsä olisi ihmisen löydettävissä. Mutta minusta tuntuu, että se ajattelemisen, johon pyrimme, voisi herättää, selkeyttää ja vahvistaa sitä valmiutta, josta jo puhuimme.

*Spiegel:* Selkeä vastaus — mutta voiko ja saako ajattelija sanoa: Odottakaa vain, kolmessasadassa vuodessa meille kyllä tapahtuu jotakin?

*Heidegger:* Ei ole kyse siitä, että vain odottelisimme kunnes ihmiselle tapahtuu jotakin 300 vuoden kuluttua, vaan siitä, että lähtien niistä modernin ajan peruspiirteistä, joita tuskin on ajateltu, ajattelemme tulevaa aikaa ilman, että ryhdymme profetoimaan. Ajattelemisen ei ole toimettomuutta, vaan itsessään toimintaa, joka käy vuoropuhelua maailmankohtalon kanssa. Minusta näyttää siltä, että sekä metafysiikasta lähtöisin oleva erottelu teorian ja käytännön välillä että käsitys näiden välillä vallitsevasta vuorovaikutuksesta sulkee tietä siltä oivallukselta, joka koskee ajattelua minun ymmärtämässäni mielessä. Saanen tässä viitata luentoihini, jotka ilmestyivät vuonna 1954 otsikolla “*Was heißt Denken?*”. Ehkä meidän aikaamme kuvaa myös se, että juuri tämä kirjoitus on kaikista julkaisuistani vähiten luettu.

*Spiegel:* On luonnollisesti aina ollut filosofian väärinymmärtämistä ajatella, että filosofilla pitäisi olla filosofiansa kautta jokin suora vaikutus. Palatkaamme siihen, mistä aloitimme. Eikö voitaisi ajatella, että kansallissosialismi nähtäisiin toisaalta tämän “planetaarisen kohtaamisen” toteutuksena ja toisaalta viimeisenä, pahimpana, vahvimpana ja samalla epätoivoisimpana protestina tätä “planetaarisesti määräävän tekniikan” ja modernin ihmisen kohtaamista vastaan? Näyttää siltä, että henkilölle kätkeytyy tietty vastakohtaisuus. Monet toimintanne sivutuotteet ovat seli-

tettävissä oikeastaan vain siten, että olemuksenne eri osilla, jotka eivät koske filosofianne ydintä, pidätte kiinni monista asioista, joilla ei ole mitään jatkuvuutta — kuten toisaalta filosofina tiedätte. Pidätte kiinni esimerkiksi käsitteistä “kotiseutu”, “juurtuminen” ja muista vastaavista. Planetaarinen tekniikka ja kotiseutu: miten nämä sopivat yhteen?

*Heidegger:* Näin en sanoisi. Minusta tuntuu, että otatte tekniikan liian absoluuttisesti. En näe ihmisen tilaa planetaarisen tekniikan maailmassa kaaosmaisena ja väistämättömänä ajautumisena tuhoon, vaan näen ajattelun tehtävän juuri siinä, että se omissa rajoissaan auttaa ihmistä vihdoinkin saavuttamaan ylipäänsä riittävän suhteen tekniikan olemukseen. Kansallissosialismi kulki toki tähän suuntaan, mutta nuo ihmiset olivat aivan liian kykenemättömiä ajattelussaan saavuttaakseen todella selkeän suhteen siihen, mitä nykyään tapahtuu ja on jo kolmen vuosisadan ajan tapahtunut.

*Spiegel:* Tämä riittävän selkeä suhde — eikö amerikkalaisilla ole sellainen nykyään?

*Heidegger:* Ei heilläkään sitä ole. He ovat yhä rajoittuneet ajatteluun, joka pragmatismina juuri rohkaisee teknistä toimintaa ja manipulaatiota, kuitenkin samalla katkaisten tien modernin tekniikan ominaislaadun pohdiskelemiseen. Samaan aikaan USA:ssa on siellä täällä yrityksiä vapautua pragmatistis-positivistisesta ajattelusta. Ja kukapa meistä voisi sulkea pois sen mahdollisuuden, että jonakin päivänä Venäjällä ja Kiinassa heräävät ikivanhat “ajattelun” perinteet, jotka auttavat ihmistä löytämään vapaan suhteen tekniseen maailmaan.

*Spiegel:* Jos kenelläkään ei sitä ole eikä filosofi voi sitä heille kuitenkaan antaa ...

*Heidegger:* Minun tehtäväni ei ole ratkaista sitä, miten pitkälle olen pääsevä yrityksessäni ajatella ja millä tavoin ajatteluni tulevaisuudessa otetaan varteen ja muutetaan hedelmälliseksi. Vuonna 1957 pidin Freiburgin yliopiston juhluvuoden kunniaksi esitelmän “*Der Satz der Identität*”. Siinä viimeksi rohkenin muutamalla ajatusaskeleella yrittää osoittaa, miten pitkälle modernin tekniikan ominaislaadun ajatteleva kokeminen voi avata mahdollisuuden siihen, että ihminen kokee teknisessä aikakaudessa suhteensa haasteeseen, jota hän ei ainoastaan kuule, vaan johon hän itse sitäkin enemmän kuuluu. Ajatteluni suhde Hölderlinin runouteen on väistämätön. Mutta en pidä Hölderliniä vain jonakuna runoilijana, jonka työn kirjallisuushistorioitsijat voivat ottaa teemakseen muiden teemojen rinnalle. Hölderlin on minulle Runoilija, joka näyttää tietä tulevaisuuteen ja joka odottaa jumalaa. Siksi hän ei saa jäädä vain kirjallisuushistoriallisten esitysten Hölderlin-tutkimuksen kohteeksi.

*Spiegel:* Hölderlinistä puheenollen — pyydämme anteeksi, että vielä kerran lainaamme sanojanne: Nietzsche-luennoissanne sanoitte, että “dionyysisen ja apollonisen välinen eri tavoin ymmärrettävissä oleva taistelu, siis pyhän intohimon ja tervejärkisen näkemyksen välinen vastakkainasettelu on saksalaisten historiallisen olemuksen kätkeyty tyyliä. Eräänä päivänä se on löytävä meidät valmistautuneena ja valmiina siihen, että se saa konkreettisen hahmonsä. Tämä vastakkaisuus ei ole mikään kaava, jolla vain kuvailisimme ‘kulttuuria’. Tämän konfliktin avulla Hölderlin ja Nietzsche ovat asettaneet kysymyksen sen tehtävän eteen, joka saksalaisilla on olemuksensa historiallisessa löytämisessä. Ymmärrätkö tämän merkin? Yksi on varmaa: jos emme sitä ymmärrä, iskee historia takaisin.” Emme tiedä, milloin kirjoititte tämän; arvioisimme, että vuonna 1935.

*Heidegger:* Luultavasti lainaamanne kohta kuuluu Nietzsche-

luentoon “Der Wille zur Macht als Kunst” vuosilta 1936/37. Olen voinut kuitenkin sanoa sen myös sitä seuraavina vuosina.

*Spiegel:* Niin, voisitteko hieman selvittää sitä? Lainaushan vie meidät yleisestä saksalaisuuden luonnehdinnasta kohti konkreettista määritelmää.

*Heidegger:* Voisin ilmaista lainauksen sisällön myös seuraavalla tavalla: Olen vakuuttunut siitä, että modernin teknisen maailman suunnanmuutosta voidaan valmistella vain sillä samalla maailmankolkalla, jolla tuo maailma syntyi. Suunnanmuutos ei voi tapahtua zen-buddhismin tai jonkin muun itäisen maailmankokemuksen kautta. Siihen tarvitaan eurooppalaisen tradition avulla tapahtuvaa uudelleenajattelua ja tuon perinteen uutta haltuunottoa. Ajattelua voi muuttaa vain ajattelu, jolla on sama tausta ja luonne.

*Spiegel:* Tarkoitatte siis, että sillä samalla paikalla, jolla tekninen maailma syntyi, tullaan se myös ...

*Heidegger:* ...ylittämään — hegeliläisessä mielessä. Ei hävittämään, vaan ylittämään, ei kuitenkaan yksin ihmisen toimesta.

*Spiegel:* Arvioitte nimenomaan saksalaisilla olevan tässä oman erikoistehtävänsä?

*Heidegger:* Kyllä, siinä mielessä kyllä; vuoropuhelussa Hölderlinin kanssa.

*Spiegel:* Uskotteko, että saksalaisilla on jokin erityinen edellytys, pätevyys tähän suunnanmuutokseen?

*Heidegger:* Ajattelen sitä tiettyä sisäistä sukulaisuussuhdetta, joka vallitsee saksan kielen ja kreikan kielen ja kreikkalaisen ajattelun välillä. Tätä ranskalaiset painottavat nykyään toistuvasti minulle. Kun he ryhtyvät ajattelemaan, he puhuvat saksaa: he vakuuttavat, etteivät selviä omalla kielellään.

*Spiegel:* Selittätkö tällä myös sen, että teillä on ollut niin vahva vaikutus romanisissa maissa, erityisesti Ranskassa?

*Heidegger:* Koska he huomaavat, etteivät selviä kaikella rationaaliteetillään nykyisessä maailmassa, kun on kyse sen olemuksen alkuperän ymmärtämisestä. Ajattelua voidaan kääntää yhtä vähän kuin runoutta. Sitä voidaan korkeintaan kuvailla. Heti kun tehdään käännös sanasta sanaan, kaikki muuttuu.

*Spiegel:* Mikä epämiellyttävä ajatus.

*Heidegger:* Olisi hyvä, jos suuremmissa mittakaavassa tulisimme rehellisiksi tämän epämiellyttävyyden suhteen ja lopultakin ajattelisimme, minkä kohtalokkaan muutoksen kreikkalainen ajattelu koki, kun se käännettiin roomalais-latinlaiseen asuun. Tämä käännös estää meitä yhä ajattelemasta riittäväällä tavalla kreikkalaisen ajattelun perussanoja.

*Spiegel:* Professori Heidegger, meidän lähtökohtamme on oikeastaan edelleen se, että jotakin voidaan välittää, jopa kääntää. Sillä silloin kun luovumme tästä optimismista, että ajatussisältöjä voidaan välittää myös kielirajojen yli, uhkaa meitä provinsialismi.

*Heidegger:* Kuvailisitteko kreikkalaista ajattelua “provinsiaalisiksi” verrattuna Rooman Imperiumin käsiteväliseisiin? Liikekirjeitä voidaan kääntää kaikille kielille. Tieteet — meille tämä tarkoittaa nykyään luonnontieteitä matemaattinen fysiikka perustieteenään — kääntyvät kaikille maailmankielille, tai oikeammin sanottuna ne eivät käännä, vaan niissä puhutaan samaa matemaattista kieltä. Kosketamme tässä laajaa ja vaikeakulkuista

aluetta.

*Spiegel:* Ehkä myös seuraavat seikat kuuluvat tähän teemaan. Liioittelematta voidaan sanoa, että elämme tällä hetkellä demokraattis-parlamentaarisen järjestelmän kriisiä. Näin on ollut jo pitkään. Kriisi on käynnissä erityisesti Saksassa, mutta ei ainoastaan Saksassa. Kriisiä eletään myös demokratian klassisissa maissa, Englannissa ja Amerikassa. Ranskassa ei ole kyse enää pelkätään kriisistä. Kysymys kuuluu: Eikö ajattelijan taholta voida odottaa ohjeita — edes sivutuotteina — sen suhteen, pitäisikö tämä systeemi korvata uudella ja miltä tuo uusi systeemi näyttäisi tai sitten ohjeita siitä, että reformin pitäisi olla mahdollinen ja siitä, miten se olisi toteutettava? Muuten käy niin, että filosofisesti kouluttamaton ihminen — normaalistihan juuri tällaiset ihmiset ovat niitä, joiden käsissä asiat ovat (vaikka he eivät niistä määrääkään) ja jotka itse ovat asioiden käsissä — että tämä ihminen päätyy väärin päätelmiin, ehkä jopa kauheisiin umpikujiin. Siis: eikö filosofin pitäisi olla valmis ajattelemaan sitä, miten ihmiset voivat järjestää elämänsä yhdessä toistensa kanssa tässä itse teknistämässään maailmassa, joka on ehkä käynyt heille ylivoimaiseksi? Eikö filosofilta aivan oikeutetusti odoteta vihjeitä siitä, mitä hän ajattelee elämisen mahdollisuuksista? Ja eikö filosofi petä osan — vaikka pienenkin osan — tehtävästään ja kutsumuksestaan, jos hän ei mitenkään puutu näihin asioihin?

*Heidegger:* Sikäli kuin minä tiedän, ei yksilö voi ajattelussaan tavoittaa maailmaa kokonaisuutena niin, että voisi antaa käytännöllisiä neuvoja — ei varsinkaan silloin, kun tehtävänä on ensin löytää uudelleen perusta ajattelulle itselleen. Niin kauan kuin ajattelu itse ottaa vakavasti suuren perinteensä, on liikaa vaadittu, että sen pitäisi ryhtyä jakelemaan neuvoja näissä asioissa. Millä valtuuksilla se voisi tapahtua? Ajattelun alueella ei ole mitään autoratiivisia julistuksia. Ajattelun ainoa mitta tulee ajateltavasta asiasta itsestään. Kuitenkin juuri ajateltava asia on ennen kaikkea muuta kyseenalainen. Näiden seikkojen selvittämiseksi tulisi ennen muuta keskustella filosofian ja tieteen suhteista, sillä tieteiden teknis-käytännöllinen menestys saa ajattelun filosofisessa mielessä näyttämään nykyään yhä tarpeettomammalta ja tarpeettomammalta. Ajattelu itse on oman tehtävänsä mukaisesti asettunut vaikeaan asemaan, joka vastaa juuri sitä tieteiden valta-aseman ruokkimaa vieraantumista sellaisesta ajattelusta, joka joutuu kieltämään itseltään vastaamisen päivänpolttaviin käytännöllis-maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin.

*Spiegel:* Professori Heidegger, ajattelun alueella ei ole autoratiivisia julistuksia. Siten ei oikeastaan voi olla yllättävää, että myös modernin taiteen on vaikea esittää autoratiivisia julistuksia. Kuitenkin nimitätte modernia taidetta “destruktiiviseksi”. Moderni taide pitää itseään usein kokeellisena taiteena. Sen työt ovat yrityksiä...

*Heidegger:* Oppia ikä kaikki.

*Spiegel:* ... yrityksiä ulos tilanteesta, jossa ihmiset ja taiteilijat elävät eristyneinä. Sadasta yrityksestä löytyy toisinaan yksi täysosuma.

*Heidegger:* Juuri tuo on suuri kysymys: Mikä on taiteen asema? Mikä on sen paikka?

*Spiegel:* Hyvä, mutta nyhän te vaaditte taiteelta jotakin, mitä ette ajattelulta enää vaatineet.

*Heidegger:* En vaadi taiteelta mitään. Sanon ainoastaan, että kysymys kuuluu, minkä paikan taide ottaa itselleen.

*Spiegel:* Jos taide ei tunne paikkaansa, onko se siksi destruktiivista?



*Heidegger:* Hyvä, käykää kiinni tähän. Haluaisin kuitenkin tehdä selväksi, etten näe modernin taiteen osoittavan tietä. Erityisen hämäräksi jää, missä moderni taide näkee taiteen omimman olemuksen tai mistä se sitä edes etsii.

*Spiegel:* Myös taiteilijalta puuttuu sidos siihen, mitä traditio tarjoaa. Hän voi pitää sitä kauniina ja hän voi sanoa: Kyllä, noin voitiin maalata 600 vuotta sitten tai 300 vuotta sitten tai jopa 30 vuotta sitten. Mutta ei enää nykyisin. Vaikka hän haluaisi, hän ei voisi. Muutenhan suurin taiteilija olisi nerokas väärentäjä Hans van Meegeren, joka osasi maalata “paremmin” kuin muut. Mutta tämä ei enää käy. Näin on siis niin taiteilija, kirjailija kuin runoilijakin samassa tilanteessa kuin ajattelija. Miten usein joudummekaan sanomaan: Sulje silmäsi.

*Heidegger:* Jos taiteen, runoilun ja filosofian luokittelun puitteiksi otetaan “kulttuuriteollisuus”, pitää tuo samaistaminen paikkansa. Mutta jos kulttuuriteollisuuden lisäksi kyseenalaistetaan myös se, mitä kutsutaan “kulttuuriksi”, siirtyy tämänkin kyseenalaistuksen pohtiminen ajattelun tehtäväksi — ajattelun, jonka vaikeaa taakkaa tuskin voidaan kuvitella. Ajattelun suurin puute on kuitenkin siinä, että nykyään ei nähdäkseen ole äänessä ainoatakaan ajattelijaa, joka olisi riittävän “suuri” asettaakseen ajattelun välittömästi ja leimallisessa hahmossa ajateltavan asian äärelle ja siten johtaakseen ajattelun tielleen. Ajateltavan suuruus on meille nykyihmisille liian suuri. Ehkä voimme ponnistella rakentamalla kapeita ja lyhyitä askelmia, jotka auttavat vaikean paikan yli.

*Spiegel:* Professori Heidegger, kiitämme teitä tästä keskustelusta.

## Viitteet

1. *Die Erziehung*, jota toimittivat A. Fischer, W. Flitner, Th. Litt, H. Nohl ja Ed. Spranger; ”März 1933”, *Die Erziehung*, s. 401.
2. Heideggerin näyttämä kirja on *Vernunft und Existenz*. Heidegger näyttää myös Jaspersin kirjaa *Descartes und die Philosophie*, jossa on Jaspersin omistuskirjoitus Heideggerille vuodelta 1937.
3. Hermann Niemeyer, Heideggerin tuolloinen kustantaja.
4. [Suom.: saks. Erschließung der ”Sachen selbst”]
5. [Suom.: Saksan opetusministeri]
6. Otsikon sijaintipaikkaa ei ole toistaiseksi pystytty varmistamaan.
7. [Suom.: Sicherheitsdienst, turvallisuuspalvelu]
8. Tälle kohdin Heidegger-tekstiin *Spiegelin* toimitus asetti tri. H.W. Petzetin uudelleenmuotoillun lausunnon, jonka Heidegger hyväksyi mukaan tekstin lopulliseen versioon, koska lausunto oli varmasti sisältönsä puolesta kohdallinen. [Suom.: Petzet oli läsnä haastattelutilanteessa ikään kuin Heideggerin ja toimituksen väli-miehenä.]
9. Professori, tohtori Gerhard Ritter (teoksen *Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung* kirjoittaja), joka toimi tuohon aikaan Freiburgin yliopiston historian professorina, vangittiin 1. marraskuuta 1944 Hitleriä vastaan 20. heinäkuuta 1944 tehdyn attentatoin johdosta ja vapautettiin 25. huhtikuuta 1945 liitoutuneiden joukkojen toimesta. Historioitsija sai emeritus-statuksen vuonna 1956 ja kuoli vuonna 1967.
10. [Suom.: ”Was heute als Philosophie des Nationalsozialismus herumboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ’Werte’ und ’Ganzheiten’.”]
11. [Suom.: saks. Ge-Stell. Keskusteluissani tohtori Pauli Pylkön kanssa olen tullut vakuuttuneeksi siitä, että ”kehikko”, jolla on konnotaationsa kehyykseen, kokoon kerimiseen ja keräämiseen ja kehään, tavoittaa parhaiten Heideggerin ”*Gestellin*” pohjavireet. Olen suomennoksessani muutenkin hyötynyt suunnattomasti Pylkön työstä, mistä tässä lausuttakoon kiitos.]



# MEDIAT JA JUHLAT

Mediafilosofian historia on pitkä, vaikka Esa Saarinen ja Mark C. Taylor juontavatkin *Imagologioissa* (1994) juuret vain Kierkegaardiin asti. Toki he huomauttavat Sokrateen hahmosta, mutta yleisesti ottaen he eivät ota huomioon sitä, miten keskeistä julkisuus ja yleisön ehdoilla toimiminen oli suurelle osalle antiikin filosofiaa. Asiallinen historiallinen tarkastelu pakottaakin näkemään mediafilosofian yksinkertaisesti tämän ajan versiona eräästä filosofian pysyvistä juonteesta.

Elämme kulutusjuhlaa: siksi juhlatilanteen ehdoilla toimiva filosofia sopii erityisen hyvin vertailukohdaksi, jos haluamme katsoa, miten Saarisen ja Taylorin projektin kaltaista filosofista työtä on ollut tapana tehdä.

Juhlomisella on oma logiikkansa, jota nykyaikaiset sähköiset mediat noudattavat hämmästyttävän hyvin. Juhlakansa ei siedä pitkästyä: on edettävä nopeasti. Tärkeää on se, mikä on nyt ja tässä, koska juhlat ovat päämäärä sinällään. Siksi on eletävä reaaliaikaa. Juhlakansa ei halua monimutkaisuutta tai ylipäätään mitään liian vaikeaa. Kuten katsojaluvut ovat tärkeitä, niin myös se, että kaikki viihtyvät illanvietossa. Viitteellisyys on tärkein arvo, vaikka usein sen ei haluta olevan vain typerän sisällötöntä. Nokkeluus on tärkeä arvo. Esteettiset arvot ovat usein tärkeämpiä kuin intellektuaaliset, koska ne tajutaan välittömämmin. Hyvä ote ja seksikkyydet ovat tärkeämpiä kuin syvällisyys tai viisaus, koska juhlan rytmi ei salli paneutumista vaikeisiin ajatuksijuoksiin. Hienovaraiset käsitteelliset erottelut ovat pahinta, mitä juhlissa voi tehdä.

Ei ole epäilystäkään, etteivätkö filosofit aina olisi arvostaneet juhlimista. Antaahan esimerkiksi ankan skolastinen William Occamilainen yhtenä tavallisimpana semioottisena esimerkkinään merkistä kehän, joka tarkoittaa tavernasta saatavaa viiniä siksi, että tynnyri on sidottu vanteella. Hän ei puhu esimerkiksi kiekosta, joka tarkoittaa parturia heidän tuolloin käyttämänsä laakean vadin vuoksi.

Keskeinen ongelma mediafilosofian kannalta on se, sopiiko filosofian harjoittaminen ollenkaan juhlien logiikkaan, vai pitääkö filosofin vaihtaa vapaalle geofyysikon tavoin, kun hän lähtee jonkun kissan ristiäisiin? Voidaanko filosofiaa tehdä tavalla, jota mediat edellyttävät? Onko filosofia aina syvällistä ja viisasta paneutumista vaativassa merkityksessä? Vai voiko olla filosofiaa, joka tajutaan yhtä välittömällä tavalla kuin sketsi? Miten käy filosofilta rock'n roll?

Keskeisin teoreettinen peruste mediafilosofian mahdollisuudelle löytyy perinteisestä erottelusta intuitiivisen ja diskursiivisen tiedon välillä.

*Intuitiolla* on yleensä tarkoitettu välitöntä otetta tarkasteltavaan asiaan: ongelman oivaltamista kerralla, hetkellisellä tavalla, joka ei vaadi aikaa periaatteessa ollenkaan. Intuitio vie aikaa vähemmän kuin hyvä vitsi: intuitiota voisi kuvata siksi hetkeksi, kun vitsi tajutaan.

*Diskursiivinen tieto* taas tarkoittaa tiedon osasten järjestämistä

oikeaan järjestykseen ja osasten läpikäymistä. Se vie aikaa, koska se edellyttää tiedon osasten peräkkäistä ajattelemista. Diskursiivisuudessa on nimenomaan kyse siitä, miten ajatusta kuljetetaan, joten jos filosofia on olemukseltaan diskursiivista, juhlien logiikkaan sopeutuvan filosofian löytäminen on melko epätoivoista. Onhan juhlissa toimivan diskurssin logiikka lähinnä esteettistä, ei intellektuaalista.

Arkkifilosofi Aristoteleen ajattelussa sekä intuitiolla että diskursiivisella järjelyllä oli oma sijansa. Yksinkertaisesti sanottuna intuitio koski hänen systeemissään tiedon perusosasia, jotka voitiin sitten laittaa järjestykseen diskursiivisen ajattelun avulla. Porfyrios muotoili tämän ajatuksen puhumalla syllogistisesta tieteen puusta. Tämän puun rakenne tunnetaan siten, että intuitiivisesti tiedetään, miten kukin oksa haarautuu eli miten kukin *genus* jakautuu *specieksiin*. Erilaisia tieteellisiä todistuksia saadaan etenemällä diskursiivisesti pitkin puun oksia.

Aristoteleen mukaan kaikki perustuvat totuudet tiedetään intuitiivisesti. Niiden keksiminen ei ehkä ole helppoa, se saattaa vaatia oman menetelmänsä, mutta niiden lopullinen hyväksyminen perustuu intuitiiviseen oivallukseen.

Aristotelisen tieteen perusta noudattaa siis vitsin logiikkaa. Oivallus saattaa edellyttää pitkäkin valmistelemaa tarinaa, mutta lopussa kiitos seisoo, niin sanotusti. Ja sitten koko pitkä tarina muuttuu merkityksettömäksi, ellei halua kertoa vitsiä eteenpäin. Siksi koko tiede on Aristoteleen mielestä esitettävissä valmiina syllogistisena kokonaisuutena.

Ylipäätään intuition ja diskursiivisen järjelyn kesken vallitsee kiinnostava epäsymmetria: intuitio on mahdollista ilman diskurssia, mutta diskurssi ei ole mahdollista ilman intuitiivista taustaa, jota vasten se ymmärretään. Aristoteleen järjestelmässä tämä epäsymmetria tulee hyvin esille.

Intuition välittäminen ei ole helppoa. Tätä ongelmaa koskeva klassinen teksti on Platonin *Seitsemännessä kirjeessä*, joka lienee hänen melko läheisten oppilaidensa kirjoittama. Siinä sanotaan, että on periaatteessa mahdotonta opettaa filosofiaa. Mitä voidaan tehdä, on tietynlaista työtä, joka saattaa edesauttaa sitä, että opetettavan sielussa iskeytyy kipinöitä, jotka tuovat oikean idean hänen sieluunsa.

Kokonaisuutena tämä platonistinen teksti epäilemättä sulkee pois juhlien logiikalla tapahtuvan filosofisen työn. Se ei ole ihme, koska ainakin vanhana Platon oli melko kuiva filosofi. Itse perusidea, sielussa iskevät kipinät, antavat kuitenkin paljon optimistisemmän kuvan mediafilosofian mahdollisuudesta. Tämän kuvan mukaanhan filosofiassa on kyse intuitiosta, näkemyksestä, joka toimii enemmän esteettisen havainnon kuin syvällisen ajatuksenjuoksun ehdoilla. Voisihan olla niin, että hyvä mediafilosofi saa kipinät säkenöimään ilman sen suurempaa hiertämistäkin.

Olen seuraaville sivuille kääntänyt Plutarkhoksen (n. 50 — n. 125) esityksen filosofian soveltuvuudesta juominkeihin. Hänen ongelmanasettelunsa on varsin pitkälti ymmärrettävissä sen

kautta, että intuition välittämisestä on mahdoton antaa selviä sääntöjä. Hyvä filosofi pystyy välittämään oikean intuition kiinnostavasta asiasta myös juopuneelle kärsimättömälle kuulijalle, ajattelee Plutarkhos monien muiden antiikin parempienkin filosofien tavoin.

Tämä Plutarkhoksen teksti kuuluu hänen nimellä *Moralia* kulkevaan sarjaansa. Olen tehnyt käännöksen *Loeb Classical Libraryn* englanninkielisestä käännöksestä verraten sitä samassa niteessä olevaan kreikankieliseen alkutekstiin. Homeros-sitaatit ovat Otto Mannisen suomennoksesta. Suomennos on muuten lyhentämätön, mutta olen jättänyt lopusta pois parikymmentä riviä kreikan juomalaulusanastoa koskevaa etymologista spekulatiota.

Tämä teksti avaa sikermän, jossa on koottuna Plutarkhoksen kertomuksia eri juhlissa käydyistä keskusteluista. Mukana on monia kiinnostavia (kuten: mikä on sopiva aika rakastella?) mutta myös monia sellaisia, ettei niitä voi kuvitella todella juhlissa käydyiksi.

Tässä tekstissä kiinnostavinta on se, että Plutarkhos tuo jossain määrin esiin sitä, että filosofin tulisi pystyä toimimaan — *Imagologioiden* sanoin — pintaenergian ehdoin. Jos hän ryhtyy juopotellessaan liian syvälliseksi, hän turmelee illan. Medioissa, vastaavasti, yhden rivin iskulauseet ovat kaikki — taas *Imagologioiden* sanoin. Plutarkhoksen tekstissä häiritsevää on lähinnä se, että hän näyttää ajattelevan, ettei filosofi tästä syystä voi juopotellessaan saada aikaan kovin paljoa. Plutarkhos ei näytä antavan riittävää painoarvoa intuitiolle.

Samanlainen anteeksipyytely vaivaa myös Ksenofonia, kun hän kuvaa nimellä *Pidot* kulkevassa tekstissä erään Kalliaan järjestämiä juhlia kuvatakseen Sokrateen henkilöä. Hän aloittaa tekstin seuraavasti: ”Olen sitä mieltä, ettei muistelemisen arvoista ole ainoastaan kunnan miesten vakava toiminta, vaan sekin, mitä he ovat tehneet hauskoina hetkinään.” Itse teksti antaa kyllä paljon myönteisemmän kuvan Ksenofonin asenteesta. Siinä on aitoa hauskuutta. Platonin *Pidot* on oleellisesti toista maata.

Itse Sokrateen persoonassa näkyy tietysti kirkkaimmin se, että hän hyväksyi erään Saarisen ja Taylorin mediafilosofian peruseräitteistä: oman persoonan rakentamisen julkisena oliona. Jopa meille asti Sokrateessa on oleellista se, millainen persoona hän oli, ei hänen intellektuaalinen opetuksensa. Tämä on tietenkin oleellista juuri juhlien lyhytjanteisen logiikan kannalta. Sanan ’persoona’ etymologiset juuret ovat klassisessa kreikan kielessä, jossa se tarkoitti muun muassa näyttelijöiden tuolloin kasvoilla käyttämää naamiaa, jonka piti näyttää roolihenkilön olemus yhdellä silmäyksellä aina takariville asti.

Ihmisen persoonana, hänen olemuksensa tajutaan välittömällä intuitiivisella otteella, vaikka kuva saattaakin täsmentyä vähitellen. Juhlissa on ilman muuta oleellisempaa millainen olet kuin millaisiin ajatuksenjuoksuihin pystyt.

Platonin kohdalla asia on oleellisesti toinen. Hän ei pyrkinyt rakentamaan omaa julkista minäänsä miksikään. Päinvastoin, hän pitää eettisenä ihanteena sisäisen itsen kehittämistä pahalta maailmalta turvassa. Hyvän ihmisen hyvään sieluun ei mikään ulkoinen sattumus saata vaikuttaa pahasti, ajatteli hän. Tämä ajattelutapa on vieroittanut julkisen imagon rakentamisen arvokkaiden asioiden joukosta.

Ilmeisesti Platon oli varsin tylsä tyyppi eikä hänen työnsä saavuttanut populaaria suosiota edes hänen omana aikana. Se pysyi omituisen Akatemian korkealentohössötyksenä. Diogenes Laertios kuvaa 200-luvulla jKr. kirjoittamassaan filosofian historiassa oivallisesti Platonin henkilöä. Hän kirjoittaa, että vain Aristoteleen jaksoi kuunnella loppuun asti, kun Platon luki julkisesti *Faidonin*.

Itse asiassa oman minän rakentaminen julkisena oliona on läpi koko antiikin kulkeva perusteema. Oma minä tarkoitti useimmille antiikin filosofeille sellaista minää, joka kohdattiin julkisesti: ruumiillisia ominaisuuksia, arkisessa elämässä ilmeneviä luonteenpiirteitä ynnä muuta sellaista. Sielua ja sisästä minuutta painotti oikeastaan vain pythagoralainen, enemmänkin uskonnollinen perinne (jota Platon kovasti arvosti).

Juhlatilanne paljastaa filosofin oman minuuden ulkoisessa merkityksessä aivan oleellisesti toisenlaisella tavalla. Tässä mediafilosofit saattavat olla oikeassa väittäessään olevansa originaaleja: harvat filosofit ovat nähneet oleellisena osana filosofista työtään olla hyvää ryyppyseuraa. Enimmäkseen filosofit ovat halunneet olla Sokrateen tapaan kiusallisia hahmoja. Mutta ehkä kysymys onkin siitä, kenelle on kiusallinen.

”Koska pitävät enemmän elämästä varjossa, useimmat filosofit eivät halua kohdata toisten katsetta. He välttävät yrittämätäkään kaikkein vaativinta taideteosta: omaa minää. Foucault on oikeassa, kun hän huomauttaa, että läntinen perinne rajoittaa taideteokset oudosti: ulkoisiin museoissa esiteltäviin fyysisiin esineisiin. Mediafilosofia painottaa, että jokaisen on otettava vakavasti oma elämänsä toiselleolemisena katseen alla. Mediassa puhut toisille ja itsellesi. Filosofian normaalikäytännölle mediafilosofia on vallankumouksellista nimenomaan siksi, että se painottaa pintaenergian tärkeyttä, vaikka traditio on tehnyt kaikkensa hävittääkseen sen. Koulufilosofian näkökulmasta käsitteillä ’pinta’ ja ’energia’ ei ole väliä, koska vakava, intellektuaalisesti institutionalisoitunut filosofi on syvällisyyden ja ikuisuuden, sisällön ja puhtaan logiikan palveluksessa. Mediassa taas pintaenergia on kaikki.”

Esa Saarinen ja Mark C. Taylor, *Imagologies — Media Philosophy* (Routledge, Lontoo 1994), jaksosta Media Philosophy, s. 9, tähän suomentanut Mikko Yrjönsuuri.



*Pöytäpuheita I, 1*

## SOPIIKO FILOSOFIA KESKUSTELUNAIHEEKSI JUOMINKEIHIN?

*Puhujina Ariston, Plutarkhos, Kraton ja Sossius Senecio*

Olen, Senecio, laittanut tähän valikoimaan ensimmäiseksi kysymyksen siitä, pitäisikö juomalasien yli puhua filosofiaa. Muistat varmasti ne juhlat Ateenassa, kun esiin nousi tämä kysymys: pitäisikö ryhtyä puhumaan filosofiaa, kun juo, ja missä rajoissa niin voi tehdä?

Ariston oli paikalla. Hän sanoi: “Kautta jumalten. Onko todella ihmisiä, jotka eivät anna filosofeille tilaa juhlissaan?”

Minä vastasin: “Ja takuulla on, ystävä kallis. He vetoavat ylen juhlallisesti siihen perusteluun, että filosofian ei sovi osallistua keskusteluun viinin kanssa sen enempää kuin talon emännänkään. He suosittelevat Persialaisten tapaa juopotella ja tanssia mieluummin rakastajattarien kuin vaimon kanssa. Meidän pitäisi siis, kuulemma, tehdä samoin ja tuoda musiikkia ja näytöksiä juominkeihin, ei häiritä filosofiaa.”

“Heidän mielestään filosofia ei sovi leikkeihin, eikä meitä kiinnosta vakavuus noissa tilanteissa. Tosissaan, he väittävät, ettei edes sofist Isokrates suostunut pyyntöihin puhua juomingeissa. Hän vain sanoi: ‘Mitä osaan, ei sovi tähän tilaisuuteen. Mikä sopii tähän tilaisuuteen, sitä en osaa.’”

Sitten Kraton korotti ääntään: “Kautta Dionysoksen”, hän sanoi, “hän teki hyvin, kun kieltäytyi puhumasta, jos hän halusi lopettaa sellaiset jutut, jotka saavat Sulottaret poistumaan seurasta. Silti en usko, että ammattipuhujan puheen kieltäminen juomingeista olisi sama asia kuin filosofin puheen kieltäminen. Ei, filosofian luonne on erilainen.”

“Se on elämän taito, ja siksi ei ole järkeä kieltää sitä mistään huvituksista tai mistään nautinnoista, jotka liittyvät mieleen. Se osallistuu kaikkeen ja tuo sinne suhteellisuuden ja sopivuuden. Muutenhan pitäisi pitää velvollisuutena kieltäytyä päästämästä kohtuutta ja oikeuttakaan juominkeihin, käyttää ylevyyttä tekosyynä.”

“Ajatus on tämä: Jos me aiomme vain syödä ja juoda hiljaisuudessa Thesmoteteumilla, niinkuin Orestes isäntineen, niin sehän olisi varsin hauskaa lääkettä tyhmyyteen. Mutta jos Dionysos on kaiken päästäjä ja vapauttaja, ja ainakin

jos Dionysos irroittaa kielenkannat ja sallii suurimman sananvapauden, niin olisi typerää ja älytöntä, minusta, jos me riistäisimme itseltämme parhaat keskustelut juuri silloin kun puhetta riittää. Olisi älytöntä puhua kouluissa siitä, mikä sopii juominkeihin ja miten viiniä pitää käyttää, mutta ajaa filosofia ulos juhlista itsestään. Ikäänkuin se ei pystyisi soveltamaan opetuksiaan käytäntöön.”

Sitten sinä, Senecio, sanoit, ettei kannattaisi kiistellä Kratonin kanssa tästä. Pikemminkin kannattaa tutkailla vähän juhlien filosofisten puheiden aiheita ja luonnetta. Silloin ei tarvitse aloittaa sitä leikkisää luovimista, joka sopii vain sofistiseen painiin.

‘Mutta nyt atria syökää, niin aloitamme jo taiston.’  
(Ilias II, 381)

Kun kutsuit meidät puhumaan aiheesta, sanoin, että minusta pitäisi ensiksi katsoa millaisia vieraita juhlissa on. “Jos enemistö vieraista on oppineita, niinkuin Sokrates, Faidros, Pausanias ja Eryksimakhos olivat Agathonin pidoissa. Tai Kharmides, Antisthenes, Hermogenes ja muut vastaavat Kalliaan pidoissa. Tällaisten voidaan antaa puhua filosofiaa ja sekoittaa Dionysiokseen yhtä paljon Muusia kuin Nymfejäkin. Nymfithän tekevät Dionysoksesta ystävällisen ja jalon jumalan ruumiille, ja Muusat esittelevät hänet sielulle todella anteliaana ja vielä ilon lähteenä.”

“Tosiaan, jos paikalla on muutamia idiootteja isomman oppineen joukon seassa, eivät he tuo keskusteluun ja ajatuksiin mitään käsittämättömyyksiä. Mutta ehkä seura koostuu enimmäkseen niistä miehistä, jotka kiinnittävät enemmän huomiota linnun, kitarankielen tai kaikukopan äänensävyyn kuin filosofin puheeseen. Silloin on syytä muistaa Peisistratoksen tarina ja esimerkki. Hänhän joutui johonkin kiistaan poikiensa kanssa, ja näki sen kovasti miellyttävän hänen vihamiehiään. Niinpä hän kutsui neuvoston koolle ja julisti, että hän halusi vakuuttaa poikansa, mutta koska nämä olivat jääräpäitä, hän salli heidän vakuuttaa itsensä ja seurasi heitä.”



“Tällä tavalla pitää filosofinkin tehdä. Kun juomakaverit eivät jaksu kuunnella hänen saarvojaan, hän vaihtaa roolia ja lähtee heidän menoonsa, eikä vastusta toimintaa, jollei se ylitä sopivuuden rajoja. Hänhän tietää, että puhetaitoa harjoitetaan vain puhumalla, mutta filosofiaa myös hiljaa, vitsaillen ja, kautta Zeun, silloinkin kun ollaan täynnä ivaa ja pilkataan toisia.”

“Platon on aivan oikeassa, kun hän sanoo, että on surkeinta vääryyttä näyttää oikeamieliseltä, kun ei ole sitä. Toisaalta on myös niin, että on filosofian huippu, jos puhuu filosofiaa vaikkei siltä näytäkään; toteuttaa vitsaillen kaikki mihin vakavissaan pystyttäisiin. Näinhän bakkantitkin Euripideella iskevät ja haavoittavat hyökkääjiä ilman miekkoja ja kilpiä thyrssosauvoillaan. Näin tosi filosofikin vitsaillen ja nauraen hämmentää ihmisiä, jotka eivät ole aivan haavoittumattomia, ja saa heidät kuuntelemaan.”

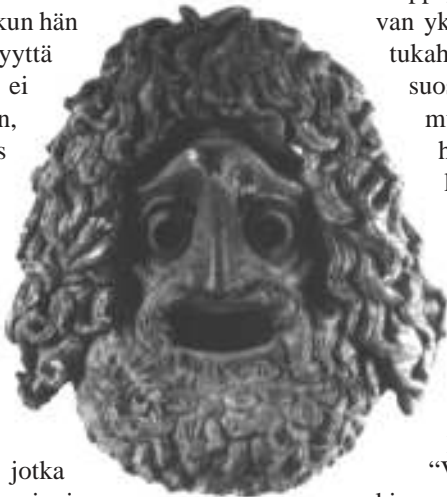
“Sitten on joitakin puheenaiheita, jotka sopivat käsittääkseni erityisen hyvin juominkeihin. Jotkut tulevat historiasta, toiset ajankohtaisista aiheista. Joihinkin sisältyy paljon filosofista opetusta, toisiin hurskautta. Toiset saavat aikaan suurta intoa ylevää tahtoa vaativiin tekoihin, toiset hyväsydämiisiin tai ihmisystävällisiin tekoihin. Jos näitä aiheita käyttää tunkeilemattomalla tavalla viihdyttämään ja opastamaan juomakavereitaan, niin se estää aika tavalla kohtuuttomuuden haittoja.”

“Jotkut sekoittavat yrtejä viiniinsä ja levittävät hajuvesiä lattioilleen uskoen, että näin he saavat vieraansa viihtymään paremmin ja olemaan iloisempia. He jäljittelevät Homeroksen Helena, joka salaa lisäsi lääkeainetta sekoittamattomaan viiniin. He eivät tajua, että tämäkin vanha, Egyptin kautta kiertänyt tarina puhuu sopivien ja asiaankuuluvien tarinoiden kertomisesta. Kun he juovat, Helena näet kertoo vierailleen Odysseuksesta tarinaa:

‘vain tuon teon uskaliaan, jonk’ uljas tuo teki, konsa... ruoskan iskuin hän näköns’ ensin runteli ilkein,...’  
(*Odyssia* IV, 242 ja 244)

“Minusta tämä oli se rauhoittava ja kipua lievittävä lääke. Tarina, jonka ajattomuus sopi ajankohdan kokemuksiin ja olosuhteisiin.”

“Viisaat ihmiset voivat puhua suoranaista filosofiaa kuljettamalla keskustelua pikemmin vakuuttavuuden kuin sitovien argumenttien ehdoilla. Tosiaan, Platonkin Pidoissa puhuu, vaikka puhuikin tarkoituksista ja korkeimmasta



hyvästä — vaikka hän puhuu jumaluusopista — hän ei työstä todistuksia tai vyötä itseään taisteluun saadakseen tavallisen tiukan rikkomattoman otteensa. Hän vain saa toiset kannalleen helpoin yksinkertaisin oletuksin, esimerkein ja myyttisin tarinoin.”

“Tutkimusaiheiden pitää olla itsessään yksinkertaisia ja helppoja, teemojen tuttuja ja tutkittavien kysymysten sopivan yksiselitteisiä, etteivät vähemmän ymmärtävät vieraat tukahduta keskustelua. Juopottelevien ihmisten ruumiitkin suostuvat nyt kymään pantomiimeissa tai kuorotansseissa, mutta jos yritämme pakottaa heidät nousemaan ylös ja harjoittelemaan täydessä varustuksessa, tai heittämään kiekkoa, niin he huomaavat juhlat paitsi ikäviksi myös vahingollisiksi. Vastaavasti heidän henkensä voivat harmonisesti ja hyödyllisesti osallistua helposti käsiteltäviin tutkimusaiheisiin. Pitää kuitenkin kieltää miekkailu sanoilla, niinkuin Demokritos sitä kutsuu, tai saivartelevalle sofistille, kaikki puhe, joka sotkee ihmiset vaatimaan argumentaatioon monimutkaisista ja vaikeista aiheista. Sellainen ärsyttää paikallaolijoita.”

“Viinin pitää olla yhteistä kaikille. Samoin pitää kaikkien voida osallistua keskusteluun. Jos joku ehdottaa monimutkaisia ja vaikeita keskustelunaiheita, on hän aivan yhtä kurja seuraveikko kuin olivat Aisopoksen kettu ja kurki. Kettu viihdytti kurkea tarjoamalla päivällisellä lientä, joka oli kaadettu laakealle kivelle. Kurki ei vain jäänyt ilman päivällistä, vaan joutui naurunalaiseksi, kun liemi aina karkasi hänen ohuesta nokastaan. Kurki kutsui sitten vuorostaan ketun syömään, ja tarjosi päivällisen purkista, jossa oli kapea ja pitkä kaula. Hänen oli helppo työntää nokkansa sinne ja nauttia ruuasta, mutta kettu ei saanut suutaan mahtumaan purkkiin ja joutui tyytymään hänelle kuuluvaan osaan.”

“Jos filosofit ryhtyvät hienovaraisiin dialektisiin argumentteihin juomingeissa, he aina ärsyttävät useimpia vieraita, jotka eivät pysty seuraamaan. Niinpä muut heittäytyvät laulamaan jotakin laulua, kertovat typeriä juttuja tai puhuvat ostoksista tai kaupankäynnistä. Mennyttä on tällöin juhlien hyvän yhteishengen tavoite ja tarkoitus. Ja Dionysos suuttuu.”

“Kun Frynikos ja Aiskhylos toivat vanhat legendat ja kärsimyskertomukset tragedioihinsa, ihmiset kysyivät: ‘miten tämä liittyy Dionysokseen?’ Sama on minulle usein tullut mieleen, kun vedetään loogisia kaavioita esiin juhlissa. ‘Anteeksi, mutta miten tämä liittyy Dionysokseen?’”

“Kun iso malja on keskelläme ja jaetaan jumalan vapauden merkiksi antamia kruunuja, uskallan sanoa, että on järkevää laulaa juomalauluja. Pedanttiseen argumentaatioon ryhtyminen viinilasin kanssa on sofistista. Se ei ole hienoa eikä se sovi juhliin.”

*Suomentanut Mikko Yrjönsuuri*



# NAISET OPPINEISUUDEN TASAVALLASSA

— David Hume *Of Essay-Writing*

Baconista ja Descartesista lähtien filosofiaa hallinnut ‘järki’ on leimallisesti maskuliininen konstruktio. David Hume (1711-1776) ajatteli monessa suhteessa vastakarvaan tähän modernin filosofian rationalistiseen traditioon nähden. Hänen filosofiansa lähtökohtana ei ollut yksinäinen subjekti, vaan intersubjektiviisuuden alue.

Tässä esseessä luen Humeen esseetä *Of Essay-Writing* (1742)<sup>1</sup>. Vastoin otsikkoaan Humeen esseetä ei käsittelee ensisijaisesti esseiden kirjoittamista, vaan sitä, kuinka valistusajan kosmopoliittinen sivistyneistö suoriutuisi intellektuaalisen etujoukon tehtävästään. Tästä näkökulmasta Hume introdusoi filosofian alueelle uudelleen sen feminiinisen elementin, jonka Bacon ja Descartes olivat sulkeneet siitä pois.

Humeen esseet alkavat sillä, että “ihmiskunnan hienostuneen osan” sanotaan jakautuvan kahtia, oppineisiin ja seurallisiin. Hume tuo aikansa kulttuurisesta eliitistä piirtämänsä kuvaan vahvan feminiinisen elementin: hänen “seurallisansa” ovat naiset — kuten arvata saattaa — naisia. Korostaessaan oppineiden miesten ja seurallisten naisten keskinäistä yhteenkuuluvuutta ja riippuvuutta toisistaan Hume kritikoit vähintäänkin epäsuorasti maskuliinista tietävää subjektiä, joka vetäytyy oppineisiin kammioihinsa kääntäen selkensä seuralliselle maailmalle. Humeen kritiikillä on kuitenkin omat rajansa. Kun hän tuo seuralliset naiset oppineiden maailmaan, hänen päämääränään ei ole oppineiden miesten ja seurallisten naisten hierarkkisen dikotomian purkaminen, vaan pikemminkin se, että oppineet miehet astuisivat ulos munkin-kammioistaan.

## Essee ja moderni subjektiviteetti

*Of Essay-Writing* ilmestyi vuonna 1742 kokoelmassa *Essays, moral, political and literary*. Esseissään Hume liikkui laajalla alueella, joka ulottui maun kysymyksistä itsemurhaan, lehdistön vapaudesta taikauskoon, kaunopuheisuudesta moniavioisuuteen. Näin Humeen voi nähdä osaksi Montaignesta alkanutta esseetraditiota, joka kosketteli inhimillisen elämän kaikkia puolia vaila kunnioitusta oppialarajoja kohtaan. Montaigne kirjoitti mm. valehtelijoiden, vaatteidenpitotavoista, kannibaaleista ja keskustelutaidosta. Addison ja Steele puolestaan kirjoittivat muutamia vuosikymmeniä ennen Humea *Tatlerissa* ja *Spectatorissa* mm. Westminster Abbeyn haudoista, naisten tukkalaitteista ja lapsuudenmuistoista. Tällainen aiheiden rajattomuus merkitsi sitä, että esseet olivat Humelle varsinkin käyttökelpoinen muoto, koska hän ei valistukselle ominaisesti tunnustanut tiedonalojen välisiä rajoja, vaan liikkui koko inhimillisen tietämyksen ja kokemuksen alueella.<sup>2</sup>

Sana ‘essee’ on peräisin Michel de Montaignelta, joka vuonna

1580 julkaisi kokoelman kirjoituksiaan otsikolla *Essais*. Montaignen käyttöön ottama termi on peräisin myöhäislatinan sanasta ‘exagium’, jonka pohjana on verbi ‘exagiare’, punnita. Sanalla ‘exagium’ oli aluksi kokeen ja yrityksen merkitys, kertoo H.K. Riikonen kirjassaan *Mikä on esseet?*<sup>3</sup>. Vastaavasti suomen kieleen tarjottiin tämän vuosisadan alussa ‘esseen’ vastineeksi termiä ‘koelma’, joka ei kuitenkaan jostain syystä vakiintunut.

Humeen esseiden liikkuvuuden hengessä voisi sanoa, että paras esseiden määritelmä genrenä voisi olla se, ettei esseet ole tiukkarajainen genre lainkaan, vaan esseiden mahdollisuudet ja käyttö vaihtelevat sen mukaan, millaisen tilan muut genret — romaani, novelli, aforismi, tieteellinen tutkielma, tunnustuskirjallisuus — sille kulloinkin antavat. Genrejako ei ole aina ollut esimerkiksi sellainen, että esseiden olisi välttämättä tullut olla proosaa. Alexander Popen *Essay on Criticism* (1711) ja *Essay on Man* (1733) ovat tunnetuimmat esimerkit runomuotoon laadituista esseistä. Uusien genrejen ilmaantuminen, joita englantilaisella kielialueella kutsuttiin mm. nimillä ‘treatise’ ja ‘inquiry’, merkitsi pitkien esseiden väistymistä.

*Nykysuomen sanakirja* määrittelee esseiden seuraavasti: “Lyhyt, tavallisesti yleistajuinen esitys joltakin tieteen tai varsinkin kirjallisuuden, taiteen alalta, tutkielma, kirjoitelma.” Määritelmästä jää pois monta asiaa, joista tärkein on mielestäni se, että siinä ei panna merkille esseiden olevan nimenomaisesti *moderni* genre ja lisäksi vieläpä *moderniteettia ajava* genre.

*Ensinnäkin* esseet on *muodoltaan* moderni genre. Se kieltää traditionaalisen retoriikan säätelyn tekstejä kohtaan, irtautuu runousopin määrittelemistä kirjallisuuden säännöistä. Retoriikka saneli esseiden syntyäikoihin sen, miten löydetään käsiteltävä materiaali, missä järjestyksessä se esitetään sekä miten ja millä tyyllillä se on esitettävä. Tätä vastoin Montaigne luonnehtii *Ystävyydestä* esseiden alussa omaa kirjoittamistaan seuraavasti: “[...] mitä muuta ovat nämäkään kuin groteskeja ja hirviöitä, eri jäsenistä kokoiltuja, epämääräisiä, ja vain sattuma on määrännyt niiden järjestyksen ja suhteet”<sup>4</sup>.

*Toiseksi* esseet on myös *sisällöltään* moderni genre, sillä se avaa tarkastelun kohteeksi uuden subjektiviisuuden alueen. Montaignen esseiden metodina voi sanoa olevan sen, että niiden kirjoittaja harjoittaa itsensä kuuntelua, oman itsensä sisäisten liikkeiden kuuntelua. Kirjoittaja Montaigne tekee yksityishenkilö Montaignesta tutkimuksensa kohteen, erottaa toisistaan ‘ulkoisen’ ja ‘sisäisen’.

Kaksinkertaisesti modernina genrenä esseet muistuttaa näin toista modernia bastardigenreä, romaania, joka myös subjektiviisuutta luodatessaan ja sitä saarnatessaan muuttaa alati hahmoaan niellen sisänsä ja tunkien ulos milloin mitään tekstuaalisia muotoja.

## Oppinutta seurallisuutta, seurallista oppineisuutta

Hume ei pyri *Of Essay-Writing* -esseessään tuottamaan esseiden kirjoittamista koskevia sääntöjä. Hänen huomionsa kohteena tässä vain viiden sivun mittaisessa tekstissä on “the elegant part of mankind”. Sanan ‘elegant’ voisi kääntää ‘hienostuneeksi’. Se toimii tässä sanan ‘siviloitunut’ synonyymina ja erottaa siviloituneet niistä, jotka ovat uppoutuneet ei-henkiseen, eläimelliseen elämään. Näin “the elegant Part of Mankind” tarkoittaa kaikkiaan kirjoitusajan eurooppalaista sivistyneistöä, aikansa kosmopoliittista kulttuurista eliittiä. Tällä on kuitenkin paljonkin tekemistä esseiden kanssa, koska kyseessä on se maailma, jossa esseitä kirjoitetaan ja luetaan, uuden subjektiivisuuden alue, johon kirjoittaja itsensäkin identifioi.

Sanotun pohjalta voi nyt kysyä: *Millainen on esseen tekstuaalinen strategia? Millaisen aseman tai asemia se tuottaa kirjoittajalle minälle?*

Kirjoittaja jakaa “ihmiskunnan hienostuneen osan” kahteen ryhmään, joita hän kutsuu nimillä ‘learned’ eli ‘oppineet’ ja ‘conversable’ eli ‘keskustelevat’, ‘seuraa rakastavat’. ‘Oppineet’ ovat tekstin mukaan omistautuneet korkeampiin ja mutkikkaampiin ymmärryksen toimiin, minkä vuoksi heidän on täytynyt vetäytyä joutilaisuuteen ja yksinäisyyteen. Toisen ryhmän muodostavat taas ovat luonteeltaan sosiaalisempia ja etsivät mielihyvää.<sup>5</sup>

Tuotettuaan nämä kaksi positiota kulttuurisen eliitin sisällä kirjoittaja voi ryhtyä määrittelemään omaa positiotaan, joka — ei niinkään yllättävästi — näyttää olevan kahden tuotetun ryhmän välissä tai paremminkin niiden kummankin yläpuolella. Omaa rooliaan pohjustaakseen kirjoittaja nimittää aikansa sairaudeksi oppineiden ja seurallisen maailman erottamista toisistaan. Tämän erottamisen seurauksena seurallinen maailma uhkaa kadottaa seurallisuudestaan kaiken substanssin. Oppineet puolestaan ovat samasta syystä vaarassa muuttua marginaaliseksi hahmoiksi. Kaikkineen kirjoittaja piirtää aikalaishukkinsa eteen uhkan siitä, että *Belles Lettres*, kulttuurisen eliitin tunnusmerkki ja sivilisaation edelläkävijä, uhkaa muuttua täysin barbaariseksi, koska sitä viljelevät elämälle vieraat miehet, jotka eivät kammioissaan pääse kehittämään ajattelun ja ilmaisen vapautta, jonka voi saavuttaa vain keskustelun avulla. Ajattelijoiden on siis astuttava rohkeasti valistuksen myötä muodostuneen julkisuuden sfääriin, salonkeihin ja aikakauslehtiin. Filosofiakin vain voittaa tästä, sillä omistautuminen pelkästään metodisiin pohdintoihin vie — on jo vienyt — sen tuohon. Vain filosofia, joka on yhteydessä aikansa kokemuksiin, välttää näivettymisen.

Valistuneiden ja kosmopoliittisten vapaa-ajattelijoiden projekti traditonaalisten käsitysten juurimisiksi on siis vaarassa epäonnistua, ellei esseen varoituksia oteta vakavasti. Osana suostuttelevaa strategiaansa teksti tuottaa uhkakuvien rinnalle myös kannustavia mahdollisuuksia: Tekstin minä sanoo panneensa mielihyvällä merkille, että hänen aikansa maskuliiniset ‘Men of Letters’ ovat kadottaneet sen ujouden ja mielenlaadun kainouden, joka aiemmin piti heitä erossa ihmiskunnasta (tai oikeastaan sen ‘elegantista’ osasta). Ja samalla oppineita feminiinisemmät ‘Men of World’ ovat saaneet jonkinlaisen oppineisuuden tartunnan. On siis muotoutumassa liitto näiden kahden, kirjoittajan toisistaan erottaman maailman välillä, ja tämän liiton syvenemisestä on kiinni paljon:

“On syytä toivoa, että tämä niin onnellisesti alkanut oppineen ja seurallisen maailman liitto yhä vahvistuisi sen osapuolten yhteiseksi eduksi. Tämän päämäärän edistämiseksi en tiedä parempaa keinoa kuin sellaiset esseet kuin nämä, joilla pyrin viihdyttämään yleisöä.”<sup>6</sup>

Esseet ovat siis aikansa intellektuaalista avantgardea ja tähtäävät

kahteen päämäärään: yhtäältä niillä pyritään oppineisuuden tuomiseen ihmiskunnan elegantin puolen seuralliseen osaan ja vieläpä “viihdyttävässä” muodossa, toisaalta niiden tavoitteena on maailman tuominen oppineisuuteen.

Näin kirjoittaja pääsee määrittämään oman asemansa ja esseittensä aseman: tekstin ‘minä’ on residentti (hovissa asuva toisen hallituksen edustaja) tai suurlähettiläs näiden kahden valtakunnan välillä. Mutta tavallisista lähettiläistä kirjoittaja poikkeaa siinä, että hän on julkisesti kaksoisagentti, välimies, joka itse asiassa puolustaa sen kokonaisuuden etuja, jonka osat muodostavat. Sanoessaan edustavansa tätä kokonaisuuden etua kirjoittaja tulee aidon avantgardistin tavoin asettuneeksi itse asiassa kummankin erottamansa poolin yläpuolelle, kaikkikäytävään asemaan.

## Oppineisuuden edustaja seurallisuuden maailmassa

Esseen viimeisillä kahdella sivulla lähettilään kaavun ylleen pukenut ‘minä’ osoittaa roolinsa mukaisesti kunnioitusta sen valtion hallitsijalle, jossa hänen asemapaikkansa on. Tässä kirjoittajalle minälle syntyy taas uusi retorinen positio: hän ei enää olekaan kahden maailman välittäjä, vaan ‘oppineisuuden’ edustaja ‘seurallisuuden’ valtakunnassa. Kirjoittaja jopa sanoo ‘oppineita’ maanmiehikseen<sup>7</sup>. “Osapuolten yhteinen etu” määrittänyt itse asiassa oppineisuuden perspektiivistä. Samalla — ja tähän liittyen — nämä valtakunnat saavat sukupuoliset tunnusmerkit: oppineisuus on maskuliinisuuden aluetta, seurallisuus taas heidän aluettaan, joita kirjoittaja kutsuu nimellä ‘the Fair Sex’.

Kyse ei kuitenkaan ole kaikista naisista, vaan niistä jotka lukeutuvat kirjoittajan tuottamaan ryhmään, “järkeviin ja koulutettuihin naisiin” (“Women of Sense and Education”<sup>8</sup>). Nämä naiset ovat “paljon parempia tuomareita kuin ymmärrykseltään samanasteiset miehet kaikissa sivistynyttä kirjoittamista [polite Writing] koskevissa kysymyksissä”<sup>9</sup>.

Naisten ottaminen esiin selittyy ennen muuta sillä, että 1620-luvulta Pariisissa muotoutunut salonki-instituutio oli tuottanut tilan, joka salli oppineiden ja lahjakkaiden (ylempien luokkien) naisten tapaavan miehiä intellektuaalisina vertaisinaan. 1700-luvulla salongit kukoistivat kaikissa valistuksen keskeisissä kaupungeissa. Säätö-yhteiskunnassa ne edustivat ainutlaatuisia mahdollisuuksia sosiaalisten rajojen, myös miesten ja naisten välisen rajojen, ylittämiseen. Hume tiedetään Pariisissa vieraillessaan oleskelleen useissakin salongeissa. Esseessä naapurimaan, ts. Ranskan, naisten sanotaankin olevan paitsi seurallisen maailman myös, “tavallaan”, oppineen maailman hallitsijoita<sup>10</sup>.

Esseessä toivotaan, että syntyisi samanaikaisesti offensiivinen ja defensiivinen liitto järjen ja kauneuden vihollisia vastaan, joilla on tylsä pää ja kylmä sydän. Kirjoittaja määrittelee yhteiseksi puolustettavaksi alueeksi sen, mitä hän kutsuu nimellä ‘the Republic of Letters’. Se puolestaan koostuu kahdesta osasta, oppineista tai järjestä ja seurallisista tai sydämeistä. Oppineet edustavat maskuliinisuutta, seuralliset feminiinisyttä. Kuviona:

### OPPINEISUUDEN TASAVALTA

oppineet	seuralliset
järki	sydän
velvollisuus	mielihyvä
miehet	naiset

Hume esseessä oppineisuutta, järkeä ja velvollisuutta täydennetään seurallisuudella, sydämellä ja mielihyvällä. Näiden välinen suhde ei kuitenkaan ole tasaveroinen, vaan oppineisuuden on johdettava seurallisuutta, järjen sydäntä, velvollisuuden mielihyvää, miesten naisia. Kirjoittaja sanoo, että “elleivät maanmieheni,

oppineet, olisi äärettömän mustasukkaisia vapaudestaan ja tottumattomia olemaan alistettuja, jättäisin yksin naisten hyviin käsiin oppineisuuden tasavallan hallinnan”<sup>11</sup>. Tämä on sikäli hämmäntävää, että ‘järjen’ ja ‘velvollisuuden’ kuvittelisi kouluneen miehiä alistumisen taitoon. “Mustasukkaisuus” ja “tottumattomuus” ovatkin Humen argumentaatiossa ainesta, joka itse asiassa horjuttaa sen omaa perustaa, sillä niiden perusteella oppineiden miesten kyky rationaaliseen käytökseen kyseenalaistuu eikä kaukana ole ajatus, että naisia tarvittaisiin oppineiden tasavallassa juuri vastuullisen rationaalisuuden edustajina. Feminiinisen puolen tehtävä asettuu esseeseen näkökulmasta kuitenkin toisin: sitä tarvitaan sen estämiseksi, ettei vasen puoli kadota maailmallista perspektiiviään ja sorru luostarimaiseen filosofoimiseen — mutta sen osana on yhtä kaikki jäädä tasavallan alamaiseksi puoleksi.<sup>12</sup>

Sitä paitsi seuralliset tarvitsevat myös arvostelukykynsä ohjenuoraksi maskuliinista opastusta. Kirjoittaja sanoo naisista, että heitä viehättää enemmän tunteen voima kuin se, onko tunne oikeudenmukainen vai ei. Tämä puolestaan vääristää kirjoittajan mukaan naisten arvostelukykyä seikoissa, jotka liittyvät ritariisuuteen ja omistautuneisuuteen eli maskuliinisiin hyveisiin<sup>13</sup>. Naisten korrektiivinen rooli ei siis ole kaikenkattava, vaan miesten täytyy eräissä kohdin myös korjata naisten väärää makua.

## Poissaoleva läsnäolo

Humen malli poikkesi Descartesin mallista, jossa maskuliininen järki hallitsi yksinvaltaana luontoa, toisia ihmisiä ja ruumiillisuutta. Humella järki saattoi toimia vain osana praktista tietoisuutta. Hänen filosofiansa lähtökohtana ei ollut yksinäinen subjekti, vaan intersubjektiivinen alue, josta Hume puhui käsitteiden ‘custom’, ‘habit’ ja ‘experience’ avulla.<sup>14</sup> Järki ei hänelle voinut hallita passioita, vaan oli niiden orja.<sup>15</sup>

Humen puhuessa oppineisuuden tasavallasta hänen painotuksensa ovat kuitenkin jossain määrin toisenlaisia. Feminiinisen poissaolo tasavallasta näivettäisi sen luostarimaiseksi puuhasteluksi. Siksi feminiininen on tuotava oppineisuuden maailmaan, mutta se on asetettava siellä korrektiiviseen ja täydentävään tehtävään. Se on läsnäoloa, joka ei saa näkyä, poissaolevaa läsnäoloa.<sup>16</sup>

Poissaolevana läsnäolona naisista tuli oppineiden tasavallan alibeita. He eivät viime kädessä oikaisseet miehisen järjenkäytön synnyttämiä vääristymiä, vaan pikemminkin autoivat maskuliinista rationaliteettia säilyttämään hegemonisen asemansa muistuttamalla sen maailmallisista velvollisuuksista.

Tällaisina maskuliinisen rationaalisuuden ‘toisina’ naisten rooli Humeen esseessä ennakoii lukuisia modernin maailman halkeamia. Esseeseen ajatus naisista muistuttaa modernia ajatusta kulttuurista, josta 1700- ja 1800-lukujen taiteesta lähtien tuli aineellisen sivilisaation vinoutumien imaginaarinen tasapainottaja. Esseeseen huomautus naisista miehiä parempina tuomareina kirjallisissa kysymyksissä ennakoii kirjallisuuden (kaunokirjallisuuden) liittämistä subjektiivisen kokemukseen ja tunteisiin, sen ‘femininisoimista’ suhteessa ‘maskuliiniseen’ tieteeseen.

Hume täydensi maskuliinisen järjen aluetta feminiinisellä maailmallisuudella, mutta asetti samalla tämän maskuliinisesta järjestyksestä puuttuneen osan toissijaiseen asemaan. Kyse ei ollut siitä, että toiseus olisi astunut näin filosofian piiriin, sillä se oli ollut siellä alusta alkaen — joskin vaiettuna. Nyt toiseus eksplikoitiin ja määriteltiin se samalla alistetuksi toiseksi.

Johtoasema kuului oppineisuuden tasavallassa oppineille miehille. Oppineisuuden kohtaloiden kannalta oli kuitenkin kohtalokasta, että nämä saivat johtoasemansa juuri siksi, että he olivat “härkähäpäisen itsenäisen kuolevaisten laji”, joka oli “tottumaton olemaan alistettu”<sup>17</sup>. Näin oppineen mallina oli pitkään ja on yleisesti edelleenkin (mies)subjekti, joka härkähäpäisesti kuvittelee olevansa riippumaton maailmallisista sidoksistaan.

## Viitteet

1. Of Essay-Writing on juuri ilmestynyt myös suomeksi nimellä *Esseiden kirjoittamisesta*, suom. Mikko Lehtonen, teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valitus?*. Vastapaino, Tampere 1995, s. 1-8. (Toim. huom.)
2. Tämä laaja-alaisuus näyttäisi tukevan yleistä käsitystä, jonka mukaan esseeseen “olemusta” on mahdoton määritellä. Esimerkiksi kirjallisuudentutkimuksen hakuteokset tapaavat huomauttaa, että esseeseen on yksi joustavimmista ja muuntautumiskykyisimmistä kirjallisista muodoista. Aihepiiriin lisäksi myös esseiden pituus vaihtelee *Of Essay Writing* -esseeseen muutamasta sivusta John Locken *Essay Concerning Human Understanding* -esseeseen tai Montesquieun *Essai sur les moeurs* -esseeseen kirjanmittaisuuteen.
3. Riikonen 1990.
4. Montaigne 1985, s. 59.
5. Hume 1742/1987, s. 533-535.
6. *Ibid.*, s. 535.
7. *Ibid.*, s. 535.
8. *Ibid.*, s. 536.
9. *Ibid.*, s. 536.
10. *Ibid.*, s. 536.
11. *Ibid.*, s. 535-536.
12. Kyseessä on rakenteellisesti samankaltainen suhde kuin Baumgartenin estetiikassa on järjen ja aistimellisuuden välillä (katso Lehtonen 1994, s. 113-117).
13. *Ibid.*, s. 537.
14. Humea yhdistää feministiseen filosofiseen ajatteluun se, mitä Juha Koivisto on kuvannut seuraavasti:  
”Humen suuruus filosofina perustuu juuri hänen tapaansa osoittaa filosofian sisällä sen oma rajallisuus. Hume nostaa ihmistieteessään esille filosofisen *Logoksen* tai Järjen ulkopuolelle jääneen arkisen elämän ja kokemuksen sekä pyrkii osoittamaan filosofialle ulkoisen käytännön merkityksen [...] Humelle arkiseen käytäntöön liittyvän kokemuksen ohittava filosofia ei ole ymmärtänyt omaa perustaansa.” (Koivisto 1990, s. 113)
15. Humesta tässä suhteessa katso esim. Lloyd 1984, s. 50-56.
16. Tällaisena Humeen esseeseen on osa sitä valitusajan miesten ambivalenttia suhdetta naiseen, jota Bonnie Anderson ja Judith Zinsser kuvaavat seuraavasti:  
”Valitusajan kulttuurin tunnusmerkkejä ovat rationaalinen keskustelu, naisten ja miesten välinen seurallisuus ja nauttiminen maailmallisista iloista. Miehet, jotka menivät sinisukkien joukkoon ja kävivät säännöllisesti salongeissa, tuottivat valituksen. Naisten kannalta on traagista, että nämä naispuolisten salonginpitäjien auttavat, tukemat ja juhlimat miehet tuottivat taidetta ja kirjoituksia, jotka — muutamaa harvaa poikkeusta lukuunottamatta — joko jättivät naiset kokonaan huomiotta tai pitivät yllä kaikkein perinteisimpiä naisia koskevia käsityksiä.” (Anderson ja Zinsser 1990, s. 109)
17. *Ibid.*, s. 535.

## Lähteet

- Bonnie Anderson and Judith Zinsser, *A History Of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, vol. II. Penguin, London 1990.
- David Hume, *Of Essay-Writing*. Teoksessa David Hume: *Essays, moral, political, and literary*. Toim. Eygene F. Miller. LibertyClassics, Indianapolis 1987 (alkuteos 1742).
- Juha Koivisto, *Filosofiaa ilman ‘takuita’: David Humeen ihmistiede*. Tampereen yliopisto, filosofian ainelaitos 1990.
- Mikko Lehtonen, *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600-1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino, Tampere 1994.
- Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. ‘Male’ and ‘Female’ in Western Philosophy*. Methuen, London 1984.
- Michel de Montaigne, *Esseitä*. WSOY, Porvoo 1985.
- H. K. Riikonen, *Mitä on esse?* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1990.



## ROUSSEAU JA ITSERAKKAUS: DISCOURSIN VIITE XV

Rousseau täsmentää *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* [Tutkimus eriarvoisuuden perusteista ja alkuperästä] ja *Émile*ssä käyttämiään käsitteitä *amour-propre* ("itserakkaus") ja *amour de soi-même* ("itsensä rakastaminen") *Discoursin* loppuviiteessä XV. Tämä viite on erityisen mielenkiintoinen siksi, että luettaessa englanninkielisiä käännöksiä tai tutkimuskirjallisuutta on havaittavissa melkoista epäyhtenäisyyttä näiden käsitteiden käännöksissä. *Amour-propre* on käännetty muun muassa sanoilla "self-love" (itserakkaus), "self-aggrandissement" (itsekorostus), "vanity" (turhamaisuus) ja "pride" (ylpeys). *Amour de soi-même* osalta käännösten heterogeenisuus on vielä ilmeisempään: käsite on käännetty esimerkiksi "self-preservation" (itsesäilytys), "love of self" (itsen rakkaus), "selfishness" (itsekkyyks), "alienation of self-esteem" (itsekunnioituksen tai itserakkauten vieraantuminen), "self-esteem" (itsekunnioitus tai itserakkaus) ja jopa "self-love" (itserakkaus). Kääntäjät ja tutkijat ovat törmänneet käsittehistoriasta tuttuun ongelmaan: sana voidaan kääntää mutta käsite vain tulkita. Voidaankin kysyä onko tällaisten käsitteiden kääntäminen ylipäättään mielekäästä tai edes tarpeellista. Mielestäni ei. Pikemminkin tulisi tarkastella, miten Rousseau itse määrittelee käsitteensä ja hakea lisäselvitystä niiden historiasta ja kontekstista.

### Käsitteiden historiasta

*Amour de soi-même* ja *amour-propre* ovat peräisin latinan sanoista *amor sui* ja *amor proprius*. *Amor sui* esiintyy muun muassa Horatiuksen, Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen teksteissä. *Amor proprius* on keskiajalta peräisin oleva synonyymi *amor suille*. Alkuaan itserakkaus miellettiin yleensä negatiiviseksi ominaisuudeksi, vaikkakin se esiintyy joissakin yhteyksissä myös positiivisessa merkityksessä. Englantilaisessa ajattelussa käsite alkoi saada positiivisemmän sävyn 1600-luvulla. Positiivinen konnotaatio tuli hallitsevaksi 1700-luvulla. Esimerkiksi Pope, Butler ja Hutcheson antavat ymmärtää teksteissään, että itserakkaus sinällään ei ole negatiivinen ominaisuus. 1700-luvulla oli varsin tavallista yhdistää itserakkaustematiikka pohdintaan inhimillisen onnen saavuttamisen mahdollisuuksista. Sana *amour-propre* tuli ranskan kieleen 1600-luvun alussa. Aluksi sillä ymmärrettiin "eksklusiivista kiintymystä omaan persoonaan". Tämä käsitys käy ilmi esimerkiksi Blaise Pascalin teoksesta *Pensées* (1660), jonka mukaan *amour-propre* on sitä, että rakastaa vain itseään ja ottaa huomioon vain itsensä. 1700-luvun puolivälissä käsitteen merkitys muuttui tarkoittamaan "muut ylittävää omanarvontunnetta". Vuoden 1751 *Encyclopédiassa* todetaan, että jotkut kirjoittajat erottavat *amour-propren* ja *amour de nous-mêmes* (monikon ensimmäisen persoonan muoto) toisistaan. Artikkelin mukaan käsitteet eroavat siten, että *amour de nous-mêmes* vaikutuksesta ihmiset etsivät onneaan ja rakastavat itseään enemmän kuin omaa eksistenssiään, jolloin he eivät enää ole itse objektejaan, kun taas *amour-propre* alistaa kaiken omalle mukavuudelleen ja hyvinvoinnilleen, jolloin ihminen on itsensä objekti ja päämäärä. Rousseau ei siis suinkaan ollut ensimmäinen, joka on pitänyt tarpeellisenä erottaa nämä kaksi itserakkauten lajia toisistaan. Kuitenkin on merkillä pantavaa, että tämän eron tekeminen ei ollut 1700-luvun ranskalaisessa ajattelussa itsestäänselvyys vaan monet kirjoittajat, kuten esimerkiksi Voltaire, käyttivät käsitteitä synonyymeinä.

Merja Kylmäkoski



## ITSERAKKAUDESTA

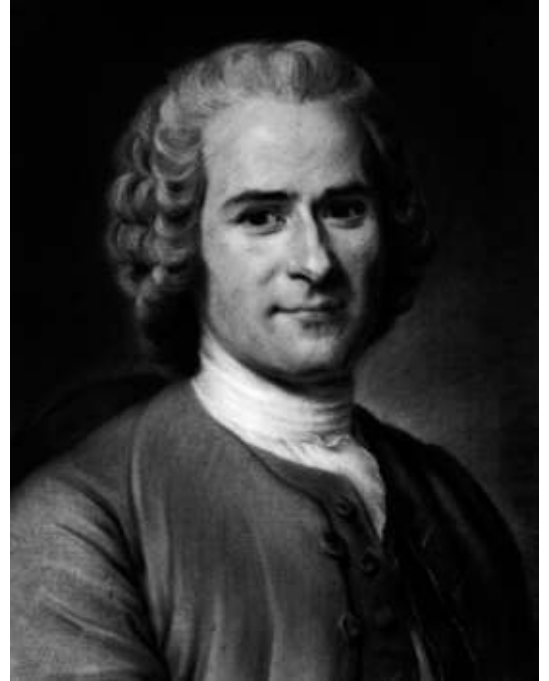
*Amour-proprea* ja *amour de soi-même* ei pidä sekoittaa toisiinsa; nämä kaksi passiota ovat hyvin erilaisia luonteeltaan ja vaikutuksiltaan. *Amour de soi-même* on luonnollinen tunne, joka saa kaikki eläimet huolehtimaan omasta selviytymisestään ja joka, ollen ihmisessä järjen ohjaama ja myötätunnon hillitsemä, tuottaa inhimillisyyttä ja hyvettä. *Amour-propre* on vain relatiivinen tunne, keinotekoinen ja syntynyt yhteiskunnassa, joka saa jokaisen yksilön asettamaan oman etunsa toisen edelle, joka inspiroi ihmisiä kaikkeen siihen pahaan, mitä he tekevät toisilleen ja joka on ylpeyden todellinen lähde.

On selvää, että primitiivisessä tilassamme, todellisessa luonnontilassa, *amour-proprea* ei ole, sillä jokainen ihminen katselee itseään kuin hän olisi ainoa katselija, joka häntä tarkkailee, kuin ainoa olento universumissa, joka on kiinnostunut hänestä, kuin ainoa oman arvonsa tuomari. Ei ole mahdollista, että tunne, joka saa alkunsa vertailuissa, voisi versoa hänen sielussaan. Samasta syystä tämä ihminen ei voi tuntea vihaa eikä kostonhalua, passiota, jotka voivat syntyä vain käsityksestä, että on joutunut jonkin loukkauksen kohteeksi, ja kuten ylenkatse tai vahingoittamistarkoitus, eikä pahuus, muodostavat loukkauksen, ihmiset, jotka eivät osaa arvostaa tai vertailla toisiaan voivat tuottaa toisilleen paljon vahinkoa silloin kun siitä on heille jotain hyötyä ilman, että tämä toiminta koskaan koetaan loukkauksena. Sanalla sanottuna jokainen ihminen katsoessaan kaltaisiaan jokseenkin samooin kuin hän katsoo toisen lajin eläimiä voi riistää saaliin heikommalta tai luovuttaa oman vahvemmalle pitäen näitä anastuksia luonnollisina tapahtumina ilman pienintäkään loukkauksen tunnetta tai kaunaa ja muuta passiota kuin tuskaa huonon tai iloa hyvän onnen vuoksi.

Suomentanut Merja Kylmäkoski



# POIMINTOJA ROUSSEAUN ELÄMÄSTÄ JA TUOTANNOSTA



J. L. Talmonin mielestä “Rousseau oli yksi huonoimmin sopeutuneista ja itsekeskeisimmistä luonteista, jotka ovat jättäneet jälkeensä selostuksen pulmistaan”. Talmonin käsitys Jean-Jacques Rousseauista (1712-1778) kertoo paljon Rousseauun tuotantoa kohtaan tunnetuista ennakkoluuloista. Mielikuva Rousseauista vainoharhaisena mielipuolena, joka haaveili paluusta luontoon, kirjoitti sekavasti ja hylkäsi lapsensa, on varsin yleinen hänen tuotantoonsa heikosti tutustuneiden lukijoiden keskuudessa. Vähemmälle huomiolle on sen sijaan jäänyt hänen viehtymyksensä musiikkiin, josta pulppusi muun muassa kaksi oopperaa — joista toinen, *Le Devin de Village* [Kylätietäjä], sai menestystä osakseen jopa kuninkaan hovissa Fontainebleaussa — useita musiikkia käsitteleviä artikkeleita, joita julkaistiin Diderot’*n* ja d’Alembert’*n* *Encyclopediassa* ja musiikkitietosanakirja. Rousseauun tuotannosta tunnetaan parhaiten hänen kasvatustieteellinen teoksensa *Émile* (1762, suom. *Emile eli kasvatuksesta*, 1905/1933), Dijonin akatemialle kirjoitetut kilpikirjoitukset *Discours sur les sciences et les arts* (1750) [Tutkimus tieteistä ja taiteista], joka voitti ensimmäisen palkinnon, ja *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755) [Tutkielma eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista ihmisten keskuudessa], *Du contrat social* (1762) (suom. *Yhteiskuntasopimuksesta*, Karisto 1918, 2. painos 1988) ja omaelämäkerta *Les confessions* (1764-1776, suom. *Tunnustuksia*, Gummerus 1938). Näiden lisäksi hän kirjoitti muitakin kasvatustoppia ja yhteiskuntaa käsitteleviä teoksia, kokeili kykyjään näytelmäkirjailija, kirjoitti aikanaan suurta suosiota saaneen romaanin *Julie ou la Nouvelle Héloïse* [Julie tai uusi Heloise] ja laati kasvitieteellisen teoksen. Yksityiselämässään hän horjui protestanttisuuden ja katolisuuden välillä, luopui synnyinkaupunkinsa Geneven kansalaisuudesta, anoi sitä uudelleen ja luopui siitä jälleen kun Geneven viranomaiset kielsivät ja polttivat julkisesti *Émilen* ja *Du contrat socialin*. Rousseau solmi jokseenkin epäsovinnaisen suhteen oppimattoman Thérèse Levasseurin kanssa, ystäväystyi ja riitautui Denis Diderot’*n* ja David Humen kanssa. Aikalaistensa ihmeeksi hän viihtyi paremmin maaseudun rauhassa kuin Pariisin salongeissa. Erityisesti hän rakasti pitkiä kävelyretkiä luonnonhelmassa.

Rousseauun lennokas kirjallinen ilmaisutapa ja mieltymys paradokseihin, jonka hän itsekin myöntää, tuotti vaikeuksia jo hänen aikalaisilleen: jopa *Émilen* oikolukija olisi halunnut muuttaa joitakin hänen “vähemmän tunnettuja sanojaan” puhekielenomaisempaan muotoon. Kuten arvata saattaa ehdotus ei miellyttä-

nyt Rousseautta. Se, miten vaikeaselkoisia Rousseauun tekstit ovat, on kuitenkin paljolti kiinni tavasta, jolla niitä luetaan. Mikäli hänen tuotantoaan tarkastellaan yhtenäisenä kokonaisuutena, johon kukin teos avaa uuden näkökulman, pystyy lukija suhteellisen vähällä vaivalla muodostamaan selkeän kuvan Rousseauun ajattelun painopisteistä. Rousseauun oma tilitys kirjallisesta toiminnastaan on hyvä ohjenuora lukijalle: “Olen kirjoittanut moninaisista aiheista, mutta aina samoista periaatteista: aina samasta moraalista, samasta uskosta, samoista maksimeista ja jos niin halutaan sanoa, samoista mielipiteistä.”<sup>1</sup>

Erityisen selvästi Rousseauun taipumus kirjoittaa “samoista periaatteista” käy ilmi luettaessa rinnakkain teoksia *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* ja *Émile*. *Discours* koostuu kahdesta osasta, joita edeltää Geneven kaupunkivaltiolle osoitettu ylistys, lyhyt esipuhe ja huomautus teoksen loppuun sijoitetuista viitteistä. Teoksen ensimmäisessä osassa Rousseau esittelee käsityksensä luonnontilan ihmisestä ja hänen elinympäristöstään. Oleellista Rousseauun luonnontiläkäsityksessä on, että hän luonnehtii sitä “tilaksi, jota ei enää ole, jota ei ehkä milloinkaan ollut, jota ei todennäköisesti milloinkaan tule”. Toisin sanoen luonnontila on hänelle ainoastaan ajattelun apuväline, teoreettinen rakennelma, jolla hän pyrkii erottamaan ihmisen alkuperäiset ominaisuudet evoluution tuomista, ja johon ei ole paluuta koska sitä ei ole ollutkaan. Rousseauun mielestä useimpien filosofien kuvaukset luonnontilasta ovatkin virheellisiä, koska he ovat erheellisesti hyväksyneet luonnontilan historiallisena tosiasiana vaikka jo Mooseksen ensimmäinen kirja todistaa Rousseauun mukaan päinvastaista: sen mukaan Jumala antoi Aatamille ymmärryksen eikä tämä näin ollen koskaan elänyt varsinaisessa luonnontilassa.

*Discoursin* toisessa osassa Rousseau esittää hypoteettisen historiankuvauksen, jossa hän kertoo käsityksensä historiankulusta ja ihmisen turmeltumisen syistä. Hänen mukaansa ankarat olosuhteet ja ihmisten määrän kasvu saivat ihmiset hakeutumaan yhteen. Yhteistoiminta oli aluksi satunnaista mutta ajan mittaan alkoi syntyä laumoja. Sosiaalisen kanssakäymisen alettua ihmiset alkoivat vertailla itseään toisiinsa ja lempeä luonnontilan ihminen, joka ei vahingoittanut toisia toteuttaessaan itsesäilytysviettiään alkoi muuttua arvostuksen tavoittelun ja sosiaalisessa kanssakäymisessä kokemiensa itsetunnon kolausten vuoksi yhteiskuntatilan ihmiseksi, joka asettaa oman itsensä muiden edellä välittämättä siitä jos siten tulee vahingoittaneeksi muita. Rousseauun mukaan ihmisen

muuttuminen alkoi kun ihmisille jäi vapaata aikaa, jota tanssien ja laulaen kuluttaessaan he alkoivat kilpailla keskinäisestä paremmuudestaan. Metallien ja maanviljelyn keksiminen loitonsi ihmiset entistä kauemmaksi luonnontilasta.

Omaisuuksen synty kiihdytti kehitystä edelleen. Vähitellen ihmiset jakaantuivat vahvoihin ja rikkaisiin ja heikkoihin ja köyhiin. Tämä johti eturistiriitaan ja lopulta alkuaikojen rauhaisa rinnakkaiselo oli vain pelkkä muisto ja rikkaat alistivat köyhät vääryyteen perustuvalla sopimuksella, joka kumosi peruuttamattomasti luonnollisen vapauden.

*Discoursissa* Rousseau kertoo tarinan ihmisen kehityksestä lajin ja *Émile*ssä yksilön näkökulmasta. *Émile* on kuitenkin perussävyltään optimistisempi teos, Rousseau esittää siinä käsitöksensä siitä, miten alkuaan turmiollinen kehitys voidaan kääntää positiiviseksi järkevän ja tarkoitushakuisen kasvatusohjelman avulla. *Émile* jakaantuu viiteen kirjaan. Niistä ensimmäisessä Rousseau kuvaa lasta, joka ei vielä tiedosta omaa itseään eikä osaa vielä puhua. Toisessa kirjassa hän tarkastelee 2-7 vuotiaan lapsen sensitiivisen järjen kehitystä ja esittelee tälle omaisuuden käsitteen. Kolmannessa kirjassa Rousseau kuvaa 7-12 vuotiaan lapsen järjen kehitystä. Tässä iässä lapsi pitää esikuvanaan Robinson Crusoaeta. Neljännessä kirjassa Rousseau esittelee nuoren, puberteettiikäisen lapsen, joka jäsentelee suhdettaan muihin ihmisiin. Tähän kirjaan sisältyy niin sanottu savoijlaisen apupapin uskontunnustus, jonka vuoksi kirja kiellettiin ja poltettiin kerettiläisenä teoksena. Viidennessä ja viimeisessä kirjassa Rousseau kertoo Sophiestä, Émilen tulevasta puolisoista, joka on

yhä esimerkillinen ihminen kuin Émile itsekin. Tässä kirjassa Émile laajentaa maailmankuvaansa matkustelemalla ja hänen tietämyksensä poliittisista oloista täydentyy ja lopulta hän muodostaa perheen ja on valmis ottamaan paikkansa yhteiskunnan täysivaltaisena, ja Rousseau mielestä esimerkillisenä jäsenenä.

## Viitteet

1. Lettre à Christophe de Beaumont, teoksessa Gagnebin et Raymond (toim.), J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, tome IV. Dijon 1980, s. 928.
2. *Oeuvres complètes*, tome III. Dijon 1980, s. 123.

## Kirjallisuutta

C. Fred Alford, *The Self in Social Theory. A Psychoanalytic Account of its Construction in Plato, Hobbes, Locke, Rawls and Rousseau*. Yale University Press, New Haven and London 1991.

John Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge University Press, London 1974.

Maurice Cranston, *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau 1754-1762*. Penguin Books, London 1993.

Maurice Cranston, *Rousseau, The Social Contract* (Cranstonin käännös). Penguin Books, Harmondsworth 1987.

N.J.H. Dent, *A Rousseau Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford 1992. *Dictionary of the History of Ideas*. Volumes III-V. Charles Scribner's Sons, New York 1973.

Blaise Pascal, *Pensées*, teoksessa *Oeuvres complètes*. Gallimard, Paris 1954.

Andrzej Rapaczynski, *Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Cornell University Press, Ithaca and London 1987.

Alan Ritter & Julia Conaway Bondanella, *Rousseau, Discours on Inequality*, teoksessa *Rousseau's Political Writings* (Ritterin ja Bondanellan käännös). Norton, New York and London, 1988.

David Robertson, "My self / Before me": Self-Love in the Works of John Milton. *Tampere English Studies*, No. 2. Tampere 1992.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Teoksessa *Oeuvres complètes* III. Gallimard, Paris 1985.

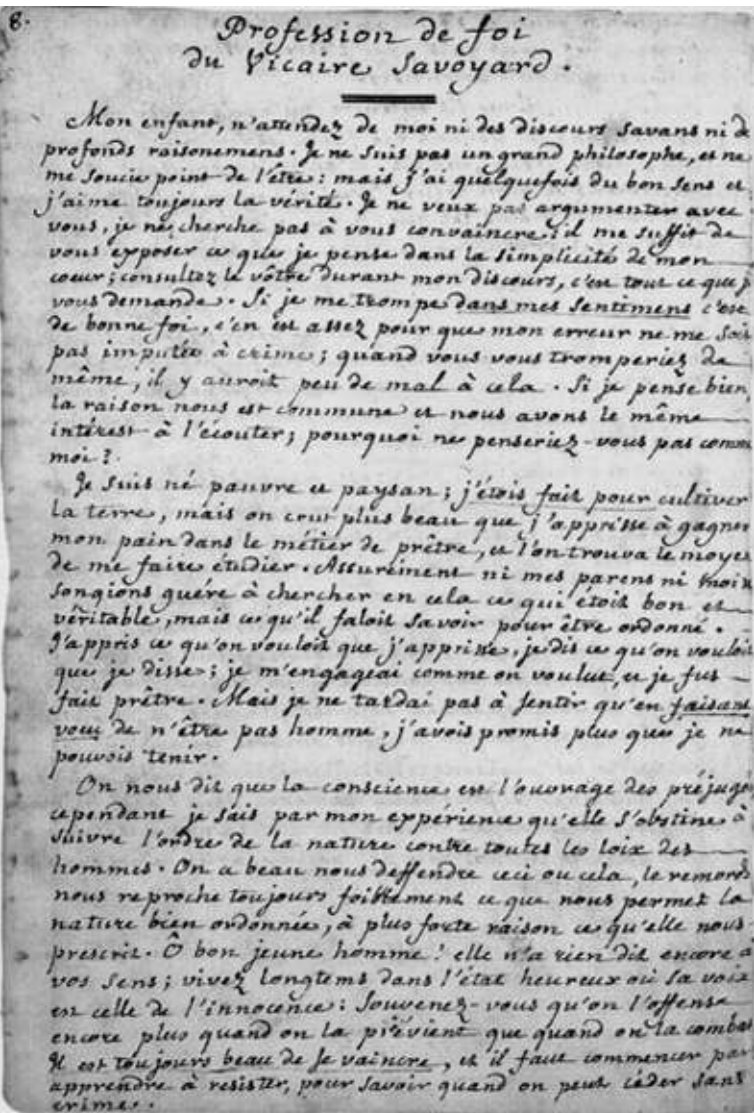
Jean-Jacques Rousseau, *Émile*. Teoksessa *Oeuvres complètes* IV. Gallimard, Paris 1980. (*Émile eli kasvatuksessa*. Suom. Jalmari Hahl. SKS, Helsinki 1905, 2. painos 1933).

Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*. Teoksessa *Oeuvres complètes* IV. Gallimard, Paris 1980.

J. L. Talmon, *The Origins of the Totalitarian Democracy*. London 1952. *The Oxford English Dictionary*. Second edition, volume I. Clarendon Press, Oxford 1989.

Trésor de la langue française. *Dictionnaire de la langue du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789-1960)*. Tome deuxième. Paris 1973.

Claude Yvon, *Amour-propre & de nous-mêmes*. Teoksessa: Diderot ja d'Alembert (toim.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. Readex Microprint Corporation, New York 1969, s. 371-374.



“Boxing is an honorable sport. You don’t want anyone to get hurt any more than they have to.” *George Foreman*

## Väkivallan käsite

Lähden liikkeelle erottelusta, jonka John Harris (1980) tekee. Voimme käyttää väkivalta-sanaa *kuvailevasti* tai *luokittelevasti* (a violent act vs. an act of violence). Vastaava erottelu suomen kielessä on “väkivaltainen — väkivallanteko”.

Esimerkiksi jonkun henkilön myrkyttäminen on sinänsä ei-väkivaltainen teko. Mutta se on selvästi väkivallanteko. Harris esittää järkyttävän esimerkin IRA:ta kannattavien lasten väkivallanteoista, jotka sinänsä eivät ole väkivaltaisia. Lapset pingottavat iltahämärässä sopivalle korkeudelle kahden lyhtypylvään väliin kadun poikki hyvin ohuen teräslangan. Tyypillisessä brittisotilaiden autopartiassa yksi sotilaista seisoo yläruumis kattoluukusta ulkona tai auton perässä siten, että hänen yläruumiinsa on auton katon yläpuolella. Lanka on riittävän ohut niin, ettei sitä voi havaita, vaikka katuja valaistaisiin, mutta riittävän vahva leikkaamaan sotilaan kurkun auki.

Väkivalta-sanan kuvailevan käytön ongelma on siinä, ettei se erottele väkivallanteoista muista teoista asianmukaisesti, kuten ylläolevat esimerkit osoittavat. Tämän vuoksi tarvitaan väkivallan määritelmä, joka on asianmukainen kattaessaan *ainakin* arkielämän tyypilliset väkivallanteot. Ehdotan seuraavaa määritelmää.

*Väkivallan määritelmä:* Teko on väkivaltaa jos ja vain jos

- 1) teko tehdään vapaasti ja autonomisesti ja
- 2) teko on oletettavasti toisen osapuolen autonomiaa loukkaava tai
- 3) teon tarkoituksena on vahingoittaa toista osapuolta henkisesti tai fyysisesti tai teon tarkoituksena on rajoittaa toisen osapuolen vapautta.

Määritelmässä esiintyvät määreet “vapaus”, “autonomisuus” ja “teon tarkoitus” kuten myös “toisen osapuolen vahingoittaminen” ovat sisältönsä puolesta ongelmallisia. Näille ilmailuille ei voida antaa yleistä, tyhjentyä merkityssisältöä, koska niiden merkityssisältö riippuu sangen voimakkaasti siitä asiayhteydestä, jossa ne esiintyvät.<sup>2</sup>

Useat henkilöt ovat ehdottaneet, että määritelmän tulisi olla konjunkttiivinen ts. ehdot 2 ja 3 olisi liitettävä konjunktioilla disjunktion sijasta. Näin ei kuitenkaan voida tehdä ilman, että määritelmästä tulee liian ahdas. Tarkastellaan esimerkkinä kaksintaistelua. Ehto 3 on aina täytetty asianmukaiseen asiayhteyteensä, so kaksintaisteluinstituution suhteutettuna. Ehto 2 on aina vastaavasti epätosi. Ehto 1 on asianmukaiseen asiayhteyteen suhteutettuna *tyypillisesti* tosi. Tuloksena on, että ehtojen 1, 2 ja 3 konjunktio on epätosi ja tämän perusteella kaksintaistelu *ei ole* väkivaltaa, mikä on intuitiivisesti äärimmäisen epätydyttävä tulos.

Vastaavasti saadaan tulos: Nyrkkeilyottelu ei sisällä väkivaltaa ja nyrkkeilijä ei ole ottelussa väkivaltainen. Tuija Takala<sup>3</sup> puolustaa ihailtavan johdonmukaisesti tätä kantaa. Mutta nähdäkseni on selvää — tarkastelen tätä myöhemmin yksityiskohtaisemmin — että nyrkkeilyottelu saattaa sisältää väkivaltaa ja nyrkkeilijä saattaa olla ottelussa väkivaltainen.

Ehdottamani määritelmä on asianmukainen siinä mielessä, että se kattaa tyypilliset väkivallanteot kuten pahoinpitelyn ja vastaavat teot, raiskauksen, kidutuksen, eläinräkkäyksen, pakottamisen, nöyryyttämisen, häväistyksen, uhkaamisen, painostamisen jne. Myös loukkaava kielenkäyttö ja panettelu ovat väkivaltaa määritelmän mielessä.

Määritelmää voidaan arvostella siitä, että se saattaa olla liian väljä. Mutta määritelmän relativismi sulkee pois vakavimmat vastaesimerkit: Uhkaaminen ja painostaminen *ovat* henkistä väkivaltaa *tavanomaisessa arkielämän* yhteydessä. Ne *eivät selvästikään ole* väkivaltaa *politiikan* tai *talous- ja liike-elämän* yhteydessä, eivät ainakaan aina. Vastaavasti itsensäpaljastaminen *ei ole* väkivaltaa, kun se tapahtuu esimerkiksi *bordellissa*. Sen sijaan esimerkiksi *tavanomaisessa ravintolassa* tapahtuva itsensäpaljastaminen saatetaan lukea *henkiseksi väkivallaksi* vastaavassa määrin kuin nk. sopimattomien ehdotusten tekeminen on henkistä väkivaltaa.

# NYRKKEILY JA VÄKIVALTA<sup>1</sup>

Martti Kuokkanen

## Nyrkkeily ja väkivalta

On olemassa urheilulajeja, joihin liittyy tai liitetään fyysistä väkivaltaa. Väkivallan “määrä” saattaa vaihdella. Tyypillisiä esimerkkejä ovat kaksinkamppailulajit kuten nyrkkeily ja karate. On olemassa myös joukkueurheilumuotoja, joita pidetään enemmän tai vähemmän väkivaltaisina, esimerkkinä jääkiekko ja amerikkalainen jalkapallo.

Yleisen kielenkäytön perusteella näyttää siltä, että yleisesti urheilulajin väkivaltaisuutta määrittävä piirre on yksinkertaisesti se seikka, missä määrin kyseiseen urheilulajiin sisältyy *sallittua kuvailevassa mielessä väkivaltaista toimintaa ja vammautumiseriskejä*. Kielenkäyttö on kuitenkin tietystä määrin epäjohdonmukaista. Se seikka, missä määrin urheilulaji *suoraan muistuttaa* väkivaltaista toimintaa, näyttää joskus olevan toissijaista. Esimerkiksi miekkailu urheilulajina muistuttaa väkivaltaista toimintaa (taistelua miekoin) hyvin paljon, mutta sitä ei tyypillisesti lueta väkivaltaisiin urheilulajeihin, koska siihen sisältyvä (vakavan) vahingoittamisen riski on hyvin pieni.

Toisaalta urheilulajin väkivaltaisuutta määrittäväksi tekijäksi yksinään ei riitä se, missä määrin lajiin sisältyy *sallittuna toimintaa, joka saattaa aiheuttaa osanottajille (vakavia) vammoja*. Moottoriurheilu on tässä suhteessa ehkä paras esimerkki.

Urheilulajin väkivaltaisuutta ei selvästikään voida arvioida tyydyttävällä tavalla väkivallan kuvailevaan merkityssisältöön perustuen. Ongelmaa on tarkasteltava väkivallan luokittelevan merkityssisällön näkökulmasta.

Osallistuminen kamppailu-urheiluun, sanokaamme nyrkkeilyotteluun, edellyttää kaikkien osapuolien suostumusta. Tämä pätee niin nyrkkeilijään, hänen avustajiinsa, tuomareihin,

kilpailutoimitsijoihin kuin myös katsojiin. Väkiältä puolestaan edellyttää *tyypillisesti, vaikkakaan ei aina*, että toimitaan ainakin yhden osapuolen tahdon tai toiveiden vastaisesti. Tämä puolestaan merkitsee *tyypillisesti* toimimista vastoin tai ilman suostumusta.

Hieman eri kannalta katsottuna voimme sanoa, että urheilu yleensä, erityisesti kamppailu-urheilu, sanokaamme nyrkkeily, edellyttää osapuolien *autonomisuutta* ja osapuolien *autonomisuuden kunnioittamista*. Väkiältä puolestaan *loukkaa tyypillisesti, vaikkakaan ei aina, vähintään yhden* osapuolen autonomisuutta suoraan tai epäsuorasti. Erityisesti fyysinen väkiältä loukkaa koskemattomuutta, joka on olennainen osa autonomisuutta.

Toisaalta kamppailu-urheilun väkivaltaisuutta voidaan tarkastella siltä kannalta, missä määrin sallitun toiminnan *tarkoituksena* on vastustajan vahingoittaminen ja missä määrin sallitun toiminnan *seurauksena* saattaa olla vastustajan vahingoittuminen. Tässä suhteessa kamppailu-urheilun väkivaltaisuutta on tarkasteltava kahdella tasolla: yksilötasolla ja institutionaalaisella (urheilulajin) tasolla.

Toisen osapuolen *tarkoitettu* vahingoittaminen on väkivaltaisuuden riittävä, muttei välttämätön ehto. Esimerkiksi jos henkilö aiheuttaa toiselle vahingossa tai huolimattomuutta ruumiinvamman, hän ei yleensä syyllisty väkivaltaisuuteen. Erityisesti fyysinen väkiältä edellyttää aina vahingolliseksi *aiottua* tai *tarkoitettua* tekoa, joskaan ei teon onnistumista. Esimerkiksi murhayritys on väkivaltainen teko. Jos henkilö aiheuttaa toiselle ruumiinvamman harkitun teon ei-aiottuna ja ei-tiedettynä seurauksena, kyseessä ei ole väkiältä.

Kun kamppailu-urheilua tarkastellaan yksilötasolla toiminnan tarkoituksien osalta, ei voida vetää selvää rajaa sen suhteen, sisältääkö kamppailu-urheilu väkivaltaa. Yksilöiden motiivit ja tarkoitukset saattavat olla mitä erilaisimmat. Nyrkkeilijä saattaa nousta kehään *tarkoituksenaan voittaa vahingoittamatta vastustajaa*. Otteluun kuitenkin sisältyy aina ottelijoiden loukkaantumisriski, ja jos tällaisessa tilanteessa vastustaja loukkaantuu, loukkaantuminen on ei-aiottu, tarkoittamaton seuraus. Tällöin kyse ei ole väkivallasta.

Toinen nyrkkeilijä saattaa nousta kehään *tarkoituksenaan voittaa ottelu vahingoittamalla vastustajaa*. Kolmas nyrkkeilijä saattaa nousta kehään *vahingoittaakseen vastustajaa*. Hänelle voitto on vasta toissijainen. Neljännelle nyrkkeilijälle *kamppailu sinänsä* saattaa olla tärkein riippumatta voitosta tai ottelijoiden vahingoittumisesta. Näemme näin, että yksilötasolla tarkasteltuna nyrkkeily saattaa sisältää väkivaltaa nyrkkeilijän motiiveista ja tarkoituksista riippuen. Mutta voimme vain harvoin *varmuudella tietää*, onko nyrkkeilijä väkivaltainen vai ei.

Edelliseen voidaan esittää seuraava vastaväite. Pohdittaessa teon ja toiminnan tarkoitusta, ratkaisevaa on se, mikä teosta ilmiselvästi toimijan tietäen ja muiden tietäen välittömästi seuraa, ei vain se, mikä sopii toimijan teolleen antamaan kuvaukseen. Jos teon tarkoitus määritetään vain toimijan tietoisten motiivien tms. nojalla, päädytään vastaväitteen mukaan mm. seuraaviin kestävämmiin tuloksiin:

- halkometsässä karpästen häiritessä lyön kirveenhamaralla karpäsen littanaksi kaverini päälakeen. Sairasvuoteen ääressä: "Anteeksi, tarkoitukseni oli vain litata karpänen",
- ryöstömurhaajan perimmäinen tarkoitus on rikastua, so. hän ei ole väkivaltainen,
- sodassa perimmäinen tarkoitus on voittaa, so. sota sinänsä ei ole väkivaltaa.

Ylläolevista esimerkeistä on ensinnäkin todettava, että ne *ovat kaikki väkivaltaa* määrittelemässäni mielessä lukuunottamatta puolustusotaa sinänsä. Kaikki esimerkit ovat *de facto* — eivät vain oletettavasti — toisen osapuolen autonomiaa loukkaavia asianmukaisessa asiayhteydessä tarkasteltuna. Ja tällä perusteella ne ovat

väkiältä.

Vastaväite sisältää lisäksi vakavan ongelman. Ei ole olemassa *yleistä asiayhteydestä ja toimijoista riippumatonta* perustetta ratkaista sitä, mitä teosta ilmiselvästi toimijan tietäen ja muiden tietäen välittömästi seuraa. Tämä ongelma näkyy selvästi erityisesti pohdittaessa sellaisen toiminnan väkivaltaisuutta, jossa *de facto* ei loukata yhdenkään osapuolen autonomiaa, so. toiminta edellyttää osapuolien suostumusta.

Esimerkiksi, onko sadomasokistinen seksi väkivaltaa? Mikä on sadomasokistisen seksin tarkoitus? Jos nk. normaalia seksiorientaatiota edustava ihminen *joutuu tahtomattaan* tavalla tai toisella tekemisiin sadomasokistisen seksin kanssa, hän on oikeutettu sanomaan kohtaavansa väkivaltaa. Mutta *yleisesti ottaen* on väärin kutsua sadomasokistista seksiä määritelmällisesti väkivallaksi.

Jos sadomasokisti *itse* sanoo kyseisen toiminnan tarkoituksen olevan *seksuaalinen nautinto*, toiminta ei ole määritelmällisesti väkivaltaa. Jos hän sanoo, että toiminnan tarkoitus on *toisen ja/tai itsen vahingoittaminen*, toiminta on määritelmällisesti väkivaltaa. Jos hän sanoo, että tarkoituksena on *seksuaalinen nautinto vahingoittamalla toista/itseä* tai että tarkoituksena on *seksuaalinen nautinto ja toisen/itsen vahingoittaminen*, tilanne on ongelmallinen; sadomasokismia voidaan tällöin pitää väkivaltana tai sitten ei.

Tarkastellaan eutanasiaa toisena esimerkkinä. Eutanasian suorittamisesta seuraa välittömästi toimijan tietäen ja muiden tietäen potilaan kuolema. Eutanasia on potilaan tahdosta tapahtuvaa tappamista. Ihmisen tappaminen tai ihmisen tahdosta tapahtuva tappaminen ei ole kuitenkaan eutanasian tarkoitus. Eutanasian tarkoitus on lievittää kärsimyksiä, taata hyvä kuolema. Tällä perusteella eutanasia ei ole määritelmällisesti väkivaltaa.

Jos eutanasian tarkoituksena pidettäisiin ihmisen tappamista tai ihmisen tahdosta tapahtuvaa tappamista, eutanasia olisi väkivaltaa, koska ihmisen tappaminen (tahdosta) on ihmisen vahingoittamista, kun ihmisen tappamista tarkastellaan yleisesti, kaikista asiayhteyksistään irrotettuna.

Miksi ihmisen viiltäminen veitsellä on yleisesti, kaikista asiayhteyksistä irrotettuna, väkivaltaa? Koska se sisältää *tyypillisesti* autonomian loukkauksen. Miksi kirurgin toimenpiteet eivät ole väkivaltaa? Koska ne edellyttävät potilaan suostumusta *ja* operaation *tarkoituksena* on parantaa potilaan terveydellistä tilaa. Jos kirurgi leikkeli ihmisiä *huvikseen*, toiminta olisi väkivaltaa.

Edelliset esimerkit osoittavat, että toimijoiden *tietoiset motiivit ja asiayhteys ovat tähdellisiä* pohdittaessa toiminnan väkivaltaisuutta tilanteissa, joissa ei loukata osapuolien autonomiaa.

Toiseksi, edelliset esimerkit osoittavat, että sitä, mikä teosta ilmiselvästi toimijan tietäen ja muiden tietäen välittömästi seuraa, ei voida ratkaista asiayhteydestä ja toimijoista riippumatta. Esimerkeistä ainoastaan eutanasia-esimerkissä *tiedetään*, että seurauksena on kuolema.

Sado-masokisti tietää *omalta osaltaan, muttei partnerinsa osalta*, milloin kipu ylittää seksuaalisen nautinnon. Tämän vuoksi sadomasokistit sopivat nk. turvasanasta, jonka avulla ilmaistaan toiminnan rajat. Kirurgiassa on operaatioita, jotka tapauskohtaisesti sisältävät *varteenotettavan menehtymisen riskin*.

Jälkimmäinen tilanne kuvaa hyvin nyrkkeilyä. Jos nyrkkeilijä *tietäisi* tai



voisi rationaalisesti odottaa tulewansa (vakavasti) vahingoitetuksi ottelussa, hän oletettavasti nousisi kehään vain äärimmäisissä poikkeustapauksissa. Tämän sijasta nyrkkeilijät tietävät ottavansa enemmän tai vähemmän merkittävän riskin vahingoittaa toista tai tulla itse vahingoitetuksi noustessaan kehään.

Nämä esimerkit osoittavat, ettei ole olemassa yleistä asiayhteydestä ja toimijoista riippumatonta perustetta ratkaista sitä, mitä teosta ilmiselvästi toimijan tietäen ja muiden tietäen välittömästi seuraa. Aina ei voida puhua yleisesti — esimerkkinä nyrkkeily — edes odotettavissa olevista seurauksista.

Tarkastellaan seuraavaksi nyrkkeilyä urheilulajina (instituutiona). Nyrkkeilyä säädellään suhteellisen selvin *normein*, joista tärkeimmät ovat kirjoitetut säännöt. Sääntöjen noudattamista valvovat kehätuomari, lääkärit ja jury.

Säännöt määrittävät nyrkkeilyottelun ja ottelijoiden tarkoituksiksi ottelun voittamisen ja säännöt määrittävät suhteellisen tarkasti sen, mitä nyrkkeilijä saa tehdä voittaakseen ottelun. Kun nyrkkeilyä tarkastellaan lajana, nyrkkeilyn tarkoituksena ei ole ottelijoiden vahingoittuminen tai vahingoittaminen. Koska nyrkkeilyotteluun osallistuminen ja sen seuraaminen edellyttää tyypillisesti kaikkien osapuolien suostumusta, lajana tarkasteltuna nyrkkeily ei ole väkivaltaa.

## Urheilulajin väkivaltaisuus urheilun ulkoisesta näkökulmasta

Teesiä vastaan voidaan esittää seuraava vastaväite:

Nyrkkeily urheilulajina on väkivaltaa, koska nyrkkeily säännöt sallivat vastustajaa vahingoittavat lajityypilliset teot, ja erityisesti, koska nyrkkeilyssä on sallittua voittaa vahingoittamalla vastustajaa.

Vastaväitteen mukaan väkivaltaisen ja ei-väkivaltaisen urheilulajin ero voidaan tehdä suhteessa normiin:

Voittaminen edellyttää sallittuja lajityypillisiä tekoja, jotka eivät vahingoita vastustajaa.

Tämän perusteella nyrkkeily on urheilulajina väkivaltaa, koska normi ei päde nyrkkeilyssä, ts. voittaminen nyrkkeilyssä on sallittua myös vahingoittamalla vastustajaa. Mutta vastaväite menettää vakuuttavuutensa seuraavista syistä:

Ensinnäkin voidaan väittää, että urheilun normatiivinen ydin, reilun pelin periaate ja väkivalta ovat yhteensopimattomat urheilun suhteutettuna, so. kamppailu tai kilpailu paremmuudesta tai voitosta on yhteensopimaton vastustajan tai kilpakumppanin vahingoittamispyrkimyksen kanssa. Väitteen mukaan, sikäli kun kamppailun tai kilpailun tarkoitus on vahingoittaa vastustajaa/kilpakumppania, tai sikäli kun paremmuus tai voitto edellyttää vastustajan vahingoittamista, kyse ei ole lainkaan urheilusta. Tällä perusteella voimme erottaa selvästi esimerkiksi nyrkkeilyn kaksintaistelusta ja entisaikojen gladiaattoritistelusta.

Toiseksi kyseinen normi tai sen asianmukainen muunnelma ei sovellu lainkaan urheilun ulkopuolelle. Normi ei sovellu ensinnäkään pelastus-, suojelu- ja turvallisuusinstituutioihin.

Tarkastellaan esimerkkinä suomalaista ravintolavahtimestari-instituutiota. Tämän instituution ehkä tärkein tarkoitus on ”viihtyisän tai turvallisen ravintolailmapiirin turvaaminen ja ylläpitäminen”. Tavoitteen saavuttamiseksi vahtimestari saa tarvittaessa vahingoittaa ravintolan asiakkaita tai muita henkilöitä.

Ravintolavahtimestari-instituutioon kuuluu siten *sallittuna* muita henkilöitä vahingoittavat teot. Tästä huolimatta ravintolavahtimestari-instituutio ei ole väkivaltainstituutio. Vastaava pätee pelastuslaitokseen, rajavartiolaitokseen, tullilaitokseen, yksityisiin vartio- ja turvallisuuspalveluihin sekä ainakin osittain poliisilaitokseen.

Kolmanneksi, kyseinen normi — asianmukaisesti muunneltuna — ei päde yleisesti edes kilpailuinstituutioihin suhteutettuna. Yhteiskunnallisesti tärkeimmän kilpailuinstituution muodostaa *talous- ja liike-elämä*. Sovelletuna tähän normi on muotoa:

Menestyminen talous- ja liike-elämässä edellyttää toimia, jotka eivät vahingoita kilpailijoita.

Normi ei selvästikään päde talous- ja liike-elämässä. Se on suorastaan absurdi. Päinvastoin, talous- ja liike-elämässä perustellaan näkemystä, jonka mukaan vapaa kilpailu, konkurssit jne. takaavat ”terveen talouden”. Näkemyksen mukaan ”terve talous” on yleisen hyvinvoinnin ehto ja tästä syystä järkviien ihmisten tulisi olla vapaan kilpailun kannattajia.

Sikäli kun vapaan kilpailun periaatteeseen sitoudutaan, samalla hyväksytään ensinnäkin *institutionaalinen väkivalta*, ellei väkivalan merkitystä olennaisesti rajoiteta; yritykset voittavat, häviävät, menestyvät, kärsivät tappioita jne. Vapaan kilpailun oloissa yrityksille on *sallittua menestyä esimerkiksi kilpailijoiden konkurssien kustannuksella*. Yrityksille on *sallittua jopa kilpailijoiden ajaminen konkurssiin*, jos lakia ja ”hyviä liikemies tapoja” ei loukata.

Toiseksi, talous- ja liike-elämässä on *sallittuja toimenpiteitä, jotka aiheuttavat suoraan vahinkoa henkilöille*. Vahingot saattavat olla taloudellisia tai muunkaltaisia. Esimerkiksi kilpailijat saattavat ajaa *tietoisesti ja tarkoituksella* pienyrityksen konkurssiin ja tämän ennalta nähtynä seurauksena pienyritystä tekee itsemurhan. Tai ajatellaan suuren konsernin johtajaa, joka kiristyneessä kilpailutilanteessa huomaa konkurssin uhkaavan yritystään kilpailijoiden toimenpiteiden ja omien virhearviointiensä seurauksena. Hän menettää tästä syystä järkensä ja joutuu pitkäaikaiseen psykiatriseen hoitoon.

Kummassakin esimerkissä on kyse talous- ja liike-elämässä *sallituista* toimenpiteistä, jotka aiheuttavat suoraan tai välillisesti vahinkoa henkilöille. Ensimmäisessä esimerkissä vahingot ovat *pitkälle ennakoitavissa*. Tästä huolimatta talous- ja liike-elämä-instituutiota ei yleisesti pidetä väkivaltainstituutioon.

Edellinen tarkastelu ei tietenkään pakota vastaväitteen esittäjää luopumaan kannastaan, että nyrkkeily urheilulajina on väkivaltaa. Mutta ollakseen johdonmukainen vastaväitteen esittäjän on lähdeittävä siitä, että väkivalta ja urheilu ovat yhteensopivat. Toiseksi hänen on myönnettävä, että keskeinen urheilulajin ei-väkivaltaisuutta luonnehtiva normi tai sen asianmukainen muunnelma ei ole sovellettavissa käytännöllisesti katsoen mihinkään sosiaaliseen instituutioon urheilun ulkopuolella. Kolmanneksi, vastaväitteen esittäjän on myönnettävä, että sikäli kun normia sovelletaan kilpailuinstituutioihin, talous- ja liike-elämä on väkivaltainstituutio, ellei väkivallan käsitteen merkitysalaa olennaisesti muuteta tai rajoiteta.

Neljänneksi tarkastelu osoittaa, että urheilulajin ei-väkivaltaisuutta luonnehtiva normi muunneltuna soveltumaan talous- ja liike-elämään on täysin absurdi. Tämän sijasta, sikäli kun talous- ja liike-elämän *rationaalisena ytimenä* pidetään vapaan kilpailun periaatetta, päädytään normiin muotoa:

Vapaan kilpailun oloissa sekä *kilpailevia yrityksiä* että *ulkopuolisia* vahingoittavat toimenpiteet ovat sallittuja.



Veljekset,  
Susanna Gottberg,  
1991, öljyväri kankaalle

Talous- ja liike-elämässä on tilanteita, joissa on *rationaalista* hyötyä kolmannen osapuolen, “viattoman uhrin” kustannuksella. Vapaan kilpailun periaate tekee tällaisen toiminnan *täysin sallituksi*. Reilun pelin periaate *ei salli* tällaista toimintaa. Vapaan kilpailun periaate ja reilun kilpailun periaate ovat tästä syystä *yhteensopimattomat*.

Näin henkilö, joka hyväksyy reilun pelin periaatteen urheilun normatiiviseksi ytimeksi, ei voi hyväksyä vapaan kilpailun periaatetta urheilun normistoon, jos hän on johdonmukainen. Tämän vuoksi kyseisen urheilulajin ei-väkivaltaisuutta luonnehtivaa normia ei voida perustella vapaan kilpailun periaatteella, jos reilun pelin periaate hyväksytään urheilun normistoon.

Toisaalta kyseisen urheilulajin ei-väkivaltaisuutta luonnehtivaa normia ei voida perustella myöskään reilun pelin periaatteen nojalla, koska kyseinen normi on riippumaton reilun pelin periaatteesta ja kääntäen. Reilun pelin periaate (heikossa muodossa, ilman oletusta yhteensopimattomuudesta väkivallan kanssa) pätee *tyypillisesti* sekä shakissa että nyrkkeilyssä, mutta kyseinen normi ei päde nyrkkeilyssä, kun se pätee shakissa. Tämä osoittaa, että kyseinen normi on riippumaton reilun pelin periaatteesta.

Vastaavasti esimerkiksi doping yleisurheilussa ja ns. maksetut jänikset, jotka juoksevat auttaakseen tiettyä juoksijaa, osoittavat, että reilun pelin periaate on riippumaton kyseisestä normista.

Yllä oleva tarkastelu osoittaa, että kyseisen urheilulajin ei-väkivaltaisuutta luonnehtivan normin sovellusalue on äärimmäisen kapea. Se ei sovellu lainkaan kilpailuinstituutioihin urheilun ulkopuolella. Toiseksi, normin perusteleva on ongelmallista, koska normia ei voida riittävästi perustella *urheilun sisäisin* perustein. Näyttää lisäksi siltä, että normin perusteleva edellyttää väkivalta-sanan *kuvailevan* käytön, mikä sinänsä on heikko teoreettinen lähtökohta.

Muotoilen seuraavassa jaksossa perusteen, jonka nojalla voidaan ratkaista se, milloin nyrkkeilyottelu muuttuu urheilusta väkivallaksi. Peruste on yhteensopiva väkivalta-sanan *luokitteluvan* käytön kanssa ja se on teoreettisesti perusteltavissa *urheilun sisäisesti*. Yritän osoittaa, että peruste on “johdettavissa” reilun pelin periaatteen vahvasta muotoilusta (so. tulkinnasta, jonka mukaan reilun pelin periaate urheilussa on yhteensopimaton väkivallan kanssa). Tämän lisäksi peruste on asianmukaisesti muunneltuna sovellettavissa nyrkkeilyn ja muiden kaksinkamppailulajien ulkopuolella, esimerkiksi itsepuolustuksessa, väkivallan uhrin puolustamisessa, vahtimestari-instituutiossa, poliisitoimessa jne.

## Nyrkkeilyn väkivaltaisuus

Väite, jonka mukaan nyrkkeily ei ole väkivaltaa, ei sulje pois sitä, että nyrkkeilijä saattaa olla väkivaltainen ottelussa tai että itse ottelu saattaa sisältää enemmän tai vähemmän väkivaltaa.

Nyrkkeilyn väkivaltaisuudesta puhuttaessa ongelma on siinä, että *emme voi tietää, emmekä suoraan kontrolloida* sitä, missä määrin nyrkkeilijä on väkivaltainen eli missä määrin nyrkkeilijän tarkoituksena on vastustajan vahingoittaminen.

Nyrkkeilyn säännöt muodostavat ne normit, joiden mukaisesti nyrkkeilijöiden tulisi toimia. Kehätuomarin yhtenä tehtävänä on huolehtia siitä, että nyrkkeilijät noudattavat sääntöjä.

Amatöörinyrkkeilyssä, sekä väljemmin ehdoin myös ammattinyrkkeilyssä sekä kehätuomarilla että lääkäriellä on *oikeus ja velvollisuus* keskeyttää ottelu. Näin on silloin kun tuomari tai lääkäri arvioi ottelijan vammautuneeksi tai vammautumisen riskin arvioidaan kasvaneen. Tämä tarkoittaa yleensä sitä, että ottelija arvioidaan puolustuskyvyttömäksi, hänellä on havaittava vamma tai vamma on odotettavissa.

Sikäli kun ottelussa ei tapahdu törkeitä sääntörikkomuksia, joiden perusteella kehätuomari voi diskvalifioida ottelijan, ei ole oikeastaan muita keinoja kontrolloida nyrkkeilijän väkivaltaisuutta. Nyrkkeilijän väkivaltaisuutta ei siis voida “nähdä” eikä kontrol-

loida suoraan. Viime kädessä vain nyrkkeilijä itse, hänen valmentajansa ja lähimmät avustajansa *tietävät*, miten väkivaltainen nyrkkeilijä on, so. missä määrin nyrkkeilijän tarkoituksena on vahingoittaa vastustajaa.

Itse nyrkkeilyottelun väkivaltaisuuden arvioiminen on vähintään yhtä vaikeaa kuin yksittäisen nyrkkeilijän väkivaltaisuuden arvioiminen. Nyrkkeilyn *ulkopuolelta* ei löydy sellaisia perusteita, joiden nojalla ottelun väkivaltaisuus voitaisiin kiistatta arvioida.

Ensinnäkään katuväkivalta, katutappelut, tv- ja elokuvaväkivalta ei sovellu nyrkkeilyottelun väkivaltaisuuden arvioinnin perustaksi siitä yksinkertaisesta syystä, että näillä ei oikeastaan ole mitään yhteistä nyrkkeilyn kanssa. Valtaosa katuväkivaltaan jne. kuuluvista toimista ja tempuista on kielletty nyrkkeilyssä. Vaikka katuväkivalta jne. sekä nyrkkeily sisältävätkin lyömistä ja iskujen vaihtoa, näillä ei teknisinä suorituksina ole yleensä mitään tekemistä toistensa kanssa. Nyrkkeilyottelu muistuttaa hyvin harvoin katuväkivaltaa, tappelua, tv- tai elokuvaväkivaltaa jpv.

Vammautuminen toimisi nyrkkeilyottelun väkivaltaisuuden arvioimisperusteena, jos vastustajan vahingoittaminen olisi nyrkkeilyn tarkoitus. Mutta koska vammautuminen tai vahingoittuminen on nyrkkeilyssä vain yksi, suhteellisen harvinainen mahdollinen seuraus, vammautuminen ja vahingoittuminen nyrkkeilyotteluissa kertoo pikemmin lajiin sisältyvistä riskeistä kuin suoranaisesti väkivaltaisuudesta.

Näin nyrkkeilyottelun väkivaltaisuuden arvioinnin perusteeksi näyttää jäävän se, *missä määrin ottelu sisältää lopputulokseen nähden tarpeetonta kärsimystä ja riskinottoa*.

Yllä muotoiltu peruste on reilun pelin periaatteen vahvan muotoilun erikoistapaus seuraavassa mielessä: sikäli kun lähdeään siitä, että nyrkkeillään voitosta tai paremmuudesta, ottelua on tarpeetonta jatkaa, jos ottelun voittaja on selvästi nähtävissä. Jos ottelua tällaisessa tilanteessa kuitenkin jatketaan, ottelua ei enää käydä sen selvittämiseksi, kumpi on parempi, vaan muista syistä. Tällöin liu’utaan urheilun ulkopuolelle ja nyrkkeily muuttuu väkivallaksi.

Peruste on suhteellinen ja tämä saattaa tuottaa intuition kannalta omituisen tuntuista tuloksia. Ensinnäkin pistevoittoon päättävä ottelu saattaa olla “väkivaltaisempi” kuin tyrmäykseen päättävä ottelu. Toiseksi, sekä pistevoittoon että tyrmäykseen päättävät ottelut saattavat olla väkivaltaisia. Kolmanneksi, erittäin tasainen ottelu saattaa olla väkivaltainen *kuvailevassa mielessä, muttei luokittelevassa mielessä*.

Peruste joka tapauksessa toimii nyrkkeilyottelussa. Vaikka nyrkkeily-yleisö on useinkin erimielinen ottelun lopputuloksesta, se on suhteellisen yksimielinen sen suhteen, milloin ottelu on keskeytettävä. Ammattitaitoiset tuomarit, nyrkkeilylääkärit ja asiantunteva yleisö näkevät *tyypillisesti*, milloin ottelua ei ole järkeä jatkaa.

Muotoiltu peruste toimii tyydyttävästi myös silloin, kun verrataan ammatti- ja amatöörinyrkkeilyä. Ammatillisottelut ja amatööriottelut poikkeavat selvästi toisistaan. Amatööriottelut keskeytetään monin verroin herkemmin kuin ammatillisottelut.

Koska suhteellisen tasavertaisten nyrkkeilijöiden ottelun lopputulos on hyvin pitkälle ennakoimaton ja otteluun sisältyy jatkuvasti yllätyksen mahdollisuus, kehätuomarin (tai lääkärin) keskeytys jättää aina jonkin verran spekuloimisen varaa lopputuloksen suhteen. Toisaalta, mitä suuremmista panoksista nyrkkeilyottelussa on kyse, sitä vähemmän halutaan jättää spekuloimisen varaa. Tästä seuraa, että ammatillisotteluissa nyrkkeilijät, valmentajat, lääkärit ja tuomarit ovat valmiit suurempaan tarpeettoman kärsimyksen sietämiseen ja suurempaan riskinottoon kuin amatööriotteluissa.

Valmius suurempaan tarpeettoman kärsimyksen sietämiseen ja valmius suurempaan riskinottoon sekä lopputuloksen spekuloinnin minimoimisen tarve selittävät myös sen, miksi ammatтинyrkkeilyssä tyrmäysvoittoa arvostetaan enemmän kuin amatöörinyrkkeilyssä ja miksi ammatтинyrkkeilyssä tyrmäysvoitot ovat tavallisia, kun ne amatöörinyrkkeilyssä ovat suhteellisen

harvinaisia.

Edellä muotoiltu peruste soveltuu väkivaltaisuuden arvioimisperusteeksi myös nyrkkeilyn ja vastaavien kaksinkamppailulajien ulkopuolella asianmukaisesti muunneltuna. Itsensä puolustaminen ja väkivallan uhrin puolustaminen muuttuvat hätävarjelun liioitteluksi, so. väkivallaksi, jos tarkoitukseen käytetään ylimitoitettuja keinoja. Ravintolavahtimestari syyllistyy väkivaltaan, jos hän käyttää tarpeettoman voimakkaita keinoja häiriköivän asiakkaan rauhoittamiseksi. Vastaavasti poliisi saattaa olla väkivaltainen esimerkiksi hajottaessaan mielenosoitusta jne.

## Viite

1. Useat henkilöt ovat kommentoineet käsikirjotusta ja tehneet rakentavia korjausehdotuksia. Haluan kiittää Heta ja Matti Häyryä, Heikki Kannistoa, Kaarlo Milleriä, Gabriel Sandua, Tuija Takalaa ja Risto Vilkkoa Helsingin yliopiston filosofian laitoksilta sekä Leila Haaparantaa ja Timo Klemolaa Tampereen yliopiston filosofian ainelaitokselta.

Erityisesti haluan kiittää Ilmo Lindqvistiä, Erkki Lujaa, Kimmo Lujaa, Jaakko Lundénia, Tuija Niirosta, Turo Saarista ja Juha Turkkaa yksityiskohtaisista kommentteista ja avartavista keskusteluista *Helsingin Tarmon* salilla.

2. Yksityiskohtaisemmin, katso Häyry 1994.
3. Takala 1995.

## Kirjallisuus

*Hyve-etiikkaa käsittelevää kirjallisuutta:*

- Timo Airaksinen, *Moraalifilosofia*, Luku VII: Ihmiselämän loisto: Hyveet, s. 228-252. WSOY, Porvoo-Helsinki-Juva 1987.
- Timo Airaksinen, *Ammattien etiikan filosofiset perusteet*. Teoksessa Timo Airaksinen toim., *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka. Näkemyksiä ammattien, johtamisen ja liike-elämän arvoista*. Yliopistopaino, Helsinki 1991, s. 19-60.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. ja johdanto Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki ja Juva 1981.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. ja selitykset Simo Knuuttila, Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Kalevi Heinilä, *Ethics of Sport. Junior Football Players as Gross-National Interpreters of the Moral Concepts of Sport*. *University of Jyväskylä, Department of Sociology and Planning for Physical Culture, Research Reports* no 30/1984.
- Matti Häyry, *Nuorukaiselle kuolla kuuluu, vai kuuluuko? Sotilasammattien etiikan ulkoisia ja sisäisiä rajanvetoja*. Teoksessa Timo Airaksinen (toim.), *Ammattien ja ansaitsemisen etiikka. Näkemyksiä ammattien, johtamisen ja liike-elämän arvoista*. Yliopistopaino, Helsinki 1991, s. 76-102.

Heikki Kannisto, *Hyveetkö jälleen*. *Ajatus* 48 (1991), s. 19-43.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Second Edition. Duckworth, London 1985.

Maija-Riitta Ollila, *Eettisistä näkökulmista*. *Ajatus* 47 (1990), s. 64-76.

Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness*, Luku VII: Virtue, s. 136-154. Routledge & Kegan Paul, London 1963.

*Muuta aiheeseen liittyvää kirjallisuutta:*

Tommy Burns, *Scientific Boxing and Self Defence*. Teoksessa *Health & Strength*. London, W.C., ei painovuotta.

Georges Carpentier, *My Methods or Boxing as a Fine Art*. Ewart, Seymour & Co. Ltd, London, W.C., ei painovuotta.

John Cerrone, *Boxing: The Art of Self-Defense Step by Step*. G. Pacillo Co. Inc., Buffalo, N.Y. 1980.

Viking Cranholm, *Nyrkkeily: Englantilais-amerikkalainen itsepuolustusjärjestelmä, joka erinomaisesti vahvistaa ihmisen henkisiä ja ruumiillisia voimia*. Helsingin Kustannusosakeyhtiö, Helsinki 1910.

John Harris, *Violence and Responsibility*. Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henly 1980.

Roland Hentzel ja Viktor Smeds, *Nyrkkeilykirja*. Otava, Helsinki 1936.

Heta Häyry, *Yksilön vapaus ja sen rajat*, *Ajatus* 50 (1994), s. 7-20.

Frank Klaus, *The Art of In-Fighting. A Treatise on a Too Neglected Science*. Athletic Publications Ltd, London, ei painovuotta.

Arthur Koch, *Nyrkkeilyn alkeet*. Työväen Urheilulehti Osakeyhtiö, Helsinki 1924.

Dudley S. Lister, *How to Box*. Eyre & Spottiswoode, London 1952.

Ilmo Lounasheimo, *Kehän sankarit*. WSOY, Porvoo-Helsinki-Juva 1987.

Ilmo Lounasheimo ja Atle Salokangas, *Kehän äärellä. 70 v. suomalaista nyrkkeilyä*. Suomen Nyrkkeilyliitto ja Ringside Club, Helsinki 1993.

*Nyrkkeilyn aakkosia* (kirjoittajaa ei mainita). Ringside Club ja Suomen Nyrkkeilyseura. Helsinki 1990.

*Nyrkkeilyn säännöt*. Suomen Nyrkkeilyliitto, ei painovuotta.

Joyce Carol Oates, *On Boxing*. Pan Books Ltd, London 1988.

Joyce Carol Oates ja Daniel Helpert (eds.), *Reading the Fights. The Best Writing about the Most Controversial of Sports*. Prentice Hall Press, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore 1990.

Niilo Somerkoski, *Nyrkkeilyn valmennus*. Kirjapaino Oy. Surdus, Helsinki 1946.

*Spalding's Boxing Guide* (kirjoittajaa ei mainita). American Sports Publishing Company, New York 1917.

Edith Summerskill, *The Ignoble Art*. William Heinemann Ltd, Melbourne-London-Toronto 1956.

Gerald Suster, *Champions of the Ring. The Lives and Times of Boxing's Heavyweight Heroes*. Robson Books, London 1992.

Tuija Takala, *Nyrkkeilystä ja väkivallasta*. Julkaisematon seminaariesitelmä, 1995.

Gene Tunney, *A Man Must Fight*. Houghton Mifflin Company, Boston and New York 1932.



*Kasvotusten*, Susanna Gottberg, 1994, öljyväri kankaalle



## Eletty, koettu keho

Maurice Merleau-Pontyn monistinen ihmiskäsitys, jossa keskeistä on aistisen kehon ja maailman suhde, osoittautuu varsin hedelmälliseksi tarkasteltaessa tanssijan kehosta syntyvää taiteesta. Merleau-Pontyn mielenkiinnon kohteena oli havaitseminen, jolla hän tarkoitti koko aistivaa kehoa havaintojen tekijänä. Myöhäistuotannossaan Merleau-Ponty kuvasi maailman ja kehollisen ihmisen yhteenlivoutumista lihan (*chair*) käsitteellä. Aistien kautta olen yhteydessä maailman kanssa ja aistisuuden kautta minulla on kosketus maailmaan, mikä tuo elämään pitkälti elämisen sisällön ja elämän mielekkyyden. Aistiva minuus on eräässä mielessä ”välillä olevaa”; lihana se punoutuu yhteen maailman lihan kanssa. Suurin osa aisteista on pään seudulla, kuten näkö, kuulo, maku ja haju, mutta ”suurin” aisti, kosketus- ja tuntoaistimme, iho, koskee koko kehoa. Täten voidaan puhua kehon kokonaisuudesta havaintojen tekijänä, vaikkakin länsimaisessa kulttuurissa näköaisti ja silmät ovat saaneet keskeisen aseman. Erilaiset tunteet, kuten tilan kokemukset (lähelle, kauas) sekä lämmön, kylmyyden ja kosteuden vaihtelun kokeminen kehossa tekevät elämästä alati monivivahteisen jatkuvan tulemisen virran. Aistisuuden vuoksi havaitsen eroja eri asioiden välillä, niiden erilaisten laatujen suhteen. Keskeinen tekijä ihmisen aistisuudessa on synergeettisyys, voin kuulla värejä, haistaa makuja tai liikkuu ääntä. Täten aistinen keho näyttäytyy monimutkaisena, loputtomien mahdollisuuksien kenttänä.

Merleau-Ponty korostaa ihmisen kehona olemisen ensisijaisuutta. Ennen kuin opimme ajattelemaan käsitteellisesti, olemme jo olleet kehoina maailmassa. Itse asiassa jokainen muodollisesta koulutuksesta riippumatta kantaa kehossaan suurta kehollisen taidon ja tiedon kapasiteettia, vaikka tätä kehollisten kokemusten ja tiedon varastoa harvoin käsitteellistetään. *Kehollinen tieto* eli ”tietoa-kehossa-ennen-mielen-reflektiota” on välttämätön edellytys monissa arkipäiväisen elämän toiminnoissa. Tarkemmin sanoen arkipäiväinen elämämme on rakentunut kehollisen tietämisen varaan. Kehollisuuden kautta oivallettu luo perimmältään taustan sille, että voimme ymmärtää erilaisten abstraktien käsitteiden merkitykset.

Keho ei ole vain monenlaisen tietämisen ja taitamisen varasto vaan yksilön menneisyyden horisontti kaikkine kokemuksineen ja elettyinä elämänä. Merleau-Ponty kutsuu kehoa *historiaksi*.<sup>1</sup> Kehosta paljastuu ihmisen eletyn elämän jättämät jäljet

eleinä, asenteina ja asentoina. Monet traumaattiset kokemukset jättävät jälkensä yksilön koettuun kehoon, siihen millaisena hän on kehossaan ja millaisena kehonsa kokee. Toisin sanoen ”olen sitä miten olen elämäni elänyt”. Keho on yksilön menneisyys, aika, jonka hän ollut olemassa ja keho myös määrää yksilön tulevan ajan.

Samalla kun keho on yksilön historiaa, se on välttämättä osallinen kulttuurin ja yhteisön historiassa. Yhteisölliset tavat ja tottumukset ovat osa kehoamme. Yhteisöllinen moraaliksi ja monet seksuaalisuuteen liittyvät säännöt opitaan eleiden ja ilmeiden kautta sukupolvelta toiselle. Itse asiassa juuri kehollisuuden kautta omaksutut asenteet ja arvostukset näyttävät olevan vaikeimmin ymmärrettävissä ja muutettavissa. Voimme näennäisen helposti omaksua uusia ajatuksia ja ”mielipiteitä”, mutta valitettavasti kehollisuus paljastaa meistä sen, millaisia meidän todelliset asenteemme ovat, ne jotka ovat luutuneet liikkeisiimme ja eleisiimme. Näin on vaikea osoittaa rajaa, missä minuuden keho päättyy ja missä alkaa toiseus. Samalla kun keho on minuutta, se on aina myös välttämättä jaettava. Saksalaisen koreografin ja tanssijan Pina Bausch on kiteyttänyt asian sanomalla: ”Askeleet ovat aina tulleet jostain muualta — eivät koskaan jaloista.”<sup>2</sup>

Eletty keho historiana ja jatkuvasti ajassa eteenpäin suuntautuvana sisältää ajatuksen kehosta muuttavana prosessina. Keho on jatkuvassa muutosprosessissa. Kehollinen muutos on silmin nähtävissä eli huomaamme ihmisten muuttuvan, vaikka harvoin huomaamme, miten itse muutomme. Tämä kehollinen muutos on joskus jopa tyrmistyttävää. Vuosien takainen tuttava on yhtäkkiä, lyhyessä ajassa vanhentunut ja muuttunut melkein kuin toiseksi ihmiseksi. Tämä muutos on silmin havaittavissa ennen kuin ensimmäistäkään sanaa on vaihdettu. Tämä tarkoittaa, että muutoksella ei ymmärretä lihomista tai laihtumista, uutta ”habitusta”, vaatetusta, kampausta, ehostusta, vaan ilmeisen vavisuttavaa kokemusta kuten pettymistä, tuskaa tai menetystä, joka on ravistellut tämän ihmisen elämää perusteellisesti. Tämä läpikäyty kokemus on nähtävillä koko kehon olemuksen muutoksena, niin että hän ei ole enää sama ihminen, jonka joskus tunsin. Muutokset eivät tapahdu mielessä tai ihmisen sisällä, vaan ovat näkyviä muutoksia, muiden ihmisten havaittavia. Paljon puhuttu sisäinen itse, sisäinen ihminen, on näkyvillä pinnassa, vaikka emme sitä aina haluaisi tunnustaa.

Ihmisen elämä on prosessi, jonka kulkuun vaikuttavat monet

# TAIDETEOKSEN KEHOLLISUUS

## Kehollisuuden ja tanssiteoksen olemuksesta

Jaana Parviainen



seikat, eivät vähiten omat valintamme. Minuus ei ole kohtalon ihmiselle antamaa tai valmista, vaan alati muuttuva prosessi, joka projektoituu kohti tulevaa. Tämä tarkoittaa, että en vain tahtomattani tule siksi mitä olen, vaan voin aina joiltakin osin vaikuttaa siihen mitä olen. Omien valintojeni kautta kehollinen minuuteni muuttuu. Ihminen on jatkuva prosessi elävänä ja ajattelevana kehona ja tämä ihmisenä olemisen prosessi päättyy vasta kuolemassa.

Voimme itse vaikuttaa ja muuttaa omaa kehollista olemistamme. Perimmältään erilaiset liikunnalliset harjoitteet perustuvat kehon muokattavissa olevuuteen. Koska keho on jatkuvassa muutosprosessissa, erilaisten tekniikoiden kautta tuon prosessin suuntaan voidaan vaikuttaa. Tosin monissa liikunnan ja urheilun tekniikoissa tarkoituksena on vain manipuloida objekti kehoa, siis lähinnä lihaksistoa ja kehon suorituskykyä. Kuitenkin kehon tekniikat, kehon manipulointi, koskee aina tavalla tai toisella koko ihmistä, halusimme sitä tai emme.

Tanssin harjoittelu ja tanssin tekniikat muokkaavat kehoa ja samalla koko yksilöä, toisinaan hyvin syvällisesti. Muutos vaatii aina aikaa, koska keholliset muutokset eivät ole heti läsnä kehossa. Kehollinen muutos on silminhavaittavissa samalla kun se välttämättä on myös kokemuksellinen muutos. Kehollinen harjoittelu ja tekeminen tuo esiin kehollisuudessa olevat mahdollisuudet, jotka eivät koskaan voi paljastua käsitteellisen tai kuvitteellisen kautta. Tanssin harjoittelu muotoutuu tieksi, jonka määränpää ei ole ennustettavissa. Yksilöllisistä eroista johtuen nämä tiet ovat erilaisia, tanssijat aloittavat harjoittelun eri lähtökohdista ja löytävät tanssista eri asioita. Tanssin harjoitteluprosessi muuttaa tekijää, hänen olemisensa kokonaisuutta ja tämä muutos on silminnähettävissä sekä kehollisena muutoksena että kokemuksellisena muutoksena.

Modernin nykytanssin harjoittelutekniikat ovat moninaiset. Tekniikoihin sisältyy perehtymistä kehon liikkeisiin ja liikkumisen mahdollisuuksiin, eri tanssitraditioiden tanssin liikeistöihin ja konventioihin, yhteisölliseen kommunikointiin, arkipäivän eleisiin, kehon moniaistisuuteen ja aina kehollisen itsen kokonaisuuden löytämiseen. Parhaimmillaan tanssimisessa ja tanssin harjoittelussa tekijä löytää kehonsa yhtä aikaa tuntevana, älyllisenä ja ajattelevana kokonaisuutena. Tähän ei tietenkään mikään metodi tai ”tekniikka” itsessään voi johtaa ilman yksilön omia ponnisteluja ja oivalluksia.

Tanssijan harjoittelussa oivaltamaa voi kutsua ”keholliseksi tiedoksi”, johon kuuluu myös harjoittelun kautta saavutettu taito. Tanssijan kehollinen tieto syntyy kehollisen *herkistymisen* kautta. Samoin kuin viininmaistajan makuaisti vähitellen herkistyy erottamaan suuren joukon eri vivahteita, samoin tanssija liikkumisen kautta herkistyy liikkumisen moninaisuudelle. Kehollinen herkistyminen voi syntyä vain tekemisen, liikkumisen kautta. Tanssijaksi kasvava eräässä mielessä herättää kehollisuutensa kuolleista, johon välttämättä jähmetymme arkipäivän rutiineissa ellemme etsi liikkumisen kautta kehon mahdollisuuksia, ”kehon omaa ymmärrystä”. Tämä ruumiin henkiinherättäminen ei ole omaan sisäisyyteen tuijottamista, vaan itsen löytämistä, kehollisen tason yhteyden löytämistä ympäröivään maailmaan ja ihmisiin. Kehollisen uudeelleenlöytämisen kautta tanssija avaa samalla kanavan ympäröivään maailmaan, kehollisuuden kommunikoivan yhteyden lihalliseen aistiseen maailmaan. Tanssija löytää lihallisen kehollisen itsen rajallisuksineen ja mahdollisuuksineen, sen mitä olemme paossa suureellisissa kuvitelmissamme ja haaveissamme oman itsen henkisistä kyvyistä.

## Taidetanssin kenttä

Taidetanssin perinteen kannalta kehollisuus ei kuitenkaan aina

näyttäyty tanssijalle edellä kuvatun kaltaisena. Vallitseva dualistinen perinne, jossa ruumis ja mieli alati irrotetaan toisistaan, koskee myös tanssijoita ja tanssijoiden suhdetta kehoon. Dualismi ohjaa tanssijoita asennoitumaan kehoon välineellisesti. Ohjo on tanssijan instrumentti niin hänelle itselleen kuin koreografeille ja katsojillekin. Tanssija esineellistää kehon tanssin välineeksi, samoin kuin yleisö objektivoi tanssijan kehon esineeksi, jonka suorituksia ihailaan ja arvioidaan. Monien tanssijoiden ensimmäinen, joskaan ei välttämättä viimeinen viehtymys tanssimiseen, on narsistinen suhde omaan kehoon, oman kehon ihailu ja palvonta, jonka kääntöpuolena on jatkuva tyytymättömyys omaan kehoon ja tätä seuraava kehon maskistinen kurittaminen.<sup>3</sup>

Harvat tanssijat pääsevät esineellistämisen kynnyksen ylitse ja löytävät kysymyksiä, jotka vastaavat muuhunkin kuin narsismin huutoon. Tanssiminen osoittautuu monille sudenkuopaksi, koska paineet ulkonäöllisiin tekijöihin ovat valtavat. Tanssiminen ei ole vain ihailun kohteena olemista, vaikka se on ensimmäinen pinta, jota tanssin stereotyyppiä välittävät tanssijoille ja yleisölle. Tanssijan tie, silloin kun hän uskaltaa luopua narsismista, kulkee myös kohti tanssin muita merkityksiä ja ulottuvuuksia.

Monista yrityksistä huolimatta tanssija ei voi koskaan täysin esineellistää kehoaan välineeksi, koska keho perimmältään on yksilö itse. Koska kehollisuus on jatkuvasti muuttuva ja elävä substanssi yksilönä itsenään, välineellisessä suhteessa kehoon tanssija joutuu kaiken aikaan kamppailemaan pitääkseen kehonsa samanlaisena, niin taidollisesti kuin painon ja muiden ulkoisten ominaisuuksien suhteen. Tanssi verrattuna muihin taiteisiin on välttämättömmin sitoutunut yksilön koko kehoon, hänen keholliseen olemassaoloonsa. Tanssija välttämättä elää taide-teokset lihassaan. Tämä tarkoittaa, että tanssiminen on osa kehoa ja elämisen kokonaisuutta. Tanssi on ikään kuin latentti osa kehoa, samoin kuin tanssi välttämättä pyrkii jatkuvasti esille. Tanssiminen edellyttää reflektointia koko elämiseen ja keholliseen olemiseen nähden. Täten tanssijan taide on aina myös elämän projekti.

Taiteen kentälle heitettyä aloitteleva tanssija välttämättä kohtaa tanssin menneisyyden ja perinteen paineet monine suurine saavutuksineen, ainakin siten kuin taidehistorian tarina ne välittää. Tanssin harjoittaminen vie välttämättä paljon aikaa yksilön elämästä, jolloin tanssista usein sukeutuu koko yksilön elämä sosiaalisine suhteineen. ”Kun taiteilija asuu vain taide-maailmassa”, tanssin tematiikka ja kysymyksenasettelu tapahtuu suhteessa aikaisemmin tehtyyn tanssiin ja tanssin perinteseen. Tanssija keskustelelee tanssin perinteen ja ”taidemaailman” kanssa. Tämä tukahduttaa sellaiset kysymyksenasettelut, jotka syntyisivät tanssijan kokonaisesta maailmasuhteesta ja elämänpääpiiristä. Usein toistettu fraasi ”taidetta taiteen vuoksi” viittaa taiteen itsensä kanssa keskusteluun, jossa on unohdettu, kenelle taidetta tehdään, miksi ja mistä tekemisen tulisi syntyä.

On turvallista ja uran kannalta suotuisaa tarttua vallitseviin tanssin muotitrendeihin, jotka kulkeutuvat ja muuttuvat tanssin perinteen projektion sisällä. Kriitikot ja tutkijat arvioivat usein tanssia ”vanhanaikaisena” tai ”uutena liikekielenä” suhteessa perinteen projektion sisäiseen kehitykseen. Tämä sisäinen kehitys puolestaan kantaa usein mukanaan erilaisia ideologisia vaatimuksia kuten tanssin ”kansallisen” ja ”kansainvälisyyden” vaatimuksia. Tanssia ja tanssijoita vertaillaan keskenään, ja kriitikoilla ja tutkijoilla on tapana hakea eri tekijöiltä yhteisiä ”virtauksia ja trendejä” ja ihmetellä, jos trendejä ei yrityksistä huolimatta löydy. Tanssin tulkitseminen suhteessa tanssin omaan projektiioon luo sisäsiittoisen ”tanssi-keskustelun”, johon osallistumisen ja jonka ymmärtämisen edellytys on tuntea sisäpiiri ja aikaisemmat teokset ja tekijät historiana ja tanssin nykytilana.<sup>4</sup>

Taiteen sisäisessä projektiossa taiteen ymmärretään syntyvän

taiteilijan tai tanssijan oman luovuuden tuloksena — mielikuvituksesta. Kun haluamme vierailta koreografin ja tanssijan taidemaailmassa, meidän on löydettävä oikeat välineet, jotta voisimme tulkita taiteilijan kieltä ja sanomaa oikein. Taidetta, ja tanssia on ollut tapana kutsua kieleksi. Kutsumme ympärillämme olevia merkitysytteiksi 'kieliksi' ja mielenkiinto kohdistuu näiden kielten tulkitsemiseen. Epäilemättä on perusteltua pitää taidetta eräänlaisena kielenä, jos taide ymmärretään kommunikoinniksi, mutta taiteen kielellistäminen johtaa itse ilmiön ulkopuolelle. Ulkopuolisena tarkkailijana voin istua paikallani ja lukea niin kirjoja, maalauksia kuin tanssejakin. Taiteen ja tanssin tutkimuksen kielellistämiprojektissa taide-esineitä lähestytään samalla tavalla, riippumatta niiden olemassaolon erityislaadusta.<sup>5</sup> Ilmeisesti kulttuurimme on luonteeltaan niin suuresti kirjoitettua ja puhuttua kieltä korostava, että tanssia ja kehollisuutta voidaan käsitteellistää vain suhteessa kieleen. Onhan varsin tavallista puhua "ei-verbaalista kielestä", jolla tarkoitetaan kaikkea sitä hämää aluetta, mikä viittaa kehollisuuteen. Kun tanssi ymmärretään kielenä, se asettuu lukijan eteen valmiina. Lukija on ulkopuolinen tarkkailija, ja tällöin tekijästä ja teoksesta tulee analysoinnin kohde. Katselija luo turvallisen arvostelijan tai ihailijan välimatkan teokseen ja tekijään.

Jotta tanssi ja taide tulisi ymmärretyksi ja löytyisi kokemuksellista pohjaa, yhteyden minuuden ja toiseuden välillä myös muissa kuin taiteilijoissa ja asiantuntijoissa itsessään, on taiteen pohjauttava yhteiseen elämistodellisuuteen, elämismaailmaan. Elämismaailma on viime kädessä ainut tausta, josta elämisen ja myös taiteen ja tanssin merkitykset voivat syntyä.

## Kehollinen maailmasuhde ja tanssiteoksen synty

Vain harvat tanssijat ja koreografit palauttavat teosten kysymystenasettelun elämästä ja maailmasuhteesta syntyviin kysymyksiin. Useimmille riittää kauniiden liikekompositioiden tuottaminen ja esittäminen. Silloin kun narsisimi ei enää tuo sisältöä tanssimiseen, harjoittelun ja eletyn elämän myötä tanssijan maailmasuhteesta syntyy tarve — jota voisi ehkä Martin Heideggeria lainaten kutsua *huoleksi* (*Sorge*) — joka johtaa tanssijan pohtimaan maailmasuhteessaan syntyneitä ongelmia tai teemoja.

Pina Bausch on osuvasti sanonut, että hän ei ole kiinnostunut siitä miten tanssijat liikkuvat, vaan mikä heitä liikuttaa.<sup>6</sup> Bauschin ajatusta jatkaen voisi sanoa, että tanssi syntyy täten maailmasuhteesta, joka liikuttaa meitä, työntää meidät liikkeelle. Teosten teemoja ei tarvitse keksiä ja kuvitella. Maailmasuhteesta syntyvät kysymykset pakottavat meitä pohtimaan näitä kysymyksiä ja etsimään niihin vastauksia. Tanssissa liikkuminen, kehollisuus, on tapa "pohtia" näitä kysymyksiä. Pohdintaa tanssissa voisi kutsua kehollisuuden dialogisuudeksi, koska kommunikointi maailman kanssa on luonteeltaan kaksipuolista. Kommunikaatio on välttämättä läsnä sekä tanssijan maailma-

suhteessa että tanssiteoksissa.

Kun tanssijan ja koreografin maailmasuhteesta syntyvät kysymykset pakottavat tanssijan ottamaan tiettyjä teemoja pohdittavaksi ja tanssitaviksi, niin näistä teemoista syntyvät tanssiteokset. Teokset, joilla on tietty paikka ja kesto, ovat tilaisuus käsitellä tätä tanssijan maailmasuhteesta syntyneitä ongelmia, saattaa se liikkumisella näkyväksi. Teokset voivat tietysti olla sooloja, mutta usein ne ovat koreografin ja tanssijoiden yhteistyötä. Tanssijoiden keskinäinen kommunikaatio samoin kuin koreografin ja tanssijan kommunikaatio on välttämätön tie teoksen ymmärrettävään syntyyn. Jos tanssija on vain koreografin väline, niin pahimmillaan hän ei ole koko tekoprosessin aikana jyvällä siitä, mitä hän oikeastaan on tekemässä. Tällöin koreografi itse asiassa liikuttelee tanssijoita näyttämöllä erilaisista liikekompositioista toiseen. Vaikka tanssiteosten tekijää kutsutaan yleensä koreografiksi ja tanssiteosten suunnittelua koreografian tekemiseksi, on tanssijan löydettävä tanssiteoksen merkitys ja tarve sen tekemiseen kokemuksellisesta maailmasuhteestaan riippumatta siitä, kenen idea teos on tai kuka johtaa työskentelyä. Useimmat, lähes kaikki koreografit, ovat tai ainakin ovat olleet tanssijoita. Täten useilla koreografeilla on oman liikkumisen kautta kokemuksellinen tuntuma tanssimiseen.<sup>7</sup>

Ennen kuin teos on olemassa, sitä edeltää tekoprosessi, jossa tekijät käsittelevät teemaa ja tuovat sen liikkeen kautta näkyville. Tanssin tekoprosessissa tanssijan kokemuksellisuus — siis maailmasuhteesta syntyneet ongelmat — tulee näkyväksi, tosin vasta monien kokeilujen ja ponnistelujen kautta. Tekijälle itselleen tekoprosessi on tämän kokemuksellisen ongelman käsittelyä, näkymättömän ja näkyvän ykseyden löytämistä. Teeman käsittely on luonteeltaan kehollista, mikä ei tietenkään tarkoita, etteikö tanssia ja tanssin tekoprosessia voi yrittää käsitteellistää eli etteikö siitä voi puhua, vaikkakin teemat ovat perimmältään kehollisissa maailmasuhteissa, kokemuksellisesti löydettyjä. Tällöin ongelmalle on etsittävä myös ratkaisua kehollisella tasolla. Koska maailmasuhteesta syntyneet ongelmat eivät ole koskaan vain yksin minun ongelmiani, vaan minuuden ja toiseuden suhteessa ilmenneitä ongelmia, niin tanssiesitys teoksena palauttaa tämän minuuden ja toiseuden, tekijöiden ja yleisön suhteen.

Esitystilanteessa teoksen tekijät jakavat teoksen yleisön kanssa. Teokset keskittävät kommunikaation tanssijan ja yleisön välille. Tällöin tanssija ei vain heijasta tai toista ympäröivää maailmaa tai ilmaise itseään, vaan hän tanssissaan välittää maailmasuhteesta syntyneitä teemoja etsien ratkaisua tähän yhteen tiettyyn ongelmaan. Työ on valmis vasta kun se on vastaanotettu siis jaettu ja samalla täydennetty yleisön kautta. Viimekädessä yleisö täydentää teoksen, koska teos on avoin; se on kaksipuolinen. Tanssija palauttaa tämän omassa tekoprosessissa käsittelemänsä kysymyksen takaisin elämismaailmaan.

Tanssijan kehollisessa maailmasuhteesta kokemuksellisesti kohdattu ongelma ja sen käsittely teoksessa on syntynyt tarpeesta etsiä ratkai-



suja näihin kysymyksiin. Ihmisen kehollisuudesta syntyvät ongelmat ovat tanssin kohdalla luonteeltaan kehollisia, niitä käsitellään kehollisina ja ne välitetään kehollisina. Tämä tarkoittaa, että tanssia ei voi “kääntää” puhutulle kielelle, on löydettävä kehon poeettinen ajattelu ja kommunikaatio. Koska yksilön koettu keho on osa yhteisön ja kulttuurin kehollista kommunikaatiota, merkitysyhteyksiä ja normistoa, tanssin kehollinen ajattelu on välttämättä sitoutunut aikaan ja paikkaan. Täten tanssi ei voi olla universaalista, vaan se on elämismaailmassa paikkaan ja aikaa sitoutunutta.

Jos ilmaisu on maailmasuhteesta syntyvänä tarve, niin se ei ole itseilmaisua, itsestä syntyvää, vaan maailmasuhteen ongelmasta syntyvä pakko käsitellä elämistodellisuudessa syntyviä ongelmia ja etsiä niihin ratkaisuja. Ilmaisun edellytyksenä olisi dialoginen suhde maailman kanssa, joten ilmaisu olisi luonteeltaan kaksipuolista. Esimerkkinä tällaisesta ongelmakeskeisestä ja elämän kysymyksistä syntyvästä tanssija-koreografista voi mainita amerikkalaisen Bill T. Jonesin.

Jones ei pyri vain kommentoimaan tai ilmaisemaan itseään tanssin kautta, vaan tanssiteokset yleisön ja tanssijoiden suhteena ovat eräs keino etsiä sovitusta yhteisöllisiin ongelmiin. Jonesin teoksissa on läsnä yhteenpunoutuneina hänen oman henkilöhistoriansa sekä amerikkalainen yhteiskunta ja sen historia. Hänen teoksen *Last Supper at Uncle Tom’s Cabin/The Promised Land* lähtökohtana on ollut hänen oma henkilöhistoriansa ja sukunsa historia, joka välittyi hänelle hänen äitinsä ja äidinäitinsä kertomina tarinoina. Jones tuo esiin kokemuksellisen, miten menneisyyden orjuus ja mustiin kohdistuva väkivalta kantautuu nykyaikaan. Hän käsittelee orjuuden teemaa palaten omaan lapsuuteensa ja tästä ajasta kuulemiinsa tarinoin. Ennen kaikkea hän palautti mieleen eleitä ja liikkeitä, jotka liittyivät näihin tarinoin ja joilla hänen yhteisönsä ihmiset kommunikoivat keskenään. “Uncle Tom’s Cabin” viittaa Harriet Beecher-Stowen samannimiseen sentimentaaliseen romaaniin mustien orjien elämästä, jolla oli aikanaan vaikutusta orjuuden lakkautumiseen Yhdysvalloissa, samalla kun romaani loi vahvoja stereotyyppioita afro-amerikkalaisista. Stereotyyppien keskellä Jones kysyy omaa identiteettiään, afro-amerikkalaisena, homoseksuaalina ja hiv-positiivisena tuoden teoksen elementeiksi mustien nykykulttuuria kuten rapmusiikkia ja breiktanssia ja afrikkalaista teatteria. Jones purkaa teoksessa ambivalettia suhdettaan kristinuskoon, joka toisaalta oli valkoisten orjuuttajien kestävin tapa alistaa mustat ja toisaalta kristinuskon ja seurakunta loivat afro-amerikkalaisille yhteisön, tärkeän elämisen sisällön, jossa keskeistä oli musiikki ja tanssi.<sup>8</sup>

Jonesin mukaan hänen tanssiteosten päämääränä on toimia yhteisön parantajana. Hän ei halua jatkaa nihilististä nykytanssin perinnettä, jossa koreografit ja tanssijat toistavat ja monistavat elämismaailman ilmiöitä kyynisellä asenteella. Jonesin pyrkimyksenä todellisuuden kuvaamisen ja toistamisen sijasta on etsiä tanssillaan ratkaisuja ja tätä kautta myös mahdollisuutta muutokseen. Ehkä tähän osaltaan vaikuttaa Jonesin tieto hiv-positiivisuudestaan, mikä sinällään pakottaa miettimään oman ajan rajallisuutta ja tanssin merkityksiä ja sitä mitä tanssilla oikeastaan muille välitetään. Kenen tanssista, kenen kehollisuudesta, kenen kuolemasta ja häviämisestä oikeastaan on kysymys.

## Tanssin hetkellisyys

Tanssiteokset ovat soveltuneet huonosti länsimaiseen materialistiseen taidekäsitteeseen. Tanssin hetkellisyyttä ja katoavuutta on usein pidetty tanssin heikkoutena. Itse asiassa pitkään tanssi länsimaissa, naisten ja homojen aktiviteettina, ei edes ollut olemassa merkityksiä luovana ja välittävänä taiteena. Tanssin vähäinen arvostus länsimaissa perinteessä on kytköksissä siihen, että tanssin hahmottaminen on hankalaa. Koska tanssi ei jätä jälkeensä konkreettista esinettä tai dokumenttia, sen arvoa on vaikea määrittää toisin kuin niiden taidetuotteiden, joita voi ostaa, vaihtaa ja myydä. *Esityksenä* tanssi poikkeaa oleellisella tavalla sellaisesta taiteesta, jota voidaan monistaa, toistaa tai ottaa esille silloin kun se on ajankäytön tai tilanteen kannalta sopivaa. Voimme poimia kirjan käteemme tai käydä katsomassa taidenäyttelyä silloin kun meille itsellemme sopii. Romaania lukiessamme tai taulua katsellessamme olemme usein faktisesti yksin, kenties jopa mieluiten yksin ja rauhassa. Tanssi esityksenä, ainutlaatuisena tilanteena, tietyssä ajassa ja paikassa, ei ole toistettavissa, esitystä ei voi uusia, vaikka teoksen voisi esittää useita kertoja, se on aina uusi ja erilainen. Peggy Phelanin mukaan *esityksen (performance)* merkitys ja voima teknologian valtakaudella on juuri siinä, ettei sitä voi monistaa ja tuottaa uudelleen. Esityksen olemukseen kuuluu, että rajoitettu joukko ihmisiä voi nähdä sen, jakaa sen keskenään tietyssä paikassa tietynä aikana. Kun esitys on ohi, se ei jätä jälkeensä dokumenttia. Tällaisena esitystä ei voi saada teolliseksi tuotteeksi, jota voisi monistaa ja levittää monikansallisilla markkinoilla.<sup>9</sup>

Toisin kuin kirjoitetussa tekstissä tanssissa on mahdollista luoda elävä tila ja tilan kautta välitön yhteys läsnäoleviin. Tanssijan luoma tila on tanssijoiden kehollista läsnäoloa. Tanssi koskee kaikkia aisteja ja välittää kokemuksellista “tietoa” monien eri aistilaatujen kautta. Erityisen monimutkaiseksi ja samalla antoisaksi tanssi muotoutuu aistisuuden synergeettisyyden johdosta; voimme nähdä ääniä tai kuulla värejä, mikä tekee tanssista älyllisesti haastavaa. Tanssi on aina toisen kehollisuuden kohtaamista, se edellyttää teoksen jakamista läsnäolevien ihmisten kesken. Esityksen perimmäinen ideahan on koota ihmiset yhteen samaan paikkaan tietynä aikana, luoda näiden ihmisten välille jännite, josta syntyy jotakin kolmatta, jotain sellaista, jota nämä yksittäiset, toisistaan erillään olevat ihmiset eivät voisi yksinänsä koskaan keksiä. Tämähän on myös keskustelun perimmäinen idea, yhteen kokoontuminen synnyttää jotain kolmatta, jota nämä ihmiset eivät voisi yksin tykönään keksimään. Tanssi voi tapahtua vain nyt-hetkessä, ja se katoaa heti jättämättä jälkeensä konkreettista dokumenttia. Tämä ei tarkoita silti, että tanssi kadottaisi kokonaan ihmiset (sekä tanssijat että yleisön), jotka teoksen keston jälkeen erkanevat eri suunnille, kuljettavat kokemusta teoksesta, esityksestä, mukana kehossaan. Teos jää tätä kautta elämään, pulpahtaen joskus esille odottamattomissa tilanteissa.

Tanssiteosten hetkellisyydestä ja katoavuudesta on aina oltu huolestuneita länsimaissa taidetanssi-instituutiossa. Onhan selvää, että tanssiteokset suuritöisinä ja heti katoavina eivät leviä yleiseen tietoisuuteen kuten kirjallisuus, joka on jokaisen saatavilla kaikkina aikoina. Tämä on suorassa suhteessa tanssin arvostukseen. Yhtenä keinona

tanssin arvostuksen ja aseman vahvistamiseksi on luoda tanssille pysyvyyttä. Taide-tanssin perinteessä on kehitetty useita notaatiojärjestelmiä, joilla tanssiteokset voitaisiin merkitä muistiin ja toistaa myöhemmin uudelleen samanlaisina. Vaikka teos voitaisiinkin toistaa myöhemmin lähes samanlaisena on aina kysymyksessä uusi esitys, ehkä jopa uusi teos. Elämismailma on jatkuvassa muutoksen tilassa. Tämä tarkoittaa, että myös kehollisuus ja kehollinen kommunikointi muuttuu, joten eleiden ja liikkeiden merkitykset muuttuvat. Koska elämismailma on viime kädessä ainut tausta, johon voimme projisoida merkityksiä, tanssiteoksen merkitykset välttämättä muuttuvat, vaikka liikkeet pysyisivät samoina. Askeleet tulevat aina jostain muualta — eivät koskaan jaloista.

Länsimaisessa ajattelussa elää sitkeästi halu säilyttää, jähmettää ja suojella, jotta voisimme jättää tuleville sukupolville perinteen, historian ja taideteokset muuttumattomina. Vanhoille ruukunsirpaleille rakennetut museot ja kansan suusta äänitetyt sukkeluudet maanlaisissa arkistoissa kielivät siitä vimasta, jolla uskomme pitävämme syväjäädytettynä arvokasta tietoa ja taitoa myöhempiä aikoja odottamassa. Myös esitys ja elävät liikkuvat kehot pyritään tallentamaan ja säilyttämään, mikä vahvistaa uskoa siihen, että ne siten eivät katoaisi.

Emme ole säilyttämisen vimmassa huomanneet ajan merkitystä, ajan vääjämätöntä olemusta: emme voi säilöä tai säilyttää aikaa. Kehollisuudessa ja tanssin hetkellisyydessä paljastuu oikeastaan se, mitä säilyttämisen ja jähmettämisen vimmassa yritämme paeta: oman elämämme ajan rajallisuutta ja kuolevaa kehollisuutta. Tanssi paljastaa nyt-hetkenä sen, mitä emme voi säilyttää — omaa aikaamme ja elävää, muuttuvaa kehoamme.

Tanssin hetkellisyyttä voitaisiin myös pitää tanssin vahvuutena; onneksi tanssit eivät jää varastoihin ja museoihin pölyttymään. He häviävät samoin kuin nyt-hetki katoaa tulematta koskaan enää takaisin. Hetkellisyytensä vuoksi tanssi voisi olla ajassa kiinni, kiinni ihmisten lihassa, kulloisessakin historiallisessa ja ajallisessa elämänmuodossa, joka ei koskaan tule valmiiksi, vaan on jatkuvaa tulemista, kuolemista ja syntymistä. Tanssi elää yksilön kehossa sen muutoksen prosessissa. Kehollisuudesta syntyvänä tanssi on myös kiinni yksilön kuolevassa kehossa ja kokemuksellisessa elämässä täysin eri tavalla kuin mikään muu taide-muoto.

## Viitteet

1. Maurice Merleau-Ponty, *The Indirect Language*. Teoksessa *The Prose of the World*. Northwestern University Press, Evanston 1973, s. 81. (Alkuteos *La prose du monde*. Éditions Gallimard, Paris 1969.)
2. Norbert Servos and Gert Weigert, *Pina Bausch Wuppertal Dance Theatre or The Art of Training a Goldfish*. Ballett-Bühnen-Verlag, Köln 1984, s. 235.
3. Katso Jock Abra, *The Dancer as Masochist*. *Dance Research Journal*, Winter 1987-88, s. 33-9.
4. Tanssikeskustelun sisäsiittoisuus johtaa myös tanssin tutkimuksen kysymyksenasettelua. Olin taannoin eräässä tanssin tutkimuksen seminaarissa, jossa eräs baletomani esitteli tutkimustuloksiaan. Hänen pitkäaikaisena tutkimuskohteena oli ollut Vaslav Nizinskin esiintymishousujen vaikutus Nizinskin Pietarin Mariinskiteatterissa tapahtuneeseen läpimurtoon. Kahden tunnin perusteellisen luennon ja diamateriaalin jälkeen intohimoisinkin tanssin ystävä oli joko nukahtanut tai poistunut paikalta. Tosin tanssin sisäsiittoisesta keskustelusta puhuttaessa on muistettava, että jokaisella ryhmällä on omansa niin eri tieteenalueilla, tiedotusvälineissä, kuin virkamiehissään.
5. Viitataan tanssin kielellistämisen-projektilla esimerkiksi Susan Fosterin tapaan tulkita tanssia tekijän kannalta "kirjoittamisena" ja katsoijan kannalta "lukemisena", mikä mielestäni liiaksi yksinkertaistaa tanssin olemusta (Susan Leigh Foster, *Reading Dancing* (University of California Press, Berkeley 1986, s. xix). Samoin Ellen W. Goellnerin ja Jacqueline Shea Murphyin artikkelikokoelmassa keskeinen idea on tulkita tanssia kirjoituksena, "kehon kirjoituksena" (katso Ellen W. Goellner and Jacqueline Shea Murphy (toim.), *Bodies of the Text. Dance as Theory, Literature as Dance*, Rutgers University Press, New Jersey 1995, s. x.
6. Servos 1984, s. 227.
7. Roger Copeland näkee koreografian tekemisen suhteen sukupuolisia eroja. Modernissa tanssissa naiset kuten Martha Graham ja Mary Wigman aloittivat koreografian tekemisen oman tanssimisensa pohjalta. Baletin perinteessä mieskoreografien oli sen sijaan ollut tapana liikuttaa tanssijoita näyttämöllä usein täysin ilman omakohtaista käsitystä kehollisesta liikkumisesta. Katso Roger Copeland, *Dance, Feminism, and the Critique of the Visual*, teoksessa Helen Thomas (toim.), *Dance, Gender and Culture*. Macmillan, London 1993, s. 139.
8. Myrda Wallach & Bill T. Jones, *In Search of the Promised Land*. *Dance Magazine*, October 1991, s. 58.
9. Katso Peggy Phelan, *Unmarked. The politics of performance*. Routledge, London and New York 1993, s. 146-149.



## Alku: Tanssin sukupuolisuus

Ateenan juhlatilaisuuksilla 1976 käytiin omituinen keskustelu. Paikalla olivat Martha Graham, Merce Cunningham ja Maurice Bejart. Kaikilla oli esityksensä juhlatilaisuuksilla, mutta sen lisäksi valitulle kuulijajoukkoille outo harjoitus: Graham ja Cunningham osallistuvat Bejartin ”Meidän aikamme Faustin” päiväharjoituksiin keskustellakseen konkreettisesta tanssimisen tilanteesta, juuri siitä, mitä heidän edessään lavalla tapahtui.

Keskustelun loppupuolella Graham sanoi, että eurooppalaisten tanssijoiden suurin ongelma on neitsyydessä. Neitsyys riivaa tietenkin koko kulttuuria, koko neitsyyden-kultti ja siihen liittyvä jumalanäiti-myytti; ongelmana on ollut fyysinen neitsyys mutta ongelmaksi on erityisesti tullut hengen ja sielun koskemattomuus. Erityisen paljon ongelmia neitsyys tuo juuri tanssijalle: tanssijan pitäisi olla lavalla lihansa kanssa. Kokonainen tanssija, jota koreografi tarvitsee, puuttuu aina sieltä, missä kasvatus ja totutus on pelkistänyt ihmisen, häneltä kysymättä, ennalta määrättyihin todellistumisen tapoihin. Tällaisia ovat pelkistykset, jotka on tehty esimerkiksi sukupuolisen identiteetin tai itsekäsityksen perusteella, kuten tanssin maailmasta hyvin tunnettu. Nämä pelkistykset ovat tuominneet tanssijan ajatuksen romanttisesta rakkaudesta, johon ei tunnetusti mahdu elämää mutta kylläkin rakastavaisten kuolema. Samoin ne ovat tuominneet tanssijan sielun ikävään, ikäänkuin meillä pitäisi aina olla huono olo. Ne

ovat ehkä tuominneet ruumiin peräti koneeksi — tämä tieteen karkea pila ihmiselle! Ja lopulta, ne ovat tuominneet pyhän pilaksi.

Graham jatkaa tässä oman aikamme kuvataiteilijoiden aloittamaa kritiikkiä, jonka esittämisessä Paul Klee, Georges Braque ja usea muu kunnostautui. Taiteen lihallisuus ja aistisuus edellyttävät, että niin taiteilija kuin esittäjä ja kokijakin ovat jotain muuta kuin tiedeuskoksen ja positivistisen harhan vallassa itsensä pilkkoneita vastaan-ottimia.

Grahamin poimima neitsyys on mainio kuva. Uskontomme yhdessä tieteen kanssa on tehnyt pahaa ja kartettavaa kaikesta siitä, mikä luonnosta — siis eläimestä — lankeaa ihmiselle. Se, mitä me nyt kutsumme ”moderniksi”, on ollut ihmisen tuhoaja: ihmisestä on tehty pelkkä merkitysten tuottaja, jonka ruumis tuottaa omia merkityksiään ja henki joitain toisia merkityksiä. Erillisinä molemmat ovat kuitenkin koneita. Puuttumaan jäävät kaikki ne ihmisen piirteet, joita kone ei voi kantaa. Puuttumaan jäävät näin pyhyys, eroottisuus, esteettisyys, eettisyys, ihmisen kokonaisuus. Meillä on vain arvokas kone, koneen arvokkuus, mitä se sitten onkin. Kun kone ottaa itselleen arvokkuuden, siitä tulee neitsyt: jo ennen kokemustaan koskematon ja kokemustensa jälkeen pelkkä moraalinormien kävelevä luettelot.

Grahamin puheenvuoro oli sapekas, sillä se oli kohdistettu hänen lahjakkaimmalle oppilaalleen, joka myös piti Ateenassa mestariluokkaa, Merce Cunninghamille. Voisi luulla, että Grahamin matkalukemisena oli ollut Octavio Pazin esseitä Duchampin taiteesta! Niin sanavalmis hän oli. Graham muistutti, että ihmiset

syntyvät lisääntymällä, koneet tekemällä. Koneet kuluvat, mutta ihmiset ikääntyvät. Kun on kyse sielusta tai ruumiista, vain koneissa on mahdollista nähdä selviä eroja, samoin koneeksi ymmärrettyä ihmistä. Sen sijaan ihmisessä erot ovat tulkinan tai itsetulkinnan väkivaltaa, joka voi olla joskus hyödyllistä väkivaltaa, mutta jolle ei voi antaa kaikkea valtaa, mikäli haluaa säilyttää muutoksen mahdollisuuden elämässä. Sielu ja ruumis eivät eroa ihmisessä.

Grahamin purkaus ei sovi yhteen kaiken sen kanssa, mitä hän on itse tanssille tehnyt. Mutta antakaamme hänelle mahdollisuus muuttua, jopa vähän ennen hautaan kaatumistaan. Monet tanssissa esille tulleet piirteet, erityisesti 70-luvulla, herättivät valmiitkin koreografit ja teoreetikot ajattelemaan uudella tavalla.

Mikä sitten on näin ilmeistä juuri tanssissa ja juuri sen sukupuolisuudessa? Jotkut perusasiat ovat melko selviä. Kun ihmisestä erottaa sukupuolisuuden, jäljelle jää kone. Ihminen ei ole

androgyni vaan mies tai nainen; ulkoiset sukupuolittunusmerkit eivät ole tyhjän vuoksi paikalla. 70-luvun into riisua tanssijat alasti oli aiheellinen vaikka sillä oli tuolloin ehkä toinen merkitys. Sukupuolisuus todella on kiinni sukupuolielimissä. Modernin tanssin pitkäaikainen kosiskelu kone-romantiikan kanssa oli tehnyt kaikkensa, että tämä unohtuisi. Tosin sukupuolittunusmerkit voi nekin nähdä pelkinä koristeina, joista ei enää muista, mitä niillä piti tehdä tai miksi ne ovat siinä, missä ovat. Tämäkään ajatus ei ole kaukana, ei ainakaan neitsyydelle!

Jumalan äiti oli synnyttänyt Pojan ja oletettavasti

imettänyt tätä. Pojalla oli veljiä ja varmaankin sisaria, mutta perinteen hyvinvoinnin vuoksi meidän on unohdettava Äiti ja otettava hänen sijaansa Neitsyt. Kuka tahansa, joka näin luontoaan vastaan nostetaan näyttämölle, vaikkapa alttarille, jähmettyy epätodelliseksi koneeksi ja unohtaa olemuksensa.

Yhtä ongelmallista on, kun seksuaalisuus — tai ehkä pitäisi sanoa: eroottisuus — on tällaisessa neitsyydessä erotettu pyhästä, siis yhteydestä, kokonaisuudesta, ja kun se on erotettu kirouksesta, joka tarkoittaa tätä ajallista elämäämme. Neitsyt ei elä elämänsä, hän odottaa, hän odottaa kuten automaatti, jonne pitäisi pudottaa kolikko. *Slot machine of ordinary life*.

Tanssijan neitsyys ei kuitenkaan ole koko ongelma. Myös koreografit, tanssikriitikot ja niin sanotut tanssin tutkijat ovat saman esimääräytyneen puhdistumisen riivamia. Tanssija ei voi tulla esille, näyttämölle, edes harjoituksiin, olematta jo oudolla tavalla pirstottu.

Kysymmekö me filosofian opettajan suhdetta seksuaalisuuteen? Tai peruskoulun yläasteen opettajan, joka itse on 35- tai 40-vuotias ja edessään hänellä häääävät kiimaiset 15- ja 16-vuotiaat? Ei, emme kysy. Ainut, mistä saatamme kantaa huolta, on, käyttäkö opettaja oppilaitaan seksuaalisesti hyväkseen. Kukaan ei oleta, että kumpikaan osapuoli olisi neitsyt, sanan missään merkityksessä. Kukaan ei ajattele, että me kysyisimme opettajan, kirjastonhoitajan tai vahtimestarin seksuaalisuutta, vaikka kaikki he esiintyvät ja käyttävät kaikkia muita seksuaalisesti hyväkseen, esimerkiksi karkottamalla erotiikan sieltä, minne astuvat.

# KOHTI TANSSIN FILOSOFISTA TARKASTELUA

Juha Varto

Tanssija on joutunut oudon esineellistämisen kohteeksi. Häntä käytetään seksuaalisesti hyväksi tekemällä hänestä neitsyt. Samalla, kun olemme oppineet katselemaan tanssia, olemme menettäneet kyvyn nähdä sitä. Teokset ovat tulleet palvonnan kohteiksi, ikäänkuin tekijöistään irrallisina, selkeiksi ja aistittaviksi kuin ruumiin hajut. Tanssi teoksena haisee kuitenkin aivan muulta kuin elävä ruumis. Se haisee koneelta, usein ruosteelta ja öljyltä, jollaista on se kuvittelukyky, jolla tanssijaa ruokitaan toteuttamaan teosta. Teoshan ei voi olla mitään siitä, mitä ihminen on: teos ei ole eroottinen, pyhä, kirottu, elävä, ikääntyvä. Teos, joka olisi jotain tällaista, puhuttelisi meitä ohi, yli ja ali tottumustemme; se voisi olla todellisesti *aistein* vastaanotettua, siis esteettistä!

Jollakin hämällä tavalla tanssin kohdalla on tapahtunut se, mitä ei koskaan pitänyt tapahtua koettavassa elämässä, omassa kokemuksessa: näkymä itsestä muihin päin (visio, elämän katse eteenpäin) muuttui retinaaliseksi, pelkän verkkokalvon asiaksi, asiaksi, joka syntyy kahden näkemyskenttöiden automaatin kohtaamisesta. Meillä on niin voimakas neitsyyden kultti, himo epäelävään, automaattiin, koneisiin, että jopa ilmaisun lajeista kehollisinkin, tanssi, abstrahoitui nopeassa tahdissa *muodoksi*. Kukaan ei kai ole sanonut ääneen, että tanssin notaation kehittämisvimma on ollut eräs tekosyy ennalta määrätä, redusoida ja peittää tanssijan sukupuolisuuden jälki. Mikä tahansa notaatio, jopa kirjainmerkit, yksinkertaistaa ja peittää kokemusta. Tärkeää ei koskaan saa esille notaatiossa: sitä, mitä jokin on, elämän tuntua, nyt-hetkeä, aikaa ja sen samanaikaista puuttumista, jotka kaikki kuuluvat *kokemisen* ihmeeseen. Kirjallisessakin ilmaisussa ainut vapaa ja ilmaiseva kohta on runojen epätäydellisissä lauseissa, aukoissa, joita ei ole määrätty. Mutta runokin on vain laiha yritys saada ikuisuuden seisautaneeseen verkkoon se, mikä ei ole seisautettavissa eikä ikuista. Mikään notaatio ei kuitenkaan elä aukoista, sitähan todistaa jo hillitön kiintymyksemme romaaneihin, täydellisesti kerrotuihin tarinoihin.

Marcel Duchamp sanoi havainnollisesti: ”on aina olemassa ero siinä, mitä teoksella tahdotaan sanoa ja mitä teos todella sanoo. Teos on tämä ero.” Mutta teos myös tekee kokijan: teos tekee kokijan ja kokemus voi syntyä vain näin.

Tanssiteos voi syntyä usealla tavalla, mutta aina se on muuta kuin tanssijat, jotka sen esittävät. Teoksen ja tanssijoiden ero, se välimatka, joka aina jää komposition — siis koneen — ja ihmisen lihan välille, on paikka, jossa neitsyys syntyy, jossa pyhyys katoaa, kirous menettää puhtinsa ja erotiikka muuttuu ornamentiksi. Katsoja on opetettu katsomaan silmällä — yhtä hyvään tulokseen pääsisi myös perssillemällä — teosta, kompositiota. Katsoja on pakotettu koneenrakentajaksi, lihan kadottajaksi, jotta hänessä syntyisi se, mitä hänessä pitää syntyä, teos, jonka luoja on aina poissa, kadonneena automaatin taa.

Miten pitäisi olla?

Pitäisi olla niin, että taideteos, myös tanssiteos, pakottaa ihmisen taiteilijaksi, pakottaa katsojan runoilijaksi, tekee hänet kestäväksi, jotta hän sietää aukollisen ilmaisun, tukee häntä, pehmittää maailmaa kestäväksi. Kone ei tee näin. Välimatka lihaan ei tee tätä.

\* \* \*

Tanssiin liittyy paljon uskomuksia.

Ajatellaanpa vaikka tanssin synnillisyyttä. Kristillisessä maailmassa tämä kysymys ei ole vähäinen, moraalimme on edelleen täysin kirkollista. Mikä voisi olla se kohta, jossa taidetanssi on synnillistä? Se ei ole ruumiin erottaminen hengestä, päinvastoin, niinhän tekee kristinuskokin. Se ei ole pelkän ruumiin esille laittaminen, sehän on vain lihatiskiinnastettava tapaus, eräänlainen huonon maun mukainen ristiinnaulitseminen. Se ei myöskään liity tanssiteoksiin, sillä nehen ovat ”taidetta”.

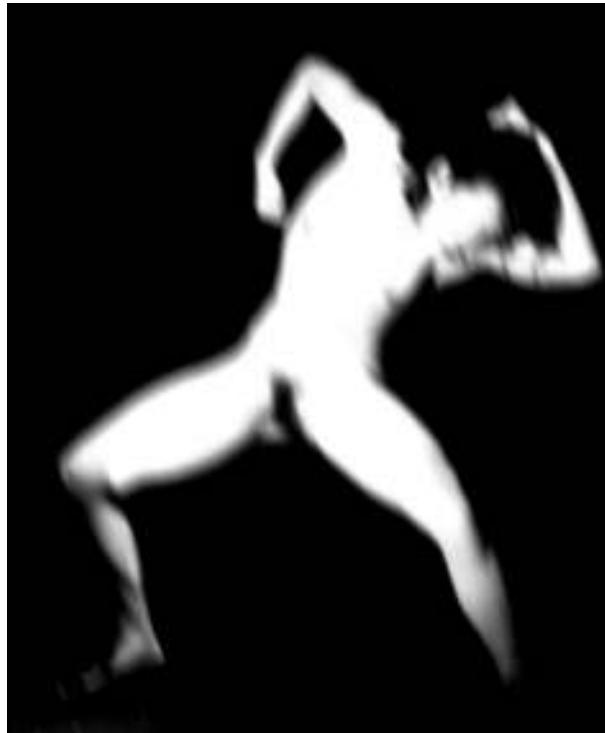
Ei mikään näistä, mutta lähellä kuitenkin.

Synnillistä on, että katsoja pakotetaan luomaan teos tekijöistä, jotka eivät *riitä* luomistyöhön, koska katsojalla ei ole kykyä puhaltaa henkeä hiekkään ja näin syntyy vain kone. Ajatusta tanssista synnillisenä on syytä pitää uskonnollisena ja taiteellisenä selvänäköisyytenä.

Tai ajatellaan uskomusta, että tanssi on primitiivistä. Sekin on tärkeä uskomus, sillä keskellämme ei ole enää mitään, mikä olisi muuten muistuttamassa primitiivisistä. Mutta mikä on tanssissa primitiivistä? Liike ilman käsitteitä? Sitä on myös spastikoissa, kävelyssä, urheilussa. Entä niin sanottu kehollisuus? Se, että tanssija lähtee muualta kuin käsitteellisestä, muuten kuin ajatellen? Sitähän on suuri osa elämästämme eikä kukaan sano, että olemme primitiivejä. Ei mikään tällainen vaan yhteinen sopimus, jonka mukaan me pidättäydymme käsitteistä, ikäänkuin ottaisimme pois korsetin ja päästäisimme lihamme vapaiksi kuvitellen samalla, että näin syntyy uutta.

Ajatus tanssista primitiivisenä on yritys edes jotenkin määritellä syytä siihen, miksi tanssia ei tarvitse ajatella.

\* \* \*



Miksi tanssiva mies on edelleen maskuliinisen vastakohta?

Jos kyse olisi tanssin lihallisuudesta, kehollisuudesta tai seksuaalisuudesta, tanssiva mies olisi enemmän mies kuin kilpaurheilija tai muu nykyinen miehen toteemi. Jokin tanssissa kuitenkin riisuu mieheltä olennaista: sukupuolisuuden, sen, että on mies, riisuu munat. Mikä näin voi tehdä? Se, että katsoja tekee teoksen. Se, että jäljelle jää vain tehty subjekti, koneen osa, jonka funktionkin katsojan katse määrää. Mikään muu ei kuohi miestä näin pahasti!

Mies ei ole koskaan neitsyt. Edes uusi sex/gender-diskurssi ei tätä muuta.

Onko tässä ongelman ydin?

Muistakaamme tanssin kultaisia alkuajoja ja sitä kaikkea, mitä tanssin ”alkuun” liitetään:

mainaadit, joiden kohdalla oli olennaista fyysinen sukupuoli, bakkantit, joiden sukupuoli oli sosiaalinen, myös mies saattoi pukeutua bakkantiksi ja toimia tällaisena, sotilaat, joiden sukupuoli määräsi heidät taisteluun ja siis sotatanssiin, ja niin edelleen.

Tanssi on ”aluperin” sukupuoleen sidottua, samalla tavalla kuin paritanssi on sukupuoleen sidottua kosiskelun muotona ja parittelua valmistavana.

Maurice Bejartin oivallus, että tanssi on ensisijaisesti maskuliininen taidemuoto, on edelleen uutinen ja samalla ikivanha oivallus. Se on tanssille yhtä tärkeä uutinen kuin filosofialle on se,

että Sokrates on kuollut. Kumpikaan uutinen ei vanhene.

Bejartille kyse oli klassisen sankarin pelastamisesta, nostamisesta pinnan yläpuolelle, hengitysilman antamisesta: aina myöhemmästä provencalaisesta trubaduurikoreografiasta lähtien mies oli tukenut, nostellut, tuuppinut naista niin näyttämöllä kuin elämässäkin. On huomattavaa, että varhaisempi trubaduuriinonous, jossa runoilija on oppinut tai aristokraatti, mies ja nainen seisovat omilla jaloillaan, käyvät keskustelua ja flirttivät tasapäisinä; mikä muutos juoksupoikien ja tallirenkien lyriikkaan, jona me tunnemme trubaduurit! Kautta kuuden vuosisadan, milloin milläkin verukkeella, mies oli noja, joka yhdellä kertaa määritteli naisen heikoksi, vaappuvaksi, varvastossuille, ja samalla kertaa altisti itsensä läpeensä naurettavaan tehtävään toimia julkisena elävänä koneena.

Bejart yritti tehdä tanssissa kumouksen: hän pyrki takaisin sukupuolisuuden määrittämään tanssiin. Bejartin suuret produktiot, *Kevään pyhitys* ja *Tulilintu*, herättivät huomiota, mutta eivät muutaneet oikeastaan mitään. Kun luki teosten arvosteluja ja analyysseja, silmään pisti, että arvioijat löysivät lukuisasti puutteita molemmista teoksista ja niiden useista versioista. Puutteet olivat pääasiassa kompositiossa: kone ei rakentunut oikein. Molemmat teokset tulivat kuuluisiksi epävalmiudestaan, jonka sanottiin olleen niiden pahin vika. Teokset jäivät liian avoimiksi.

Tätä samaa ongelmaa ei ole ollut pelkästään naisille tehdyissä produktioissa. Cullbergin ja Bauschin varhaisemmat naistyöt eivät ole ”feminiinisiä”: ne eivät seuraa bakkanteja, mainaadeja tai muutenkaan sukupuolta. Ne vain kertovat maailmasta, jossa mies ei ole paikalla.

## Sitten seurasi

Tanssikeskusteluun tuli uusia piirteitä feministisen diskurssin alkaessa. Puhe koski oman ruumiin omistamista. Tärkeämpää kuin esittäminen tai edes ilmentäminen — joka nyt yleensä on ajattelemtomien ihmisten pääasiallinen itseilmauksen muoto — oli oman ruumiin itsemääräämisoikeus, joka oli varmistettava menetelmällisellä tavalla: seksittömien englantilaisten tai homoseksuaalien venäläisten ja muiden eurooppalaisten mieskoreografiensa luoma kuva naisesta koettiin virheelliseksi, erityisesti yksipuolisuudessaan, sehän oli ylentämällä alistamista. Tätä voi pitää Bejartin ajatuksen vastapoolina. Tässä tapauksessa vaikutus kuitenkin alkoi tanssijoista, ei koreografista.

Tämä uusi kritiikki koski myös miestanssijoita. Feministisestä ideologiasta rakentui metodi, joka jälleen kerran sumensi tanssissa ajatuksen sukupuolisuudesta. Itse asiassa 70-luvulla näimme kovin paljon uusia töitä, joissa tanssijat eivät olleet niinkään koreografin materiaa (40- ja 50-luvun iskusanaa seuraten) vaan sukupuolettomia oman ruumiinsa omistavia ja sitä suojelevia tanssijoita. Tälle tavalle kävi kuten kaikille ideologioille, jotka ryhtyvät metodeiksi: luovat ihmiset karttavat sitä. Esimerkiksi Merce Cunninghamin teos, jota Martha Graham Ateenassa arvosteli, noudatti juuri tätä feminististä metodologiaa.

Kun vertaa feminisimiä metodina Bejartin ajatukseen tanssista miehisestä taidemuotona, ero on selvä. Maurice Bejart korostaa miehisyttä sukupuolisena erona, jonka on oltava koko ajan näkyvillä. Se ei tarkoita mitään yhtä miehen valaisutapaa, päinvastoin, Bejartin töissä on esiintynyt leimallisesti hyvin *moninainen* miehen valaisu. Äsken mainittujen töiden lisäksi uudelleen muokattu ”Meidän aikamme Faust” antaa miehen tulla esille kaikissa inhimillisissä muodoissa, mutta aina niin, että kyse on miehestä, ei inhimillisestä. Tämä on epäilemättä vaikuttanut siihen, että Bejart ei ole koskaan ollut erityisen suuressa huudossa protestanttisissa maissa, joissa sukupuolieron häivyttäminen on aina ollut itsetarkeisuus myös poliittisesti ja kulttuurisesti.

Cunninghamin neutraloidut tanssijat olivat kaikki neitsyitä, koreografin ja katsojan kannalta. Katsojalle heillä ei ollut mitään

muuta annettavaa kuin puhdasta muotoa, sitä samaa, jota Cunninghamin seuralainen John Cage opetti meille uudella musiikillaan: intohimoa, joka on tukahdutettu älyllisyydeksi. Cagen kohdalla se tarkoitti esimerkiksi konserttia, joka oli pelkkää taukoa. Vaikka feministien lähtökohta ei koskaan naiskoreografilla ja -tanssijoilla johtanut tällaiseen ohuuteen, katsojan näkemä oli kuitenkin useimmiten sama: tanssijoilta oli riisuttu jotain olennaista, nimittäin tanssin kannalta olennaista, sukupuolisuus.

Tämä oli mielenkiintoinen koe, tutkimus, tarkastelu siitä, onko tanssi edelleen tanssia, vaikka siitä riisuu pois tekijöitä, joita on totuttu pitämään siihen olennaisesti kuuluvina. Tällaiset kokeet kuuluvat tietenkin kaikkiin taiteen lajeihin. Mutta tanssin kohdalla oli edessä yllättävä asia: Vaikka on selvää, ettei maalausta tunnista maalaukseksi, jolle siinä ole maalia, kaiken taiteen kohdalla ei ole yhtä itsestään selvää, että osaa tunnistaa sen siksi, miksi pitäisi. Esimerkiksi Cagen *Pitkä Tauko* (eli: *Kaikki Se Hiltajaisuus, Jonka Mozart Kirjoitti*) tuo hyvin esille sen, että tauoilla on suuri merkitys musiikissa, mutta se ei ole musiikkiteos. Koska teos kuitenkin esitettiin konserttina, sitä käsiteltiin (ja käsitellään yhä) musiikkiteoksena.

Tanssin kohdalla kävi nähdäkseni samoin: kaikki, mitä esitetään tanssina, on tanssia, riippumatta siitä, onko se tanssia. Minulla ei ole tässä minkäänlaista pyrkimystä määritellä tai luokitella tanssia, älkää peljästykö!, vaan ainoastaan tuoda esille eräs tanssiin liittyvä identifioimispuoli. En käytä historiallista perustelua, en siis sano, että koska Kreikassa tanssi oli sukupuolista, tämä piirre kuuluu ehdottomasti tanssin identifiointiin; tähän on aina anakronistista selittelyä, koska vasta me olemme tehneet näitä eroja ja soveltaneet ne myös Kreikkaan. Tarkoitan pikemminkin sitä, että keskustelu tanssista ja erityisesti sen tunnistamisesta, identifioimisesta tanssiksi, kiihtyi samalla kun tätä yleistä kokeilua tanssin tekijöiden poispuoduttamisesta harrastettiin.

Tässä kokeessa esiintyi monia juttuja, joita on kokeiltu jo Isadora Duncanin aikana, mutta jotka vasta nyt saivat laajemman ja usein lähes metodisen merkityksen. Tossut oli heitettävä pois, samoin tärkeät vaatteet ja klassiset trikoot. Nyt olivat vuorossa musiikin poisjättäminen, valojen unohtaminen, yleisöstä vapautuminen, edes oireellisen nimen poisjättö ja niin edelleen. Mutta: tästä kokeesta innostuttiin niin, että tuskin kukaan istui aloilleen ja mietti, miten koe onnistui.

Tämä oli mahdollista, koska tällä tavoin neitsyyden idea tuli yhä selvemäksi, yhä puhtaammaksi. Teos oli esillä, koreografit tulivat palvotuksi kohteiksi, joilta puristettiin ”lausuntoa” teoksesta, koska teos ei koskaan riittänyt kertomaan mitään, se vain herätti tunnelmia tai sai aikaan reaktioita, mutta tällaisesta tuntuu puuttuvan taiteen tunnusmerkkeihin kuuluva ”vaikuttavuus”. Tämä villitsi myös koreografit ”luomaan” teoksia, joissa ei todellakaan ollut päättää, ei häntää. Muistan hyvin, kuinka kuvataiteilija Hannu Väisänen tulkitsi katsomon tunteja huutamalla erään muodikkaan esityksen ensi-illassa: ”Asiallisuutta lavalle!”, mikä tietenkin loukkasi tekijöitä, mutta ilahdutti kokijoita.

Tilanne kärjistyi, ymmärtääkseni, suuren buto-intoon, jonka jälkimainingeissa yhä elämme. Outoa on edelleen, että emme kuule, kuinka selvästi japanilaiset buton meilläkin käyneet Suuret Nimet artikuloivat huvittuneisuutensa, kun me kysymme heiltä tanssin syvintä olemusta. He ovat ilmaisseet omalla tavallaan käsityksensä länsimaisesta tanssista ja sen identifioinnin ongelmasta omassa työssään, mutta me katselemme tätä — kritiikkiä, ivaa, huvittuneisuutta, etäännytyttä — vieraana, outona ja esikuvallisena uutena.

Yhtäkkiä kaikki puhuvat tanssin ruumiillisuudesta ja kehollisuudesta. Tanssilehdetkin heräsivät, tosin vähän takellellen, puhumattakaan seminaareista, joissa kehollisuus on nyt jo viitisen vuotta ollut eräs pääteemoja.

Mutta eihän tanssissa kehollisuus ratkaise mitään.

Jos tanssi olisi vain sitä, mitä tanssija tekee, *niin* kehollisuuden tarkasteleminen ja sen tietoiseksi tekeminen — esimerkiksi tietoi-



seksi menetelmäksi tekeminen — voisi ehkä tuoda joltain uutta.

Mutta tanssi on teoksia, tanssimista ja katselemissa.

Jatkan edelleen kuvaa, jota käytin aikaisemmin: myöhemmät trubaduurit, nämä alemmista yhteiskuntaluokista lähtöisin olevat laulajat, ilmaisivat selvästi, että he haluavat *omistaa* naisen, josta laulavat. Heidän käyttämänsä kieli on joskus hyvinkin karkeaa kaikesta kunnioituksesta huolimatta, onhan kyse kuitenkin miehistä ja miehen tie seksissäkin on suora. “Omistaminen” tarkoittaa kirjaimellisesti sukupuoliaktia, jossa sukupuolet kohtaavat *erotakseen* samantien. Tätä tarkoittaa “omistaminen”. Sen sijaan yksikään trubaduuri ei ole kiinnostunut keskustelemaan naisensa kanssa eikä erityisestikään halukas näkemään tätä alastomana. Hän saattoi ajatella vakoilevansa naista mutta olisi ollut epämiellyttävää, mikäli nainen olisi näyttäytynyt hänelle alastomana.

Tämä esiintymisen tarkka raja — oli esiintyminen mitä tahansa — oli ylittämätön. Nainen esiintyi alastomana vaatteittensa alla, kuten tanssija näyttämöllä, mutta yhteinen sopimus esti sanomasta ääneen, että näin oli.

Tanssin kohdalla keskustelu on kulkenut tämän näkemisen ja näkymisen *ohi* kohti sitä, mitä vaatteitten alla on. Kehollisuus (tai ruumiillisuus) yrittää tuoda esille tanssijan. Mutta tämä tapa keskustella kadottaa kaikki tanssin muut puolet ja siis tanssin — kadottaa samalla varmuudella kuin koe, jossa ei kukaan tutkinut, mitä tarkoittaa tanssin puhdistaminen “epäolennaisesta”.

Näkyminen ja näkeminen, sukupuolisuuden ihmeellinen vuorottelu, peittäminen ja paljastaminen, esille pano ja piilosta ottaminen — sanalla sanoen “omistaminen” — katoaa tällaiseen keskusteluun.

## Ja mytologia auttaa...

Mytologiassa on kertomus neitsytjumalatar Artemiista, joka on metsän ja luonnon — siis näkyvän — jumalatar. Myytissä on metsästäjä, Aktaion, joka kulkee metsissä ja luonnossa etsimässä saalista. Saalis on siis todellisesti metsä, eli Artemis. Jumalatar ei voi näkyä ihmiselle suoraan, joten hän näkyy aina sinä, minkä jumalatar hän on.

Ovidiuksella kertomus kuuluu: Aktaion näkee yllättäen veden heijastamana ihmeellisen kauniit rinnat ja kasvot. Vesi on tässä, kuten muslimiarkkitehtuurissa, se, minkä kautta täydellinen voi tulla ihmisenkin näkemäksi. Näin se ei sokaise ihmistä. Artemis alastomana kylpemässä sokaisisi Aktaionin silmät heti.

Eräs aikamme suuri myyttitutkija, Michel Foucaultin tärkeä oppi-isä, Pierre Klossowski lukee tämän kertomuksen omalla tavallaan, tavalla, joka sopii aiheeseemme: Artemis haluaa tulla nähdä ja johdattaa Aktaionin luokseen. Ovidius jatkaa, että Artemis suuttuu ja muuttaa Aktaionin hirveksi ja Aktaionin omat koirat repivät hirven riekaleiksi. Alastoman näkeminen ei siis *kannata*. Klossowskille Aktaionin koirat ovat Artemiin omat *ajatukset*.

Tämä merkillinen kohtaus Ovidiusta ei selvity freudilaisesti. Mutta siinä on neitsytjumalatar, josta

ajetaan takaa ja joka asettuu näytteille, tosin heijastuksena, siis alastomana vaatteittensa — tässä tapauksessa veden — alla.

Tilanne muistuttaa tanssin neitsyyttä, ei suoraan mutta unen kaltaisesti. Tanssi asettaa itsensä näytteille, ei suoraan mutta tanssijoiden ja satunnaisen rekvisiitan avulla, ja haluaa tulla nähdä ja sitä varten etsiyty katsojan luo. Oman perinteemme muut kuin tanssilliset piirteet tekevät tanssista neitsyyttä, automaattia, konetta, jonka näkeminen muuttaa katsojan hirveäksi, pelkäsi katselijaksi, joka haluaa omistaa joko tanssijan tai teoksen. Tämä kääntää tanssijan katsojaa vastaan, tanssijan *ajatukset* kääntyvät katsojan tuhoksi, koska muuta käännettävää ei ole. Tanssija ajattelee, että katsojan pitäisi keskustella tanssijan kanssa!

Artemiin ja Aktaionin tapaamisen oudoin piirre — kuten aina neitsyen ja ihmisen, koneen ja ihmisen tapaamisessa — on yhteinen halu, yhteinen päämäärä, joka kääntyy tuhoksi. Myyttinen perinne kertoo sata tällaista tarinaa ja me nyökyttelemme, ikäänkuin ymmärtäisimme. Mutta ymmärrämmekö me?

Entä jos tilanne kulkisi toisin: Aktaion ilmestyy koko miehisessä alastomuudessaan, karvaisena ja kiihkeänä Artemiin luo ja omistaa hänet sillä siunaaman hetkellä. Sukupuolisuus — se, että on kaksi sukupuolta, jotka ovat ulkoisesti ja sisäisesti erilaiset — ratkaisee yksinkertaisella tavalla tilanteen. Mutta se edellyttää, että mitään ei päästetä *symboliselle* tasolle, veden heijastamaksi, katseen etäännyttämäksi.

Jos ajatellaan naisen ja miehen seksifantasioita, niillähän on joitain tyypillisiä eroja. Mies *toimii* fantasioissaan, nai, hyväilee selvästi erogeenisiksi tuntemiaan alueita, toimii ja touhuu, edessään selvästi *ruumiinosia*. Naisen fantasiat sisältävät utuisen fondin ja hyvin hitaasti häntä kohti etenevän tunnistamattoman miehen, jolla ei ole mitään ulkoisia sukupuolitunnusmerkkejä. Kummassakin on kyse symboleista, miehellä yksittäisistä kuvista, naisella yhdestä kuvasta.

Jos jatkamme edelleen tanssin valottamista tästä näkökulmasta, sukupuolisuus, *silloin kun se ei ole symbolista*, ratkaisee neitsyyden ongelman. Kukaan ei ole neitsyt sukupuolisena, ei edes neitsytjumalatar. Siksi on niin tärkeää, että Neitsyt Maria menee hautaankin ja Taivaaseen Neitsyenä, koska muutoin hän olisi ollut sukupuolinen. *Nyt* me voimme katsella häntä ja haluta omistaa, esimerkiksi rukouksessa, mutta kukaan ei halua nähdä häntä alastomana. Näin uskonnollinen merkitys pelastuu.

Kun tanssin kohdalla keskustellaan sukupuolisuudesta, se on normaalisti *symbolisen* sukupuolisuuden puhetta: katsomisen, esille laittamisen sukupuolisuutta. Bejartin ja Grahamin ajatukset tähtäsivät kuitenkin toisaalle: symbolisen rikkomiseen, symbolisen kieltämiseen, siis suoraan omistamiseen.

Mutta miksi tämä ei toteutunut, tai miksi sen toteutumista ei tunnistettu?

Koska meille tanssi on taidetta ja taide toteutuu symbolisena: se on kertomusta siitä, mitä *voisi* tapahtua. Se *ei* ole kertomusta siitä, mikä tapahtuu.

Ovidiuksen kertomus jatkuu Giordano Brunon suulla: Aktaion metsästä ja näkee hirven — joka hän itse on — katoavan kaukaisuuteen, josta



nousee täysikuu. Kuu pirstoo Aktaionin yhdeksäksi sokeaksi mieheksi, joista jokainen paljastaa oman puutteellisuutensa rakastajana, kukin omalla tavallaan. Tässä on selvä yhteys miehen pirstoutuneeseen fantasiaan. Mies näkee enemmän sulkiessaan silmänsä kuin pitäessään ne avoimina.

Myöhemmin nämä sokeat rakastajat saavat hetkeksi näkönsä takaisin ja näkevät silmänräpäyksellisesti rakastetun. Bruno sanoo, että *riittää, kun näkee jumalallisen kauneuden oman kokemuksen rajoissa.*

Symbolinen ei ole koskaan koettua, se on tulkittua tai tiedettyä.

Mutta sinä hetkenä kun tanssija ja katsoja luopuvat symbolisesta ja avaavat hetkeksi silmänsä samassa paikassa ja samassa hetkessä, he voivat omistaa toisensa, ja silloin symbolinen on kokonaan poissa.

Jos me otamme vakavasti sukupuolisuuden, siihen liittyvät kaikki nämä edellä käsitellyt esteet ja esteiden poistamiset. Se on pysyvää taistelua neitsyyttä vastaan, kiusottelua, symbolista antautu-

mista ja siihen liittyvää raatelua vastaan, jota katsoja saa kokea, koska hänelle ei edes anneta mahdollisuutta. Samalla symbolisesta luopuminen vapauttaa tanssijan tekemään juuri sen, mitä hän onkin tekemässä: antautumisen omistettavaksi sukupuolisena, siis tanssin syyn vuoksi.

Tässä yrityksessä taide on katalin ajatusmuoto ja kritiikki hävyttömin heijastelija, peilaaja. Paluu alkuun voisi ehkä tappaa molemmat.

Paluu alkuun on paluuta takaisin sukupuolen määräämään ... syy, miksi tanssia ja miksi katsoa sitä, tulee keskustelujen tuolta puolen, kertomusten ulottumattomista, siitä hillittömästä erosta, joka on sukupuolten välillä ja jota ei voi käsittää, ei voi ylittää eikä selittää. Ja silti se on, kuin loukkaamassa pyrkimystämme puhtauteen, koskemattomaan, koneen autiuteen. Mikään muu ilmaisu ei elä tästä erosta, mutta tanssi elää tästä, jollei se kutistu symboliseen vain voidakseen puhua ja ajatella, ja näistä kumpikaan ei ole tanssia.

Viiimeisessä, keskeneräiseksi jääneessä teoksessaan *Le Visible et l'Invisible* (engl. *The Visible and the Invisible*)<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty yrittää jälleen kerran aloittaa kokonaan alusta. Hän haluaa palata olemassaolomme perustaan, joka hänen näkemyksensä mukaan on esirefleksiivinen varmuus maailman olemassaolosta. Voimme lähteä vain siitä, että maailma on; ja että me olemme maailmassa tavalla, jonka perinteinen filosofinen kysymyksenasettelu, liikkeussaan toisensa poissulkevien dualismien akselilla, on tehokkaasti pystynyt unohtamaan. Alkuperäistä kokemustamme maailmassa/maailmasta ei tavoiteta, jos asetetaan subjekti objektin, minä toisen, tietoisuus materian tai ruumiillisen, ajatteleva ihminen maailman vastakohtaksi — ja vielä siten, että kahtiajaon toinen puoli on aina palautettavissa toiseen, ensisijaisempaan.

Merleau-Ponty haluaa hahmotella uuden, ei-dualistisen ontologian. Tämän ontologian lähtökohdista johtuu, että hän joutuu luomaan täysin uutta käsitteistöä. Filosofian historia ei tunne sitä “kahden väliin jäävää”, josta Merleau-Ponty yrittää puhua. Toinen Merleau-Pontyn ontologian erityispiirre, jota hän tosin ei varsinaisesti eksplikoi, on sen selkeästi eettinen vaatimus toisen kohtaamisesta toiseen, itseen palauttamatta.

Myös Luce Irigarayn tuotannon keskeisiä teemoja on ajatteluamme hallitsevien vastakohtaparien purkaminen. Häinkin pyrkii ajattelemaan sellaista, mikä jää perinteisten käsitteiden väliin. Myös hän joutuu purkamaan merkityksiä, nimeämään uudelleen, ennen kaikkea nimeämään aiemmin nimeämätöntä. Irigarayn suhde ontologiaan on pitkälti kriittinen. Ja kuten Merleau-Pontyn, myöskään Irigarayn ontologiaa (tai ontologian kritiikkiä) ei voida erottaa etiikasta. Toinen olisi kohdattava ihmetyksen (*l'admiration/wonder*) tunteella, likeisyydessä joka ei kuluta toista, ei jätä yksin, mutta kuitenkin säilyttää välimatkan: kunnioittaa toisen tilaa, paikkaa ja identiteettiä. Irigarayn projekti muotoutuu kauneimmillaan teoksessa *Éthique de la Différence Sexuelle* (engl. *Ethics of Sexual Difference*).

Merleau-Ponty voisi olla yksi niistä harvoista ajattelijoina, joiden sukulaissieluisuudesta Irigarayn kanssa tulisi lämpimästi iloita. Merleau-Pontyn vaikutus Irigarayhin tuntuu ilmeiseltä paitsi yleisen kysymyksenasettelun myös uutta käsitteistöä luovan ilmaisan tasolla. Kielen voima on kummankin teksteissä olennainen osa argumentaatiota. Molempien kieli on paitsi älyllisesti haastavaa, myös puhtaasti nautinnollista mehevyytensä, lihallisuutensa, paradoksaalisuutensa kautta. (Näin siitäkkin huolimatta, että *Visible and Invisible* on viimeistelemätön, raskaslukuinen teos.)

Irigaray ei ilmeisesti kuitenkaan viittaa suoraan Merleau-Pontyyn muualla kuin *Ethics*-teoksessaan. Teokseen sisältyy luku “The Invisible of the Flesh”, jossa Irigaray analysoi kriittisesti *Visible and Invisible* päätöslukua “Intertwining: The Chiasm”. Irigaray ottaa sen käsittelynsä lause lauseelta, tapansa mukaan riepotellen sanottua, ottaen sen mukaansa ilakoiville hakoteille. Irigarayn luenta joko johtaa todellisiin oivalluksiin tai ei johda, riippuen siitä pystyykö lukija hyväksymään hänen arvaamattoman, “kohutuuttoman” mutta ei koskaan rypyyotsaisen tekstuaalisen (epä)logiikkansa.

Irigaray aloittaa siteeraamalla kyseisen luvun ensimmäistä lausetta, jossa Merleau-Ponty jälleen kerran vaatii filosofiaa alka-

maan alusta, menemään vakiintuneiden käsitteiden tuolle puolen. Irigaray toteaa olevansa tähän asti yhtä mieltä Merleau-Pontyn kanssa, mutta vain tähän asti... Sitten alkaa ryöpytys.

Seuraavassa on tarkoitus hahmotella tämän Irigarayn aloittaman dialogin pohjalta näiden kahden ajattelijan teemoissa ilmeneviä yhtäläisyyksiä, limittäisyyksiä ja eroamispiisteitä. Matka alkaa ruumiillisuudesta (Merleau-Pontyn fenomenologisesta ruumiista maailmassa-olemisen perustana) ja päättyy ruumiillisuuteen (Irigarayn sukupuolisesti eroavaan ruumiiseen). Ruumiissa ja sen suhteessa kielellisyyteen kirjoittautuvat Irigarayn ja Merleau-Pontyn näkemysten dynaamiset kosketuspisteet.

Merleau-Pontyn ajattelun lähtökohdista on havaintoon perustuvan kokemuksen ensisijaisuus siinä maailmassa, jossa minän suhde maailmaan ja toiseen ei ole ratkaisematon filosofinen paradoksi. Tämän maailman elementtiä<sup>2</sup> Merleau-Ponty nimittää lihaksi

(*chair/flesh*) ja kudokseksi. Ruumiillinen ja näkevä minä eriytyy, ”laskostuu” olevan kudoksesta sen tapoina olla; ja kuitenkin asiat, ajallis-tilalliset yksiköt nousevat ruumiini risteyskohdista, kulmista, ulottuvuudesta, yleisyydestä. Toisin sanoen oma ruumiini on ratkaiseva maailman hahmottamiselle: maailma on hahmotettavissa vain ruumiillisuudestani, omasta tilallisuudestani käsin; ja samalla ruumiini on osa maailmaa.<sup>3</sup>

Näin hahmottuvaa kehämäistä riippuvuusketjua, jota on mahdoton palauttaa syyn ja seurauksen kausaali-

suuteen, Merleau-Ponty nimittää reversibiliteetin periaatteeksi. Se perustuu sille ihmeelliselle ja itsestäänselvälle seikalle, että olen ruumiillisena olentona näkyvä (osa näkyvää maailmaa) ja näkevä, havaitseva; olen koskeva ja koskettava.<sup>4</sup> Suhteeni maailmaan on aina jo vastavuoroinen, yhteenpunoutuva, ja tällaisena palauttamattomissa epäsuhtaisiksi subjekti-objekti-aseiksi.<sup>5</sup>

Tässä maailmassa, joka on siis aina koettu maailma, näkyvä ja näkymätön kietoutuvat toisiinsa. Emme näe atomistisia olevan yksiköitä. Havaitsemme aina olevan keskeltä, itsekkin olevina. Lisäksi havainto on aina tietyn kentän, tietyn horisontin aukeamista, jossa välit, välimatkat, piilossa ja muualla jatkuva kokonaisuus kaikkien antavat meille meidän kokemuksemme. Näkyvä piilottaa ja paljastaa olevan kokonaisuuden jatkumisen toiste ja toisaalla. Näkyvä nykyhetki on merkittävä juuri sen latentin menneen, tulevan ja muualla olevan kautta, jonka se ilmaisee ja salaa.<sup>6</sup>

Merleau-Pontyn mukaan toisen ihmisen asema tässä maailmassa on välttämätön. Se sisältyy siihen itsestäänselvänä, koska oma näkyvyys on viime kädessä toisen katseen täydellistämää. Toinen on myös dialogin toinen.<sup>7</sup>

Itse asiassa Merleau-Pontyn huomautukset toisesta jäävät kuitenkin painokkuudeltaan toisarvoisiksi, kuin pakolliseksi muistutukseksi. Ne hukkuvat maailman täyteyden, näkevän, näkyvän ja näkymättömän yhteisen sykkinnän ilmaisuun. Tekstin tasolla toinen ihminen ei tunnu saavan sitä välttämättömän kolmannen osapuolen asemaa, minkä Merleau-Ponty hänelle periaatteessa haluaa antaa. Merleau-Pontyn käsitys kielestä ei viime kädessä tunnu tarvitsevan toista, puhekomppania. Vaikka juuri kielellisyytemme takia meidän on mahdotonta sulautua täydellisesti ja välittömästi yhteen maailman kanssa, on kieli silti maailman “etuoikeutettu tulkki”. Kielellinen suhteemme maailmaan tuntuu Merleau-Pontyillä seuraavan suoraan alkuperäisestä

## MITÄ EI VOI NÄHDÄ

Matka katseen ja kosketuksen maailmaan Maurice  
Merleau-Pontyn ja Luce Irigarayn seurassa

Elisa Heinämäki

kokemuksestamme maailmassa.

Irigarayn kritiikki Merleau-Pontya kohtaan kehittyi muutaman teeman ympärille. Hän tarttuu Merleau-Pontyn ajattelulle keskeisen katseen *sokuteen*: mitä tämä katse ei voi nähdä? Irigaray kritisoi kaikenkattavaa reversibiliteetin periaatetta, joka hänen mukaansa muistuttaa täytydessään kohdun tai varhaisen äitisuhteen kuvastoa. Hänen mukaansa kieli on Merleau-Pontyn teoriassa kehämäisyydessään paikalleen jähmettynyt ja suljettu



Maurice Merleau-Ponty

kokonaisuus. Kritiikki tuntuu tiivistyvän nimenomaan syytökseen solipsismista — jonka tulisi olla mahdottomuus Merleau-Pontyn maailmassa. Irigarayn mielestä Merleau-Pontyn maailma on yksinäisen minän suljettu universumi. Toinen koskettuna ja koskevana unohtuu.

Onko Merleau-Pontyn katse sokea? Unohtaako hän kosketuksen? Irigarayn kritiikkiä voisi lähteä punomaan auki asettamalla vastakkain molempien tekstejä kannattavan peruskuvan, jonkinlaisen kohtaamisen/kosketuksen mallin maailmassa-olemisen perustana. Kumpaakin voisi luonnehtia eräänlaiseksi kaksoiskosketukseksi.

Irigaraylle tämä kuva on kuva *huulista*. Huulet ovat kynnyksen ulko- ja sisäpuolen välillä, eivät varsinaisesti kumpaakaan: kynnyksen, kohtaamispaikan metafora. Huulet ovat ei-sisäpuolta, ei-ulkopuolta myös kudoksensa, periksiantavan, huokoisen limakalvon kautta. Irigaraylle huulet ovat puoli-avoimet: eivät yksi eivätkä kaksi vaan likeisyys, jota ei voi palauttaa jäännöksettömästi mihinkään, jota ei voi sulkea yhdeksi.<sup>8</sup>

Merleau-Pontyn vastaava kuva on ensi näkemältä hämmästyttävän samanlainen: *toisiaan koskettavat kädet*. Kädet, joiden ehkä silmänräpäyksen voimme aistia olevan yhtä lailla koskevat ja koskettavat — ennen kuin palautamme kokemuksen muotoon, jossa toinen koskee ja toinen on kosketettavana.<sup>9</sup> Reversibiliteetin periaatetta kuvaavana kädet ovat keskeisesti myös *katseen* metafora. Merleau-Pontyn hyväilevä, rakastava katse, joka on aina samalla ikään kuin katsottuna, on aina — näin hän sanoo — sidoksissa liikkeeseen ja kosketukseen. Tätä yhteyttä, ruumiillisuudessa konstituoitua erottamattomuutta hän kuvaa seuraavasti:

Tämä näkyvien keskittyminen yhden näkyvän ympärille, tämä ruumiin ryöpsähtäminen kohti asioita, joka saa ihoni värähtelyn muuttumaan sileydeksi ja karheudeksi, joka saa katseen seuraamaan asioiden liikkeitä ja ääriä, tämä taianomainen suhde, tämä minun ja niiden välinen sopimus, jonka mukaisesti annan niille ruumiini niin että ne voivat kirjoittautua siihen ja antaa minulle kaltaisuuksensa, tämä poimu, tämä näkyvän keskimäinen onkalo joka katseeni on, nämä näkevä ja näkyvä, koskevan ja kosketun kaksoisjärjestykset muodostavat tiiviin systeemin jonka varaan jään (...) <sup>10</sup>

Tätä hyväilevää katsetta, joka toimii suhteessa maailmaan kuin toisiaan koskevat kädet, ja joka yhdessä kosketuksen kanssa muodostaa päällekkäiset vaikei identtiset kartat<sup>11</sup>, ei voine nimittää

väkivaltaiseksi. Se ei vaikuta hallitsevalta, pilkkovalta, luokittelevalta miehisen vallan katseelta, jota niin kovin on kritisoitu.

Silti Merleau-Pontyn käsillä kuvitettu katse eroaa Irigarayn huulista. Ero on ennen kaikkea siinä, että Irigarayn huulet liittyvät feminiiniseen, Merleau-Pontyn kädet ovat sukupuolineutraalit. Huulet ovat portti siihen, mitä ei voi/ ole voitu nähdä: nais-sukupuolen ja feminiinisen morfologian mahdollisuuteen. Aiemmassa tuotannossaan Irigaray asettaa huulet maskuliinista, fallista morfologiaa vastaan — sitä, jonka hän näkee artikuloituneen psykoanalyysissä, ja joka hänen mukaansa hallitsee koko (filosofisen) ajattelumme perinnettä. Yksinkertaistaen: huulet vastaan fallos on kuin toiset (feminiiniset?) merkitykset vastaan yksi ja oikea (maskuliininen) merkitys.<sup>12</sup> Jos Irigarayn korostus aiemmin oli “itseään koskettavassa naisessa”, *Ethics*-teoksessa huulten kuva laajenee uudenlaisen kosketuksen, uudelleenmääritellyn naisen tilallisuuden vaatimukseksi. Päämääränä on uudenlaisen dialogin mahdollisuus myös naisen ja miehen välillä.

Jos Merleau-Pontyille katse — vaikkakin aina kosketukseen liittyen — on kokemuksellisuuden avain, on Irigaraylle kosketus ensisijainen. Kosketus ei Irigarayn mukaan tarvitse katsetta kannattelemaan itseään — hän kysyy jopa, eikö katse häiritse kosketuksen viisautta.<sup>13</sup> Katseen ja kosketuksen kartat eivät vastaa toisiaan.<sup>14</sup>

Naisellisen morfologian mallina huulet liittyvät feminiiniseen; psykoanalyttisesti ymmärretyn “henkilökohtaisen esihistorian” kautta kosketuksen ensisijaisuus liittyy maternaaliseen. Kosketus ennen aktiivisen ja passiivisen erottelua on arkaainen kokemus äidin ruumiillisesta läheisyydestä, jopa kohdunsisäisestä eriytymättömyydestä.

Kuitenkin Irigaray kritisoi Merleau-Pontya nimenomaan tämän kohtu-nostalgiaa. Merleau-Ponty kirjoittaa: Ikään kuin havaintomme muotoutuisi näkyvän sydämessä, tai aivan kuin sen ja meidän suhde olisi yhtä läheinen ja intiimi kuin meren ja rannan suhde.<sup>15</sup> Irigarayn mukaan tämän kaltainen reversibiliteetin kuvittaminen viittaa selkeästi kohdunsisäiseen maailmaan<sup>16</sup>; ja Merleau-Pontyn maailmaa kannattava, ruokkiva, raskas (*pregnant*) liha/kudos on äidin ruumiin näennäisesti unohdettu, tiedostamattomasti unohtumaton jatkuuus.<sup>17</sup>

Ilmeisesti Irigarayn käsitys on, että Merleau-Ponty projisoi regressiivisesti näkyvään ja havaittavaan alkuperäisen, hylätyn ja unohtetun kosketuksen. Merleau-Pontyalla katsojan suhde maailman kokonaisuuteen on kohdusta eriytymätön ja/tai inestinen. Irigaray jopa vihjaa, että kyseessä on (länsimaisen) miehen yleinen olemassaolon tapa.<sup>18</sup> Tämä alkuperäinen suhde maternaaliseen olisi tunnistettava ja tunnustettava — *jotta se voitaisiin toisaalta puhua, toisaalta jättää taakse*, omaan esihistoriaan, niin että toista olisi mahdollista koskettaa hedelmällisesti.

Irigarayn kuviossa on yhtäällä alkuperäinen, maternaalinen kosketus-läheisyys, ja toisaalla tämän taaksejättö ja toisen kohtaaminen — koskettaen, kielellisesti. Jossain on siis tapahtuva katkos. On kuviteltava vednjakaja, jossa jokin päättyy ja jokin muu alkaa. Tämä liittyy tietysti psykoanalyttiseen käsitykseen subjektin esihistoriasta, muotoutumisesta ja paikantumisesta.

Irigarayn suhde psykoanalyyysiin on monimutkainen. Hänen kritiikkinsä *Speculum*-teoksessa repii psykoanalyysin perustan riekaleiksi, ja kuitenkin hän käyttää sitä kritisoidessaan filosofian historiaa. Tätä kaksoisstrategiaa — joka tietysti saattaa vaikuttaa oman oksan sahaamiselta — hän käyttää myös Merleau-Pontya kritisoidessaan. Hänen diagnoosinsa Merleau-Pontyn kokonaiskuviossa perustuu psykoanalyttiselle käsitteistölle, mutta kuitenkin niin, että hän samalla kritisoi psykoanalyysin käsityksiä maternaalisesta ja feminiinisestä. Ja sittenkin Irigaray on riippuvainen jaosta yhtäältä esidiskursiiviseen/maternaaliseen ja

(perustavan murroksen kautta) toisaalta kielellis-sosiaalisiksi subjektiksi astumiseen, jonka psykoanalyttinen lähestymistapa hahmottaa. Menemättä tämän pitemmälle Irigarayn position mahdollisuuteen tai mahdottomuuteen voi todeta, että juuri tässä kohdassa saattaa olla Irigarayn ja Merleau-Pontyn tietynlainen yhteismitattomuus.

Merleau-Pontyillä ei ole tällaista katkosta. Ainakin *Visible and Invisible* -teoksessa subjekti aina jo on maailmassa; mitään perustavanlaatuaista rajapyykkiä, murrosta ei tarvita.

Merleau-Ponty suhtautuu psykoanalyyysiin positiivisesti. Tämä käy ilmi esimerkiksi esipuheesta, jonka hän kirjoitti Freudia ja psykoanalyysejä käsittelevään teokseen<sup>19</sup>. Hänen yhteistyönsä Lacanin kanssa on ilmeisesti jossain vaiheessa ollut läheistä. Vincent Descombesin mukaan Merleau-Ponty ei kuitenkaan ymmärtänyt psykoanalyttisen tiedostamattoman käsitteen radikaaliutta ja implikaatioita: hän katsoi, että tiedostamaton voitiin ymmärtää paremminkin epäselväksi tai monimerkitykselliseksi (*ambiguous*) havainnoksi.<sup>20</sup>

Jos Merleau-Pontyn käsitys psykoanalyyseistä jää pinnalliseksi, ei tämä tietenkään kumoa hänen teoriaansa. Häntä ei voitane syyttää siitä, mikä hänen lähtökohtansa ei ollut. Epäilemättä on muitakin oikeutettuja tapoja tarkastella ihmistä maailmassa kuin psykoanalyyysin tapa. Mutta minän ja maailman aina-jo-olemassa-oleva suhde vaikuttaa kyllä ongelmalliselta; Merleau-Ponty haluaa lisätä siihen kielen ja merkityksen, samaten kuin sen ”aina-jo”-luonteen. Kielen osalta Irigarayn syytös merleau-pontylaisen maailman täydellisestä kehämäisytydestä näyttää oikeutetulta.<sup>21</sup>

Kokemuksen ja ajattelun ehdot ovat Merleau-Pontyille saman maailman ehtoja — saman maailman olemisen tapoja, samassa olevassa kirjoittautuvia.<sup>22</sup> Hänen mukaansa puhutun kielen suhde ajateltavaan (*intelligible/thinkable*) on kuin ruumiin suhde näkyvään. Näkökykyisen ruumiin ja näkyvän maailman suhde on yhtä lailla vastavuoroinen kuin puheen ja merkityksenannon sfäärin suhde.<sup>23</sup> Tämä on Merleau-Pontyn mukaan enemmän kuin analogia tai paralleeli: puhe/kieli ulottaa ruumiin olemisen näkymättömyyden. Mutta käsittääkseen tämän näkymättömän täytyy jotenkin elimellisesti olla maailmassa — maailman salaisuus, sen piiloutuva osa. Onko maailman raskaus (*pregnancy, generality*<sup>24</sup>) nimenomaan raskautta merkityksestä? Onko puhe (vain) äänen antamista tälle aina jo olemassaolevalle merkitykselle?

Merleau-Ponty jatkaa: merkityksenannossa merkitsijän ja merkityksen välillä on elimellinen yhteys, suoni (*nervure*), *niin kuin* näkyvä maailma on ruumiin salaisia poimuja samalla kun ruumiimme on osa näkyvää maailmaa. (Toisaalla hän kysyy jopa, miksi emme ajattelisi, että olemme kaikkialla, aina, sen kautta että olemme tässä tällä hetkellä...<sup>25</sup>) Eli: koko merkitysuniversumi on tietyn sanotun sanan näkymätön laskostuva kokonaisuus, samalla kun sanottu on merkityksen kokonaisuuden osa(?) Implikoiko jokainen sana sen sfäärin kokonaisuuden, jonka nimi on ”se mikä on sanottavissa”? *Tätä* kieltä lienee turha syyttää mistään — sokeudesta, epäoikeudenmukaisuudesta — koska se on tietyllä tavalla lukkoonlyöty kokonaisuus, johon mitään radikaalisti toista ei enää voida lisätä.

Merleau-Pontyille kieli on luonnollinen ja täyteläinen. ”Maailman näkymätön” on latenssi, joka odottaa puhutuksi-tulemista; valmiina maailmassa se tarjoaa itsensä puhuttavaksi. Irigaraylle tällainen kieli voi olla vain ikuisen toiston sana. Tässä maailmassa uusi puhe, uusi kieli ei ole mahdollinen. ”Kaikki on jo, kaikki on loputtomasti palautuvaa”<sup>26</sup>. Mikään ei liiku.

Jos Merleau-Ponty keskittyy *merkitykseen maailmassa*, on Irigaraylle tärkeää *puhe toiselle*. ”Jos sanoillani on merkitys, niin sen ansiosta, että ne koskevat toista havaintoni alusta asti, ja koskettuaan minua ja koskien toista ne järjestävät mahdollisen asumuksen näille havainnoille. Kun toinen ymmärtää, hän antaa ja palauttaa minulle asumukseni.”<sup>27</sup> Ja tämä toinen on Irigaraylle olennaisesti sukupuolieron tuottama toinen.

Irigarayn näkemyksestä, jonka mukaan sukupuoli on

subjektille perustavanlaatuinen, on puhuttu paljon. Häntä on syytetty muun muassa essentialismista ja biologismista.<sup>28</sup> Selvää on, että hänelle sukupuoli on lähtökohta; hänellä on poliittisia syitä korostaa sitä, ja toisaalta hän — ehkä yksinkertaisesti — ottaa sen annettuna. Tällaisia näkemyksiä ei voi todistaa oikeiksi tai vääriksi. Selvää on myös, että hänen perustavanlaatuinen eronsa on *ruumiillinen* ero.

Rosi Braidotti tiivistää tiettyjen feminististen positioiden — muun muassa Irigarayn — käsityksen ruumiin ensisijaisuudesta seuraavaan:

Uudessa ”ruumiillisen materialismin” muodossa ruumis ymmärretään jakopinnaksi, kynnykseksi, materiaalistien ja symbolisten voimien leikkauspisteeksi. Ruumis on pinta, johon moninaisen vallan ja tiedon koodit piirtyvät; se on muodostelma, joka muuntaa ja käyttää hyväkseen heterogeenisen ja epäyhenteisen luonnon voimavaroja. Ruumis ei ole essentia eikä siis ”anatomisen kohtalo”; se on *yksilön ensisijainen paikka maailmassa ja hänen ensisijainen tilanteensa todellisuudessa*.<sup>29</sup>



Luce Irigaray

Psykoanalyttisesti ymmärrettynä sukupuoli liittyy subjektin illusoriseen paikanottoon kielellis-sosiaalisessa maailmassa; Foucault-vaikutteisessa sukupuolen tai seksuaalisuuden tarkastelussa korostetaan ruumista nimenomaan diskurssin tuottamana. Irigaraylle sukupuoli on muun muassa tätä. Mutta palataan huuliin, mahdollisiin feminiinisiin merkityksiin, ja palauttamattoman eron koskettamiseen: Irigaray tarvitsee sittenkin enemmän kuin tämän. Nainen kokee ruumiinsa tilaksi (*volume*), toisin kuin mies.<sup>30</sup> Hän ajattelee jopa, että se mitä katse ei tavoita (mutta minkä kosketus ilmeisesti tavoittaisi?) on toinen — jonka *ruumiin ontologinen status* on toinen.<sup>31</sup> Näkemys on yllättävä, kun ottaa huomioon jälkistrukturalistisen filosofian perinteiset lähtökohdat.

Irigarayn täytyy olettaa myös esidiskursiivinen lihallinen ero ”... salainen muisto sukupuolierosta, jota kieli ei ole koskaan tavoittanut. Jokin laulaa aina sanojen ’takana’ ...”<sup>32</sup>

Ero ei siis ole vain psykoanalyttisesti hahmotettava, ei vain diskurssin antama, eikä kyse ole vain anatomisina seikkoina havaittavissa olevasta erosta. Kyse on erosta, joka on lähtöisin ruumiin tilallisuudesta, ruumiista koettuna, maailman hahmotamisen dynaamisena lähtökohtana: fenomenologisena ruumiina.

Mitä Merleau-Ponty sanoikaan ruumiista: se avaa minut maailmalle ja asettaa minut tilanteeseen tässä maailmassa<sup>33</sup>.

Tämä ruumiillisuuden perustavuus on sekä Merleau-Pontyn ja Irigarayn yhteisyyden että heidän eroavuuksensa kohta; haluaisin jättää avoimeksi sen, kumpi viime kädessä on ratkaisevampi. En näe mitään syytä siihen, miksei Merleau-Ponty periaatteessa voisi omista lähtökohdistaan käsin olettaa kahta ruumiiltaan erilaista subjektia. Jos subjekti hahmottaa maailmaa oman ruumiinsa koetusta tilallisuudesta käsin, en näe pitkää harppausta tämän kokemuksen sukupuolierityisyyteen. *Havainnon fenomenologiassa* Merleau-Ponty toteaa, että sukupuoleton ihminen on yhtä käsittelemätön idea kuin ihminen ilman ajatuksia.<sup>34</sup> Hän vain ei ole mitenkään erityisen kiinnostunut tästä seikasta. Ehkä meillä on lupa syyttää häntä siitä, ettei hän näe sen merkittävyyttä.

*Invisible of the flesh/invisible de la chair*: Merleau-Pontylla kyse on ensisijaisesti maailman, horisontin näkymättömyydestä: kokonaisuuden salaisuudesta. Ja “dialogin näkymättömyydestä”: maailman merkitys-raskaudesta, ideoiden melkein lihallisesta olemassaolosta ja sitä vastaavasta lihan sublimaatiosta.

Ja Irigaraylla kyse on matemaattisen kosketuksen näkymättömyydestä ja toisen hyväilyn näkymättömyydestä. Minun eroavan ruumiini näkymättömän tilallisuus, joka palautumattomana erona estää maailman sulkeutumisen; ja jonka kielellisen artikuloitumisen mahdollisuus on samalla rakastavan kohtaamisen mahdollisuus.

## Viitteet

1. Tässä artikkelissa viitataan Merleau-Pontyn ja Irigarayn tekstien englanninkielisiin käännöksiin.
2. Merleau-Ponty painottaa, ettei liha ole substanssi, jonka kohdalla on perinteisesti erotettu toisistaan muoto ja materia. Hänen mukaansa “esisokraattinen elementti” on parempi käsite.
3. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (VI), s. 113-114.
4. VI, s. 134.
5. VI, s. 114.
6. VI, s. 114.
7. VI, s. 142-143.
8. Irigaray, *Ethics of Sexual Difference* (E), s. 18.
9. VI, s. 147.
10. VI, s. 146.
11. VI, s. 134.
12. TS, s. 26.
13. E, s. 162-163.
14. “The tangible is, and remains, primary in its opening. Its touching on, of and by means of the other.” E, s. 162.
15. VI, s. 130-131.
16. E, s. 152.
17. E, s. 159.
18. E, s. 172.
19. Merleau-Ponty 1970.
20. Descombes 1989, s. 69 alaviite; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (PP), s. 168.
21. Juuri kielinäkemysten osalta Merleau-Pontyn teoksen kesken-eräisyys saattaa olla todellinen ongelma. Hän toteaa teoksen viimeisillä sivuilla (154), että muutosta mykkästä maailmasta puhuvaan maailmaan täytyy seurata vielä tarkemmin. Tätä hän ei kuitenkaan koskaan ehtinyt tehdä.
22. VI, s. 110.
23. VI, s. 118. “Kun hiljainen katse laukeaa puheeksi, ja kun puhe puolestaan aukaisee nimettävän ja sanottavan kentän ja kirjoittautuu siinä, sen paikalla, totuutensa mukaisesti — lyhyesti sanottuna: kun se muuntaa näkyvän maailman rakenteet ja tekee itsestään mielen katseen, *intuitus mentis* — tapahtuu tämä aina saman perustavan reversibiliteetin ilmion nojalla, joka kannattaa sekä mykkää havaintoa että puhetta, ja joka ilmenee idean lähes lihallisena olemassaolona ja lihan sublimointina.” VI, s. 154-155.
24. VI, s. 148.
25. VI, s. 113.
26. E, s. 178.
27. E, s. 172.
28. Katso vaikkapa Toril Moin (surullisen) kuuluisaa Irigaray-kritiikkiä teoksessa *Sukupuoli/Teksti/Valta* (1985; suom. Vastapaino, Tampere 1991).
29. Braidotti s. 171; kursiivi EH.
30. E, s. 166.
31. E, s. 157, kursiivi EH.
32. E, s. 167. Irigarayn koko tuotannon läpikäyvä “fallomorfinen diskurssiin” -kritiikki olisi järjetön projekti, jollei hän olettaisi mitään esidiskursiivisen feminiinisen mahdollisuutta (vaikka se sitten olisikin kokemuksessamme aina kietoutunut diskursiivisesti tuotettuihin ja tarjottuihin tulkinnan mahdollisuuksiin, ja vaikka se olisikin aina ilmaistavissa kielellisesti — kuten kaksoiskoskettavien huulten metaforalla). Mitä kieli jättäisi naisesta sanomatta, jos nainen ei olisi missään muualla kuin kielessä? Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että pelkästään diskursiivisena käsitetty sukupuoliero tekisi ajatuksen vastarinnasta tai kritiikistä mahdottomaksi, vaan tämä huomautus liittyy nimenomaan Irigarayn kritiikin ominaislaatuun.
33. PP, s. 165.
34. PP, s. 170.

# OTTEITA AJASTA

Heikki Mäki-Kulmala

## Ilkka Niiniluoto – kulttuurimme Batman

Ilkka Niiniluoto, *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Otava, Helsinki 1984.

*Maaailma, minä ja kulttuuri: emergentin materialismin näkökulma*. Otava, Helsinki 1990.

*Järki, arvot ja välineet: kulttuurifilosofisia esseitä*. Otava, Helsinki 1994.

Professori Ilkka Niiniluoto on valtakuntamme virallinen filosofi. Hän on myös kulttuurielämämme ponteva Batman, joka suuren esikuvansa tavoin taistelee väsymättä totuuden, oikeudenmukaisuuden, tieteen, järjen, edistyksen, solidaarisuuden ja kaikkien muidenkin hyvien asioiden puolesta.

Hyvän sankarin vastustajat ovat pahoja. Supersankarin vastapelurit ovat oikeita superkonnia: arvuuttajia, kissanaisia, morialthya tai lex luthoreita. Vaarattomia eivät ole Niiniluodonkaan vastustajat: “relativistit”, “praktisistit”, “kynnikit”, “postmodernin leikkitelevät pelurit”, “irrationalistit”, “fasistit”, tai “kreationistit”.

Eikä sovi väheksyä emeritusprofessori K.V. Laurikaistakaan, joka ei millään suosunut tulkitsemaan kvanttimekaniikkaa *oikein*.

Pieni ihminen on luonnostaan erehtyväinen ja haksahda usein uskomaan kaikenlaisia joutavaa. Tämä herkkäuskaisuus saattaa kääntyä vaaralliseksi mainittujen konnien takia, koska nämä uunottavat silkkää ilkeyttä ihmisparjoja ties miten. Erityisen paljon älyllisiä huijareita on liikkeellä näin lama-aikoina, jolloin kaikenlainen näköalatomuus valtaa alaa ja viehtymys irrationalismiin lisääntyy.

Mihin me joutuisimmekaan ilman Niiniluotoamme, joka lukuisissa esitelmissään ja artikkeleissaan kumauttaa konnat kanveesiin, selvittää maan henkisen tilan, kohottaa Totuuden arvoonsa, pistää asiat järjestykseen ja antaa niille *oikeat* nimet.

## Totuuden henki

Erityisen ankarasti Niiniluoto on joutunut taistelemaan totuuden puolesta kaikenlaisia relativisteja ja arvuuttelijoita vastaan. Jo v.1984 ilmestyneessä kirjassaan hän antoi selkeää havainto-opetusta siitä, mihin joudutaan, jos “radikaali relativismi” tai esim. Feyerabendin epistemologinen anarkismi pääsisivät niskaan päälle.

Silloin voisi tapahtua vaikkapa seuraavaa.

“Esimerkki 1.

*Uusnatsi*: Kaikki kommunistit ovat juutalaisia.

*Filosofi*: Kuules kaveri, sinä käytät sanoja omituisella tavalla. Engels ja Leninkään eivät olleet juutalaisia.

*Uusnatsi*: Minun kielipelissäni ‘kommunisti’ ja ‘juutalainen’ merkitsevät samaa. Painu kotiisi pelaamaan omia kielipelejäsi — ne ovat vertailukelvottomia minun kielipelini kanssa.

*Filosofi*: (kiroilee, palaa kotiinsa lukemaan *Filosofisia tutkimuksia*) [...]

Esimerkki 3.

*Virkamies*: Rakennamme tehtaan tälle alueelle.

*Luonnonsuojelija*: Älkääs nyt hosuko! Tehdas pilaa maiseman, ja jätteet saastuttavat koko järven.

*Virkamies*: Entä sitten?

*Luonnonsuojelija*: Kauniilla maisemalla ja puhtaalla luonnolla on arvoa.

*Virkamies*: Arvoa? Ehkä sinun mielestäsi, mutta ei minun. Rakentakaa!

*Luonnonsuojelija*: Odottakaa vielä! Meillä ei ole oikeutta tuhota luontoa tulevilta sukupolvilta.

*Virkamies*: Minä olen radikaalisti sitoutu-

nut omaan nykyiseen situaatiooni, enkä voi asettua tulevaisuuden ihmisten asemaan.”<sup>1</sup>

Näin surkeasti meidän käy, jos hylkäämme tieteellisen realismin ja objektiivisen totuuden kallioperustan ja harhaudumme relativismin suolle. Siellä vaanivat hirviöt — uusnatsit, häikäilemättömät byrokraatit, kreationistit, stalinistit jne. Siellä missä “kaikki käy”, siellä vallitsee viidakon laki: byrokraatit rakentavat tehtaansa minne sattuu ja fasistit luetuttavat ihmisillä Wittgensteinia.

Huomaamme siis, että totuus ja siihen pyrkiminen on Niiniluodolle paljon muutakin kuin vain propositioiden ja tajuntamme ulkopuolella olevien asiantilojen vastaavuutta. Se on koko yhteiskunnan lävistävä periaate, sen moraalinen perusta. Muuan Dostojevskin romaanihenkilö huudahti kerran, kuinka “ilman Jumalaa kaikki on sallittua”. Niiniluoto toteaa samoin vain sillä erotuksella, että hän puhuu Jumalan sijasta totuudesta (tai Totuudesta) — totuudesta jonakin sellaisena joka ei määritelmällisesti ole ihmisen (mieli)vallan alainen. Tämä jos mikä panee meidät epäilemään, olisiko tuo Totuus sittenkin uusi nimi vanhalle kunnon Isäjumalalle.

Tällaisilta epäilyiltä ei voi välttyä ainakaan se, joka on vähänkin myrkyttännyt mieltään Derridan pohdinnoilla logosentrismistä tai Horkheimerin ja Adornon ajatuksilla valistuksen dialektiikasta. Eikö juuri kaikesta konkreettisuudestaan vapautunut Totuus olekin valistuksen dialektiikan päätepiste, logosentrismää pelkistetyimmillään. Se on kuin Kafkan linna, josta hallitaan kaikkea. Se on luoksepääsemätön ja kuitenkin kaikkialla läsnä.

Mutta tällainen ei voi mitenkään olla totta! Lepakkomiehen sydänhän on puhdasta kultaa ja kaikelle tyhmyydelle tai tyrannialle hän on aina ollut vihainen kuin rakkikoira. Hän uskoo, että Totuus ja vain Totuus voi tehdä ihmisistä vapaita.

## Ei Jumala, vaan vapaa tiede

Niiniluoto on aina korostanut ponnekkaasti tieteellisen ja uskonnollisen maailmankuvan

vastakkaisuutta:

“Maailmankuva on uskonnollinen, jos siihen sisältyy sellaisia väitteitä, joiden ainoana tukena on vetoaminen joihinkin uskonnollisiin auktoriteetteihin (esim. *Raamattuun*) tai henkilökohtaisiin uskonnollisiin kokemuksiin tai elämyksiin. Tällaisia todisteluja ei voi pitää tieteellisesti todistusvoimaisina, sillä ne rikkovat tieteen metodologiaa koskevia kriittisyys- ja objektiivisuusvaatimuksia vastaan. Mikään tai kukaan auktoriteetti ei voi vaatia tieteessä itselleen ikuista asemaa. [...]”

Yksityisten henkilöiden subjektiiviset kokemukset — koskivatpa ne Jumalaa, vainajien henkiä, sivupersoonoita tai vierailijoita toiselta planeetalta, ja olivatpa ne kokijan elämän kannalta henkilökohtaisesti miten arvokkaita tahansa — eivät ole sisällöltään julkisesti testattavissa, joten ne eivät kelpaa tieteelliseksi todistusaineistoksi niiden kohteen olemassaolosta.”<sup>2</sup>

Tiede on siis Niiniluodolle avoin, julkinen, itseään kritisoiva ja totuutta tavoitteleva instituutio. Tieteen tuntomerkki ei hänen mukaansa ole totuuden omistaminen vaan sen läheisyys tai lähestyminen:

“[...] tieteen erottaa muista uskomusten muodostamisen tavoista juuri sen julkinen, kriittinen ja itseäänkorjaava metodi. Tieteenharjoittajat eivät voi takertua saavuttamiinsa tuloksiin ja pöyhkeillä niiden ehdottomalla totuudellisuudella, sillä niitä voidaan aina arvostella ja parantaa. Silti näillä tuloksilla on syntytapansa vuoksi rationaalisempi peruste kuin epätieteellisillä uskomuksilla. Ne ovat luotettavampia välietappeja ihmiskunnan pitkällä marssilla kohti todellisuuden yhä täsmällisempää tuntemusta.”<sup>3</sup>

Argumentti tuntuu vakuuttavalta ja lopulliselta. Nyt meidän ei tarvitse sanoa dollarin seteliä siteeraten “Jumalaaan me luotamme” vaan “Tieteeseen, sen julkiseen kriittiseen ja itseäänkorjaavaan metodiin me luotamme”. Näin pysymme sillä oikealla tiellä, jota pitkin kirkasotsainen joukkomme marssii kohti “todellisuuden yhä täydellisempää ja täsmällisempää tuntemusta”. Niiniluoto ja muut tieteenfilosofit ovat meidän paimeniamme siltä varalta, että jollekin tulee kiusaus livetä ruodusta ja lähteä harhailemaan joillekin epämääräisille sivukujille.

## Vaippa ja ydin — hypy metafysiikkaan

Niiniluodon muuten vakuuttavassa argumentaatiossa on vielä eräs pieni aukko, joista epäilyksen käärmeet voivat luikerrella sisään. Hän nimittäin määrittelee tiedeinstituution totuuden (tai totuudenläheisyyden) avulla — ja

toisaalta totuuden tieteen avulla. Tiede on hänelle nimittäin “uskomusrationaalisuuden paradigmaattinen esimerkki”<sup>4</sup>.

Toisin sanoen toisaalta totuus (tai sen läheisyys) on se aurinko, joka valaisee ja lämmittelee tieteen planeetan. Toisaalta taas tiede huimine saavutuksineen on se perusta, jonka nojalla Niiniluoto yrittää suostutella ihmisiä uskomaan siihen, mitä hän sanoo Totuudeksi.



Kumpi siis tulee ensin? Niiniluoto kirjoittaa seuraavasti:

“Relativismin suosioon ovat vaikuttaneet mm. Nietzschen pragmatistinen perspektiivioppi [...] sekä Kuhnin ja Feyerabendin teesi tieteellisten teorioiden yhteismitattomuudesta. Relativistien yleisenä virheenä näyttää kuitenkin olevan perustelematon hyppäys tiedon oikeuttamisen muotojen historiallisesta vaihtelevuudesta totuuden ja todellisuuden relatiivisuuteen.

Tieteen metodi on muuttunut ja kehitynyt 2500 vuoden kuluessa; eri tiedeyhteisöissä eri aikoina on hyväksytty erilaisia ratinaalisuuden kriteerejä tieteelliselle tiedolle. Siten kollektiivisen dynaamisen

uskomusrationaalisuuden periaatteet ovat historiallisesti relatiivisia. Myös nykyisessä filosofiansa esiintyy vastakkaisia näkemyksiä tieteen tehtävistä. Tästä ei kuitenkaan seuraa radikaalia relativismia: voidaan puolustaa teesiä, että edistyessään tiede lähestyy totuutta, jolloin totuuden käsite tiedon ehtona ei ole sidoksissa sosiaalishistoriallisiin taustamuuttujiin.”<sup>5</sup>

Niiniluoto haluaa yleensä esiintyä tieteen tieteen arvovallan puolestapuhujana. Mutta tiukan paikan tullen hän sittenkin astuu tieteen *ulkopuolelle* (tai oikeastaan yläpuolelle) ja katsoo olevansa pätevä sanomaan, missä tiede on väärässä — mitä tieteen pitäisi tehdä ollakseen todella tiedettä.<sup>6</sup>

Näin (tieteellisesti) perustelemattoman hypyn “tiedon oikeuttamisen muotojen historiallisesta vaihtelevuudesta” johonkin muuhun tekee Niiniluoto itse, eivät suinkaan relativistit. Relativistien mukaan historiallisesti vaihtuvien tiedon oikeuttamisen muotojen “takana” ei ole mitään, mihin voisi hypätä — perustelujen kanssa tai ilman. He haluavat radikaalisti *kyseenalaistaa* sen ajatustavan, että “tiedon oikeuttamisen historialliset muodot” olisivat vain jonkinlaista vaippaa tai pintaa, joka voisi vaihdella hieman vuodenaikojen mukaan, mutta että se kätkeytyi kuitenkin sisäänsä pysyvän ytimen tai keskuksen.

Voi tietysti olla että Niiniluodon relativisteiksi mainitsevat ajattelijat ovat väärässä. Mutta hänen tapansa käsitellä heitä jonkinlaisina huijareina, jotka *vaivihkaa* vetävät pakan alta itselleen toiset kortit, on mielestäni jokseenkin epäkorrekti. Nietzsche ei todellakaan salannut Jumalan tai Totuuden kuolemaa, eikä yrittänyt haudata niitä vaivihkaa. Päinvastoin: hänhän julisti näitä tapahtumia aikakautemme merkittävimpinä uutisina — julkisesti, avoimesti ja häilydestään selvästi nauttien.

Aivan yhtä kohtuuton on Niiniluodon asenne, jos ajattelemme Wittgensteinin “relativismia”. Tämän ajattelijan (myöhäis)tuotannosta, löytyy satoja painosivuja tekstiä, joilla hän painiskelee — suorastaan ähkii ja vääntelehtii — sen kysymyksen kanssa, voiko sanoilla, lauseilla tai käsitteillä olla jokin niiden arkisesta käytöstä (vaihtelevista ajallisaikallisista muodoista) erillinen “todellinen merkitys”. Ja hänen vastauksensa oli, kuten tiedetään, kielteinen. Juuri tällaisten subliimien merkitysten kuvittelemisen on hänen mukaansa sitä kielen noitumista, mikä oli puolestaan oire kulttuurimme yhdestä pahimmasta kieroutumasta.

Wittgensteinin mukaan filosofian terapeutinen tehtävä oli saattaa ajattelu “takaisin rosoiselle pinnalle”, palauttaa sanat “niiden metafysisestä käytöstä takaisin niiden jokapäiväiseen käyttötapaan”<sup>7</sup>. Tämä merkitsee myös muutosta koko elämänsenteesiamme. Filosofisissa tutkimuksissaan hän kirjoittaa tästä ajatus- ja elämäntapojen muutoksesta salaperäisesti mutta inspiroivasti:

“Loihdimme esiin kuvan, joka näyttää



*yksiselitteisesti* määrävän mielen. Todel-  
linen käyttötapa näyttää jotenkin epäpuh-  
taalta sen käyttötavan rinnalla, jonka kuva  
meille hahmottelee. Tässä käy jälleen niin  
kuin joukko-opissa: Ilmaisutapa näyttää  
olevan mittatilaustyyliä Jumalalle, joka  
tietää, mitä emme voi tietää. Hän näkee  
äärettömät sanat kokonaisina ja hän nä-  
kee sisälle ihmisen tajunnan. Meille nämä  
ilmaisu-odot ovat tietenkin kuin  
messupuku, jonka kyllä puemme yllem-  
me, mutta jolla emme voi paljoakaan  
tehdä, koska meiltä puuttuu todellinen  
voima, joka antaisi tälle puvulle sen  
merkityksisällön ja tarkoituksen.

Ilmausten todellisessa käyttäytymisessä  
teemme ikään kuin mutkia, kufjemme  
sivukujien kautta. Näemme kyllä suoran  
ja leveän kadun edessämme, mutta emme  
voi käyttää sitä hyväksemme, koska se on  
pysyvästi suljettu.<sup>18</sup>

Puhuessaan totuudesta ja käsitteiden oikeista  
tai "todellisista merkityksistä" Niiniluoto  
vetää yllään tuon messupuvun (joka tosin  
minusta näyttää enemmän Batmanin viitalta).  
Mutta siihen pukeutuneena hän ei näe  
Totuutta sen yksikäsitteisemmin kuin me  
muutkaan. Siksi hänen puheensa kumahtelee  
varsin onttona ja kliseisenä liturgiana.

Lainauksen toinen kappale — joka voisi  
vallan hyvin olla esim. Jacques Derridan kir-  
joittamaa — toistaa taas ajatuksen siitä, että  
meidän on palattava inhimilliseen arkeen,  
rosoiselle pinnalle, niille kaduille joilla me  
voimme kuljeskella. Wittgensteinin teksti  
antaa myös ymmärtää, että tuon kieroutuman  
takana on ihmisen superbia: halu olla Jumala.

Wittgensteinin — kuten myös Heideggerin  
tai Derridan — filosofia on lyhykäisyydessään  
kehoitus tulla (takaisin) lihaa ja verta olevaksi,  
"maailmaan heitettyksi" ihmiseksi. Näiden  
ajattelijoiden vaatima ihmisyyden dekon-  
struktio tarkoittaa idealisoitua ihmiskuvan  
— panssarin, messupuvun, lepakkomiehen  
viitan — purkamista tai riisumista.

## Totuuden nimeen!

Palataan vielä hetkeksi kysymykseen tieteen ja  
totuuden suhteesta. Relativisteiksi nimetyt  
ajattelijat eivät ole missään yhteydessä väittä-  
neet, että kaikki totuuden ja epätotuuden,  
korrektiuuden ja epäkorrektiuuden, asiaan-  
kuuluvan ja asiaankuulumattoman väliset  
erottelut tai erottelun kriteerit tulisi heittää  
kerralla romukoppaan. Tällaista ei väitä  
missään edes P.K. Feyerabend.

Relativisteiksi luonnehditut ajattelijat  
väittävät *vain* sitä, että tieteessä ei ole mitään  
keskusta, lepakkoluolaa, jossa asuva filosofi  
voisi tarkkailla ja tarpeen vaatiessa ragaista  
niitä, jotka poikkeavat Oikealta tieltä, jota  
käytännön tiedemiehen on kuitenkin mahdo-  
ntonta kulkea.

Tieteen valtakunta on näiden relativistien  
mukaan jo ajat sitten desentralisoitunut:  
matemaattikojen yhteisö/yhteisöt päättävät

sen mikä kulloinkin on käypää matematiik-  
kaa, biologit huolehtivat biologiasta, histo-  
rioisijat historiasta ja psykologit psykologiasta  
jne. On tietysti totta, että nämä hallinto-  
kunnat menevät päällekkäin: kemistin ja fyy-  
sikön tiedon kriteereissä on varmasti paljon  
yhteistä, mutta samalla niissä on myös eroja.  
Psykologi ja kemistikin voivat löytää väliltään  
monia kiinnostavia kosketuskohtia. Myös  
tähtitieteilijä ja kansanrunouden tutkijaa  
saattaa yhdistää jokin hentoinen lanka —  
heidän välilleen voi sukeutua hyvinkin antoisa  
keskustelu esim. Kalevalan kosmologiasta.  
Mutta se lanka on hyvin erityyppinen kuin  
esim. se, joka yhdistää kosmologin mate-  
maattikkoon.

Lyhyesti ja wittgensteinilaisesti sanottuna  
tieteellisyyden, tiedon ja totuuden kriteerien  
välillä on perheyhtäläisyyksiä. Tämä ei kuiten-  
kaan merkitse sitä, että kaikki oikeuttamisen  
muodot tai "totuuden kriteerit" olisivat yhtä  
arvokkaita (tai yhtä arvottomia). Wittgenstein  
esittääkin tähän liittyen *Filosofisisissa tutkimuk-  
sissaan* mainion vertauksen villalangan lujuus  
ei johdu siitä, että jokin ydinsäie kulkisi  
langan päästä päähän. Se kestää siksi, "että  
monet säikeet ovat langassa päällekkäin".  
Myös tiede muodostaa tällaisen monisäikeisen  
kokonaisuuden.

Tämän näkemyksen mukaan tiede ei olisi-  
kaan mitään sellaista, jonka tulokset kasautui-  
sivat jonkin totuudeksi nimetyn raja-arvon  
ympäri. Tämäkin metafora pätee tietysti  
jonkin verran: tähtitieteen kehityksen myötä  
arviot planeettojen koosta, niiden radoista jne.  
ovat parin kolmen viime vuosisadan ajan  
tarkentuneet niin, että on päästy yhä "lähem-  
mäs ja lähemmäs" totuutta.

Mutta jospa ajatellaan vaikkapa kysy-  
mystä suomalaisten alkuperästä, niin tuollai-  
nen metafora ei tunnu oikein luontevalta. Me  
epäilemättä tiedämme nyt omista juuris-  
tamme paljon enemmän kuin viisikymmen-  
tä tai sata vuotta sitten. Mutta tämä ei tarkoi-  
ta, että osaisimme nyt paikantaa alkukotimme  
sijainnin yhä tarkemmin ja tarkemmin. On  
tapahtunut pikemminkin niin, ettei koko  
alkukotia koskevaa kysymystä vanhassa  
muodossa ole enää olemassa. Ongelma on  
muotoiltu radikaalisti uudelleen monet kerrat.

Tämä käy ilmi mm. siten, että moderni  
tutkija ei enää suostu vastaamaan kysymyk-  
seen "missä alkukotimme sijaitsi". Moderni  
tutkija joutuu esittämään heti joukon tarken-  
tavia vastakysymyksiä: "mitä kysyjä tarkoittaa  
suomalaisilla?", "haluaako kysyjä tietää, mistä  
Suomessa asuvien ihmisten geenit ovat peräi-  
sin?", "tarkoittaako kysyjä heidän puhumansa  
kielen alkuperää?" jne. Saman tapainen  
myrsky on myllertänyt (ja myllertää yhä)  
myös eksaktien tieteiden piirissä.

Jos kysymykset ovat radikaalisti muuttu-  
neet, niin ei liene järkeä puhua vastausten  
konvergoitumisesta jonkun ideaalisen totuu-  
den ympärille.

Jälkimmäisessäkin tapauksessa voidaan silti  
aivan luontevasti puhua tiedon kasvusta —  
vieläpä evoluutiosta sanan darwinilaisessa  
merkityksessä. Darwinin mukaanhan evoluu-

tio ei merkinnyt sitä, että eliöt olisivat kehity-  
tyneet kohti jotain ideaalista lopputulosta.  
Evoluutiolla ei ollut mitään "yleistä suuntaa"  
tai tarkoitusta. Se ei ollut mikään ylöspäin  
johtava valtatie, vaan koko ajan kaikkiin  
suuntiin haarautuva rihmasto.

## Liian inhimillistä...

Ajatus Totuudesta ja Totuuden lähestymisestä  
siinä muodossa kun Niiniluoto sen esittää on  
siis ideologiaa.

Kun aikaisemmin hallittiin — tarkkailtiin  
ja rankaistiin — Jumalan nimissä, niin nyt se  
on tehtävä Totuuden (Tieteen, Järjen jne.)  
nimessä. Se, että puhe Jumalasta korvautuu  
puheella Totuudesta, on nimenomaaan mo-  
dernille maailmalle ja ihmiselle tyyppinen  
piirre. Ylimmän auktoriteetin kuvasta halu-  
taan pestä pois kaikki "annettu" tai "positiiv-  
vinen", sillä modernin ihmisen viralliseen  
imagoon kuuluu, että hän ei usko mitään  
ilman kriittistä koettelua. Descartesin *Meta-  
fyysisiä mietiskelyjä* voidaan pitää tällaisen  
oman itsensä — ja erityisesti: vain oman  
arvostelukykyä — varaan heittäytyvän  
modernin subjektin itsenäisyysjulistuksena.

Kaiken tämän takana oli vain kiusallinen  
salaisuus: kaikki ihmisten puhe Jumalasta tai  
Totuudesta on ollut (ja tulee aina olemaan)  
ihmisten puhetta. Tai että tiedettä tehdessään  
ihminen ei ole suinkaan niin järkevä, kriittin-  
nen jne., mitä perinteinen tieteenfilosofia tai  
metodikirjallisuus on halunnut väittää.

Tämä salaisuus on aina yritelty katkeä. Jo  
Mooses väitti saaneensa laintaulut itseltään  
Jumalalta — ja varmemmaksi vakuudeksi  
alkuperäiskappaleet vielä hävitettiin. Mormo-  
nien kirja on kuulemma kopioitu kulta-  
levyistä, joita ei myöskään tule enää kukaan  
näkemään. Ja edelleenkin monet kristityt pi-  
tävät jotenkin rienaavana sitä, että *Raamatun*  
kirjoja ja niiden alkuperää tutkitaan samoja  
tekstikriittisiä, arkeologisia yms. menetelmiä  
käyttäen kuin muitakin vastaavan ikäisiä  
kirjoituksia. Monesti myös perinteisen (esi-  
kuhnilaisen, esifeyerabendilaisen) tieteen-  
filosofian ja -metodologian oppikirjoilla on  
sama funktio: katkeä se totuus, että jokin  
"maailmaan heitetty" ihminen — tai  
Kierkegaardin sanoin: Jumalan pikku  
hupakko — on myös tieteiden luoja.

Niiniluoto ei voi tietenkään olla näin suo-  
rasukainen. Tiedettä, sen tekemistä ja tekijöitä  
voidaan hänen mukaansa tutkia myös histo-  
rian, sosiologian, psykologian jne. menetel-  
min. Mutta samalla hän asettaa tarkoin  
mitatun liekanarun tällaisen tutkimuksen  
kaulaan: filosofialle tai epistemologialle, joka  
kertoo millaista tieteen pitäisi olla, tulee jät-  
tää kuitenkin aina viimeinen sana. Empiiriset  
tutkimukset tieteen arkipäivästä eivät saa siis  
"liata" tieteestä luotua idealisoitua kuvaa. Eli  
tiedettä ei saa inhimillistää, nähdä ihmisten  
luomuksena. Se on nähtävä instituutiona, jos-  
sa Totuus tulee lähelle ja puhuu määrättyjen  
ihmisten kautta.

Niiniluodon asenteella on kiinnostavia

yhdyntäköhtiä eräiden suomalaisten teologien näkemyksiin. Heidänhän oli hyvin vaikea hyväksyä Heikki Räisänen esittämiä näkemyksiä *Raamatun* tekstin alkuperästä. Mutta kun heidän kompetenssinsa ei oikein riittänyt kumoamaan niitä tieteellisin argumentein, yritettiin turvautua ”syvällisempään” järjelyyn. Keksittiin, että *Raamatun* historiallis-kielitieteellinen tutkimus on pätevää tai hyväksyttävää vain silloin, kun se tunnustaa ”dogmatiikan prioriteetin”.

”Puhtaan totuuden” ideologinen luonne ja tiedeinstitutiota saama uskonnollinen merkitys modernisoituneessa yhteiskunnassa tulee selkeästi esiin nuoren Antti Eskolan *credossa* vuodelta 1962. Kysymys on siitä, tulisiko tiedemiehen (esim. A. Eskolan) sitoutua yhteiskunnan säilyttäjiin vai repijöihin. Ja vastaus kuului:

”On selvää, että tiedemies ei voi asettaa päämääräkseen sen paremmin ”rakentamista” kuin ”repimistäkään”. Hänen tavoitteenaan on pyrkiä tietoon ja objektiiviseen totuuteen. On kokonaan toinen asia *joutuuko* hän tätä vallitsevista arvoista riippumatonta tavoitetta kohti pyrkiesään repimään vai rakentamaan. Luullakseni esimerkiksi tämän hetken ajankohtaisia ongelmia tutkiva yhteiskuntatieteilijä joutuu tiedollisiin päämääriinsä rehelligesti pyrkiesään pikemminkin radikaalin ja ”repijän” kuin konservatiivin ja ”rakentajan” osaan. Hän joutuu esittämään kapinallisia ajatuksia vaikka ei pyrkisikään kapinoimaan, sillä jos vallitsevat arvot väärästä todellisuudesta, on totuus kapinallista.”<sup>10</sup>

Ihminen tai tutkija on tässä muuttunut täysin läpinäkyväksi. Hänelle ei ole totuuspyrkimyksen ohella mitään omia pyyteitä. Totuuden henki johdattaa häntä, ja siihen (ja vain siihen) itsensä sitoneena hän joutuu sitten minne joutuukin. Niin (nuorelle) Eskolalle kuin Niiniluodollekin tiedemies ja tiedeyhteisö ovat modernin yhteiskunnan mallikansalaisia, yleispätevä esikuva sille miten eletään ”oman järjen varassa”, vapaana perinteen ja ennakkoluulojen kahleista. Näin moderni maailma voidaan pelastaa sille ominaisen Kaitselmuksen helmaan.

## Tosiseikkojen sosiaalinen konstituutio

Vaikka Niiniluoto mieluusti puhuikin tieteen (ja epäilemättä myös Ilkka Niiniluodon) avoimuudesta tai kriittisyydestä, hänen katenssa ovat usein nyrkissä. Hän käyttää niitä varsin hanakasti eikä häpeä osoittaa iskujaan myöskään vyön alle. Tämä tulee varsin selkeästi ilmi mm. silloin, kun hän yrittää mitätöidä Barry Barnesin, David Bloorin, Bruno Latourin tai Steve Woolgarin (jo klassisen aseman saaneita) tutkimuksia tiedeyhteisöistä ja ”tieteellisten tosiseikkojen sosiaalisesta rakentumisesta”.

Latourin ja Woolgarin teos *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* on laajaan empiiriseen materiaaliin — mm. pari-vuotiseen kenttätöyöhön — perustuva tutkimus. Sen tarkoitus on selvittää mahdollisimman konkreettisesti, miten erilaiset havainnot, mittaustulokset yms. konstituoituvat tieteelliseksi tosiseikoiksi.

Myös Niiniluodon mukaan Latour ja Woolgar todistelevat mainitussa teoksessaan, että tieteelliset tosiseikat olivat ”sosiaalisia konstruktioita”. Tähän tulkintaan ei liene mitään huomauttamista. Mutta sitten Niiniluoto väittää tämän merkitsevän sitä, että Latourin ja Woolgarin mukaan tieteelliset faktat olisivat syntyneet tutkijoiden *vapaina* luomuksina/konventioina *suurin piirtein samalla tavoin* kuin esim. työehtosopimukset tai muut vastaavat konventiot.<sup>11</sup>

Tuollainen tulkinta mainitusta teoksesta on jo hyvin väkikäisesti väännetty. Latour ja Woolgar ovat toki sitä mieltä, etteivät tieteelliset tosiasiat ole samalla tavalla valmiina odotamassa kuin marjat tai sienet poimijaansa. Heidän mukaansa ne todellakin tuotetaan tiedeinstitutiota (”laboratorioyhteisöjen”) suunnattoman monimutkaisessa teknis-sosiaalisessa koneistossa. Mutta miten? Teoksessa koetetaan kuvailla sitä, miten ”laboratoriolaiset” tekevät työtään: miten he suunnittelevat uusia kokeita, miten he tulkitsevat saatuja koetuloksia, miten he kiistelevät siitä, miten koejärjestelyä on seuraavalla kertaa muutettava jne.

Hieman karkeistaen sanottuna teos on tarinaa *merkityksistä*, siitä kuinka jokin meille tavallisille pulliaisille täysin merkityksetön ja mitäänsanomaton seikka, kuten piirturin ylimääräinen värähdys, muutaman millivoltin muutos sähkövirran jännitteessä jne. voivatkin olla tavattoman merkittäviä ja ”paljonpuhuvia” laboratorion teknis-sosiaalisessa koneistossa. Tällä tavoin tuo materiaali — *hyle* — konstruoidaan faktoiksi.

Latous ja Woolgar eivät ole suinkaan vika-päitä siihen, että Niiniluoto ei suostu näkemään mitään eroa esim. työehtosopimusten ja tieteellisten faktojen sosiaalisella konstruotumisella.

## Perustelemisesta ja uskomisesta

Niiniluoto koettaa saada ”kognitiivisen relativismin” yleisemminkin huonoon huu-ttoon väittämällä sitä yksioikoiseksi subjekti-vismiksi. Todistelu kulkee suurin piirtein seuraavaa latua:

Hän toteaa ensiksi, että relativisti ei suostu koskaan puhumaan todellisuudesta sinänsä. Relativisti voi tietysti sanoa:

(a) asian laita on a

mutta se on vain lyhennetty muoto lauseesta:

(b) minun uskomussysteemini U valossa asian laita on a (näyttää että a)

Kaiken mitä ”kognitiivinen relativisti” sanoo, sanoo hän aina jostakin horisontista, diskurssista tai uskomussysteemistä lähtien. Tähän saakka Niiniluodon esitykseen ei liene kenelläkään suurempaa huomauttamista.

Mutta sitten hän tekee kerta kaikkiaan hui-man siirron ja väittää, että lause (b) merkitsi-si vain samaa kuin jos ko. henkilö sanoisi<sup>12</sup>:

(c) uskon, että a

Tuntuu varsin oudolta, että Niiniluoto on luennut väittämään tällaista. Hänhän on lu-luissa kirjoituksissaan tehnyt ansiokkaasti sekoituksen klassisesta tiedon määritelmästä.<sup>13</sup> Sen mukaan taas lause ”h tietää, että a” merkitsee ainakin seuraavaa *kolmea* asiaa:

(d) h uskoo, että a

(e) h pystyy esittämään a:lle hyväksyttävät perusteet

(f) a on tosi

Relativisti ei voi tietenkään hyväksyä viimeistä kohtaa tiedon välttämättömien tunnus-merkkien joukkoon ainakaan yllä esitetystä muodosta. Mutta siitä, että henkilö h uskoo a, ei seuraa minkään järjellisen (ei platonisen, ei niiniluotolaisen tai relativistien) epistee-misen logiikan mukaan sitä, että hänellä olisi silloin myös hyväksyttävät perusteet a:lle. Relativisti on henkilö, joka uskoo että kohdas-a e mainitut ehdot voivat muuttua ajallisesti ja paikallisesti. Mutta hänkin on ehdottomasti sitä mieltä, että kaikissa yhteisöissä on kaik-kina aikoina vaadittu *tiedolta* perusteltavuutta — ja että perusteluille asetettavat kriteerit eivät ole suinkaan olleet yksilöiden mieli-valtaisesti määrättävissä. Eli jonkin asian uskominen ja toisaalta kyky esittää uskomuk-selle perustelut eivät ole sama asia relativistilekaan.

Ja Niiniluotokin sekoittaa subjektivistin ja relativistin vain Batmanin roolissaan.

## Show must go on?

Niiniluoto on nyt esittänyt suomalaista Batmania kolmen kirjan ja kohta kahden vuo-sikymmenen ajan. Hän voi tietysti jatkaa roo-lissaan niin kauan kuin ikää ja vointia annee-taan. Arvuuttelijoita ja kissanaisia kyllä riittää — ja samoin riittää arvokkaita tilaisuuksia, joissa filosofin alustus Totuudesta ja muista mieltä ylentävistä asioista on aina ollut odo-tettu ohjelmanumero.

Mutta itse filosofian kannalta tällainen vaihtoehto ei ole kovin toivottava. Niini-luodon kolmesta yleistajuisesta esseekokoel-masta viimeinen — *Järke arvot ja välineet* — on mielestäni ollut heikoin. Se oli tämän sujuvakynäisen miehen teoksista ensimmäi-nen, jonka lukeminen alkoi maistua puulta. Hän alkaa kasvaa pahaenteisesti kiinni Batmanin rooliinsa — jopa niin pitkälle, että on ruvennut päästelemään paperille seuraava-nlaisia pököleitä:

“On väärin ajatella “frankfurtilaisen” tapaan, että välineellinen järki olisi sinänsä paha asia. On myös harhaanjohtavaa ajatella Jürgen Habermasin tapaan, että intrumentaalin rationaalisuus kuuluu aina “systeemiin”, joka “kolonialisoi” ihmisten vuorovaikutukseen perustuvaa “elämismaailmaa” ja sen “kommunikatiivista rationaliteettia”. Välinerationaalisuus — esimerkiksi praktisen syllogismin ja teknisen normin ilmaisemalla tavalla — on erottamaton osa myös arkielämän toimintaa.”<sup>14</sup>

Jokainen vähänkin Frankfurtin koulukunnan ajattelijoihin perehtynyt tietää, etteivät he ole missään väittäneet välineellistä järkeä “sinänsä” pahaksi asiaksi — eikä “intrumentaalin rationaalisuus” ainakaan Habermasin mukaan kuulu automaattisesti elämismaailmaa kolonialisoivaan systeemiin. (Habermasin mukaan “patologisesti modernin” yhteiskunnan ongelma ei ole instrumentaalinen järki sinänsä, vaan se, että tämä järki on ruvennut syöpäkasvaimen tavoin tunkeutumaan kaikkialle, kolonialisoimaan kaikkea muutakin — mm. elämismaailmaa ja kommunikatiivisen järjen aluetta.) Ehkä “frankfurtilaiset” olivat monessa suhteessa omalaatuisia persoonallisuuksia, mutta tuskin nyt sellaisia idiootteja, jotka eivät olisi huomanneet että välineellinen järki ja sen normit (esim. vesän vetäminen, ovien avaaminen jne) todellakin on “erottamaton osa myös arkielämän toimintaa”.

Niin. Voi vain toivoa, että Niiniluoto hieman hellittäisi Batmanin roolissaan.

## Viitteet

1. Niiniluoto 1984, s. 260-261.
2. Niiniluoto 1984, s. 81.
3. Niiniluoto 1984, s. 46.
4. Niiniluoto 1994, s. 48.
5. Niiniluoto 1994, s. 50-51.
6. Vertaa myös Niiniluoto 1991a, s. 136.
7. Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia*, s. 107 ja 116.
8. *Filosofisia tutkimuksia*, s. 426.
9. *Filosofisia tutkimuksia*, s. 67.
10. Eskola 1963, s. 14.
11. Niiniluoto 1991a, s. 142-143.
12. Niiniluoto 1991a, s. 139 ja 1991b.
13. Esim. Niiniluoto 1994, s. 78-82.
14. Niiniluoto 1994, s. 61.

## Muuta kirjallisuutta

- Antti Eskola, *Jäykyys ja taidekäsitykset*. Tampere 1963.
- Bruno Latour, & Steve Woolgar, *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton University Press 1986.
- Ilkka Niiniluoto (1991a), “Realism, relativism and constructivism” *Synthese* 89: 135-162, 1991.
- Ilkka Niiniluoto (1991b), “What’s wrong with relativism”. *Science studies* 2/1991.
- Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia*. WSOY 1981.

## Postmodernia yhteisöä etsimässä

Sikäli kuin postmodernismi on ohjelmallista irtisanoutumista kaikesta, mitä se pitää modernille leimallisena, se näyttää asettaneen itselleen ainakin yhteiskuntatieteen osalta mahdollottoman tehtävän. Yhteiskuntatieteet ihmis- ja tulkintatieteinä ovat jatkuvaa paluuta keskeisiin teemoihinsa. Jokainen aikakausi päivittää aiemmat keskustelut käymällä ja tulkitsemalla ne uudelleen oman aikansa tarpeisiin.

Näin ajatellen myös postmoderni yhteisökäsitys voidaan asettaa yleisenä, kiinnostavana aatehistoriallisena tutkimuskohteena. Sen lisäksi, että kysytään, mitä uutta se tarjoaa, voidaan pyrkiä selvittämään, mitä vanhaa se sisältää ja miten se liittyy aikaisempiin keskusteluihin. Juuri yhteisö saattaa olla tällaiseen tarkasteluun poikkeuksellisen sopiva kohde, sillä Robert Nisbetin<sup>1</sup> mukaan kyseessä on yksi klassisen sosiologian viidestä keskeisimmästä ja leimallisimmasta (ikuisuus)käsitteestä.

Tarkastelun aineistoksi tarjoutuu vuonna 1995 suomeksi ilmestynyt Sorbonnen yliopiston sosiologian professorin ja “todellisen” postmodernistin, Michel Maffesolin kirja *Maaailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*, joka omalta osaltaan dokumentoi yhteisön keskeisyyttä myös postmodernissa ajattelussa.

Todelliseksi postmodernistiksi Maffesolin tekee Pekka Sulkusen<sup>2</sup> mukaan se, että hän ei ole vain postmodernin yhteiskunnan teoreetikko vaan nimenomaan postmodernisti, jolle modernin lumous on haihtunut ja antanut sijaa arkielämän imaginaarisen lumoukselle, josta orgastiselle kokemukselle yhtymisestä ja yhteisyydestä. Luonnehdintana, pitäisi että se antaa kuvan Maffesolin tyylistä, myös tiivistää jotakin olennaista Maffesolin yhteisökäsityksestä.

Postmoderni yhteisökäsitys on kiinnostava myös siksi, että sen voi olettaa tarjoavan näkökulmia modernin yhteiskunnan individualismin ja yhteisöllisyyden tulkintaan, joka ilmenee mm. teoreettispainotteisen yhteiskriittisyyden ja empiiristä tutkimusta korostavan yhteisömyönteisyyden keskusteluvaikeuksina<sup>3</sup>. Eräissä aiemmissa suomalaisissa puheenvuoroissa<sup>4</sup> on ollut viitteitä siitä, että jonkinlainen uusi, ehkäpä postmoderniksi ymmärrettävä yhteisökäsitys, voisi toimia uutena näkökulmana yhteisöproblematiikkaan.

## Yhteisö kollektiivisen imaginaarisuuden myytin heimollisena ilmauksena

Maffesolin yhteisökäsitystä ei ole helppoa esitellä lyhyesti. Se koostuu monista vaikeasti

tulkittavista luonnehdinnoista, jotka on esitetty verraten impressionistisesti. Lähtökohta on, että jälleen on ryhdyttävä kiinnittämään huomiota yhteisölliseen, arkipäiväiseen, paikalliseen, nykyisyyteen, intohimoiseen ja imaginaariseen sen kaikissa muodoissa. Rationaalisen edistysuskon myytin on Maffesolin mukaan korvannut imaginaarisuuden myytti. Yhteiskunnallisen, individualismin syrjäyttämän muodonmuutoksen uusi tutkittavaksi asettava kollektiivinen imaginaarinen, joka koostuu mm. empatiasta, yhteisöllisyyden halusta, yhteisestä mielenliikutuksesta tai samalla aaltopituudella olemisesta, määrittää rajat ei-irrationaaliselle ja ei-loogiselle.

Kysymys on yhtäältä uuden tyylin syntymisestä, jonka seurausta ovat sellaiset asiat kuin heimollistuminen, tunteen kulttuuri, elämän estetisoituminen ja arkielämän valta-asema (Maffesoli 1995, s. 34). Esimerkkejä ovat nuorisokulttuurit, arkipäivän uskonnollinen elämä, “new age”-ilmiöt, muut ei-rationaaliset tekniikat, vapaa-aikaryhmät, hyväntekeväisyyspaukset, musiikki- ja urheilutapahumat, arkipäivän pienet solidaarisuudet, anteliaisuudenosoitukset, vapaaehtoistyö tai vaikkapa kehonrakennus, kun se käsitetään individualismin ilmauksen sijasta heimo-hedonismin ilmenemismuodoksi. Tyyli on siis eräänlainen yhteinen kieli, joka synnyttää postmodernin elämäntavan ja siihen liittyvän yhteisöllisyyden ihanteen. Uusi yhteisöllisyys tuottaa esteettisen tyylin syntymisen kautta sosiaalisen siteen postmodernin muodon, joka ilmenee seura-, matka- ja harrastustoimintaan liittyvänä seurallisuutena, ystävyytenä, riskiharrastusten, muodin ja tyylin kehollisena, eleellisena ja kielellisenä yhteenkuuluvuutena. Ainutkertainen seksuaalinen, ammatillinen ja ideologinen identiteetti syrjäyty perättäisten identifikaatioiden sarjalla (s. 88). Näin syntyy uusi kulttuuri, uuden “jaetun, heimollisen onnen esiinnousu” (s. 70).

Postmoderni yhdessäolo saa muodon jonkin kuvan ympärillä jonkin tyylin mukaisesti (s. 88). Tiedotusvälineet ja erityisesti televisio nousevat ratkaisevaan asemaan imaginaarisen maailman muotoutumisessa. “Televioruutu suosii eräänlaista yhteisöä”, kuva toimittaa “yhdessä läsnäolon” virkaa, se ylittää kaikki rajat ja sulkeumat. Syntyy “intensiivinen kuvapommitus”, joka muodostaa yhteisön”. Seurauksena voi olla mobilisointumista jonkin ylevän aatteen puolesta, ärtyisiä ja rähiseviä massoja, leimaamista, syrjäytymistä. Yhteisöllisyyden (heimollinen, etninen, identitaarinen) uusi nousu on osa tätä kehitystä (s. 148-9). Heimollisuuden kehitystä koskevan väitteensä näyttönä Maffesoli pitää seuraavia luettelona esittämiään kehitysprosesseja:

etnisen tietoisuuden uudelleen tuleminen, uskonnollisen fanatismiin erilaiset muodot, intellektuaalinen ja poliittinen ryhmäkuntaisuus, painostusryhmät ja erilaiset korporatismiin ilmenemistavat, hyväntekeväisyisyhdistykset ja solidaarisuuden uudet muodot (s. 170). Tuloksena oleva postmoderni yhteiskunta on perusluonteeltaan uusi heimoyhteiskunta. Heimollisuuden sijasta voitaisiin puhua myös yhteisöllistyneestä yhteiskunnasta. Yhteisöllistynyt ei kuitenkaan tällöin viittaa traditionaalisiin yhteisöllisesti rakentuneisiin (heimo)yhteiskuntiin vaan johonkin uuteen, postmoderniin tyyliin ja kuvan välittämään imaginaariseen verkostoon.

## Post-, moderni vai premoderni yhteisö?

Puhuminen postmodernista yhteiskunnasta yhteisöllisenä heimoyhteiskuntana tuntuu hätkähdyttävältä ja yhteisökäsitys uudelta. Vaikutelmaa vahvistaa yhteisökäsityksen luonnehdinnan impressiomaisuus ja ohjelmallisuus. Maffesolin yhteisökäsitys on luonnos, jossa niukka esimerkitys ja empiria jättävät paljon avoimeksi.

Maffesolin kohdistassa kritiikkinsä ennen kaikkea individualismia ja sen seurauksia, mm. rationaalisuutta ja demokratiaa vastaan, hänen yhteisökäsityksensä kuvautuu lähinnä individualistisen yhteiskunnan negaationa. Individualistisen yhteiskunnan rationaalisuus korvataan emotionaalisuudella, yksinäisyys yhteenkuuluvuudella. Negaation kautta määrittelyn vuoksi Maffesolilla on vaikeuksia yrittäessään selittää, mikä korvaa moderniteetin rationaalisuuden. Se on jotakin uutta individualismin, välineellisen järjen, tekniikan kaikkivoipaisuuden ja ”taloudellinen kaikki” sijaan. Maffesoli lisää, että kysymys ei ole jonkin menneen yhteiskuntajärjestyksen tai esimodernin yhteisön haikailusta. Lisäyksestään huolimatta hän aloittaa etsintänsä 1800-luvun saksalaisen romantiikan hengessä: ”On palautettava ’hengelle’ sen laaja merkitys: esimerkiksi paikan, jonkin kansan henki” (s. 31). Kuulostaa menneisyyttä haikailevalta *Volksgeistiltä* itseltään. Kehittely muistuttaa myös menetelmällisesti 1800-luvun individualismin vaaroja pelkäävien ja yhteisöllistä, moraalista yhteiskuntaa toivovien konservatiivien yhteiskuntakritiikkiä<sup>5</sup>.

Demokratian kritiikki tulee esiin peitellysti ja sivumennen Maffesolin kysyessä, onko silmiemme edessä käynnissä jatkuva muodonmuutos, jossa yhteisöllisyyden ihanne syrjäyttää individualistisen demokratian ihtanteen. Vastaus on selvä. Maffesoli uskoo — kuten Pekka Sulkunen<sup>6</sup> toteaa — muodonmuutoksen jo tapahtuneen. Maffesoli käsittää modernin yhteiskunnan vain yhtenä omituisena vaiheena yhteisöllisyyden pitkässä historiassa<sup>7</sup>. Ihmiskunnan historian perspektiivistä tarkastellen Maffesoli saattaa olla oikeassa.

Maffesolin näennäisesti radikaali yhteisökäsitys voisi merkitä katkosta modernin ja

postmodernin välillä. Kuitenkaan ei pitäisi unohtaa, että individualismin ja yhteisöllisyyden suhteen pohtiminen ei ollut uusi tai poikkeuksellinen ilmiö modernissakaan yhteiskunnassa. Nisbetin<sup>8</sup> mukaan 1800-luvun aatehistoriallista kehitystä ei leimannut niinkään individualismin kannatus kuin individualismia vastaan kohdistuneet reaktiot. Tuon ajan konservatiivisessa ajattelussa ei tavoitteena ollut individualismi vaan perinteisen yhteisön palauttaminen ja sen hyveiden uudelleenlöytämisen<sup>9</sup> niin että voidaan puhua jopa toveruudesta ja naapuruudesta uuden utopian perusaineksina<sup>10</sup>. Tätä dokumentoivat niin utopistisocialistit kuin sosiologian klassikot, jotka nostivat yhteisön yhdeksi uuden oppialan sosiaalseksi, moraaliseksi ja epistemologiseksi peruskäsitteeksi tavalla<sup>11</sup>, joka on saanut aineksia saksalaisesta romantiikasta aina Comten, Le Playn, Tönniesin ja Durkheimin ajatteluun.

Maffesoli on kirjoittanut aihepiiristä useita teoksia ja hänen ajattelunsa on vahvasti ranskalaisessa Durkheim-perustaisessa sosiologiassa<sup>12</sup>. Klassikkolähteistössä tämä ei kuitenkaan näy vaan viittauksia tuntuu paremmin olevan laidasta laitaan, mm. Nietzscheä, Simmelia ja Bakuninia. Sanotusta huolimatta Maffesoli sivuuttaa erikoisella tavalla yhteisöllisyyttä korostavan aatehistoriallisen tutkimuksen. Vailla mainintaa on myös bergsonilainen elämänfilosofia, jolla saattaisi olla runsaasti yhtymäkohtia Maffesolin elämyksellisyyttä korostavaan postmoderniin heimoyhteisöllisyyteen. Yhteisöllisyyden korostus postmodernin kauden tuntomerkkinä ei siis tunnu uskottavalta ainakaan yhteiskuntatieteellisen keskustelun osalta. Yhteisöllisyyttä koskevassa keskustelussa ei luultavasti ole ollut Euroopassa niin suuria vaihteluja kuin Maffesoli antaa ymmärtää eikä yhteisöllisen, arkipäiväisen, empaattisuuden ja ei-rationaalisen sosiaalisen merkitystä ole ehkä sittenkään väheksytty Maffesolin esittämällä tavalla ”viimeisten 200 vuoden individualismin huumassa”. Ja vaikka näin olisikin, on vaarana, että Maffesolin tutkimusohjelma latistuu parsonslaisin termein ilmaistuna niukaksi: selvää on lähinnä se, että halutaan muuttaa painopistettä instrumentaalisen todellisuuden hahmottamisesta ekspressiiviseen. Modernin ja postmodernin rajapyykki horjuu.

Maffesolin moniaineksinen teoriatausta johtaa mielenkiinnon arkielämän ilmiöihin, ruumiillisuuteen, kulutukseen, joukkoviitteeseen, elämäntapaan ja identiteettiin. Yhteiskunnan rakenteen ja sen talouden ja politiikan rakennemuutokset Maffesoli sen sijaan sivuuttaa ohjelmallisesti. Hän perustelee ratkaisuaan sanomalla, että tällaiset selitykset kuuluvat jo ohitetun modernin piiriin. Samalla — vaikka kukaan ei ole turvassa uudelta yhteisölliseltä lumoukselta — Maffesolin on myönnettävä, että ilmiö saa erilaisia sävyjä ikäluokkien, varallisuuserojen ja ammattien mukaisesti (s. 168), joten jotakin modernin kapitalistisista luokkayhteiskunnan rakenteesta siirtyä ja muok-

kautuu myös postmodernin yhteiskunnan vaiheeseen. Maffesolin pulmana onkin se, että hän esittää lähtökohdistaan huolimatta myös rakenneselitysten alueelle ulottuvia väitteitä. Erityisen häiritsevää on rakenteellisten selityselementtien puuttuminen Maffesolin väittäessä, että kysymys on myös uudesta yhteiskunnallisesta järjestyksestä. Siinä moderniteetin yksilöperiaatteen aiheuttaman ”sulkeuman jälkeen löydetään jälleen traditionaalisten ja primitiivisten yhteisöjen principium relationis” (s. 90). Periaatetta ei tarkemmin selitetä. Toivottavaa on, että kyseessä ei ole yhteisökirjallisuudessa mainittu traditionaalisten yhteisöjen toimivuuden ehtona oleva hierarkisuus ja sisäinen eriarvoisuus<sup>13</sup>. Tässä horjuu paitsi modernin ja postmodernin rajapyykki, myös ensin mainitun suhde esimoderniin eli ns. traditionaaliseen maailmaan.

Vailla käsittelyä jää myös, mitä on tapahtunut vaikkapa palkkatyöläisyydelle yhteiskunnan individualisoivana järjestysperiaatteena? Tässä Maffesoli on heikoimmillaan. Luokkatietoisuuden ja kansallisen tietoisuuden määrittäminen ensin rationaaliseksi ja sitten emotionaaliseksi horjuttaa Maffesolin omaa argumentaatiota. Jos luokkatietoisuus ja nationalismi ovat rationalisuuden ohella emotionaalisia, ei modernin projekti ollutkaan niin rationaalinen kuin Maffesoli väittää. Jos taas ne eivät olleet emotionaalisia, ne eivät sovi postmodernin esimerkeiksi. Muutoinkin historisiteetti-ongelma nousee vakavana esiin. Maffesoli kiistää yhtäältä postmodernin yhteisöllisyyden olevan menneisyyden haikailua, mutta toisaalta sanoo, että osaksi kysymys on esimodernien elementtien elvyttämisestä (s. 91.).

Maffesoli hahmottaa ”imaginaarista maailmaa” tyylin ja kuvan avulla ja väittää, että näillä ei ole mitään tekemistä moderniteetin individualismin tuottaman ”rationaalisen ja mekaanisen sosiaalisuuden” kanssa. Usein tarkastelukohteet ja niiden selitykset kuitenkin löytyvät niin modernistien kuin esimodernistienkin teksteistä. Sanoessaan, että yhteisöllisyyden ihanne voi monessa suhteessa olla illusorinen (s. 93) Maffesoli asettuu pitkään (yhteisöllisesti orientoituneen) sosiologian traditioon. Sosiologiassa yhteisön keskeisin tuntomerkki klassikoista nykypäivän empiriseen yhteisötutkimukseen on ollut tunne yhteenkuuluvuudesta. Maffesoli lainaa Van Goghia (on epäröimättä uskottava, että se mikä on, on) ja sanoo, että on riittävää, jos kommunikaatioon uskotaan (s. 93). Juuri kuvitteellinen yhteisyys on myös sosiologiasa ollut yhteisön keskeisin tuntomerkki. Maffesolin argumentaation kannalta pulmallista on, että tällainen yhteisöllisyys on ollut nimenomaan varhaisen modernin yhteiskunnan tuntomerkki. Hyvä osoitus tästä on mm. Benedict Andersonin<sup>14</sup> idea kuvitteellisesta valtiovaltiosta ja 1800-luvun nationalismista. Maffesoli ei kyseistä modernin yhteiskunnan syntyä selittävää kehittelyä tunne, vaan esittelee samansuuntaiset ajatukset postmodernin kehityksen käyppinä aineksina.

Modernin ja postmodernin ero on tässä veteen piirretty viiva ja Maffesolin yhteisökäsitys pitkälle yhtenevä modernin yhteiskunnan yhteisökäsityksen kanssa.

Tyylin merkitys erottavana ja yhdistävänä tekijänä on yleisesti tunnettu asia. Aivan selväksi ei kuitenkaan käy, millainen voisi olla postmoderni tyyliin perustuva yhteisöllisyyden ihanne. Durkheimiin viitaten Maffesoli sanoo, että syntymässä on orgaaninen solidaarisuus, joka pitää yhdessä kaikkia moderniteetin erottamia elementtejä. Durkheim käsitti kuitenkin oman orgaanisen solidaarisuutensa modernin yhteiskunnan elementiksi, rationaalisuudeksi, joka tuhoaa traditionaalisen eli mekaanisen solidaarisuuden. Olisiko nyt puolestaan moderni orgaaninen solidaarisuus antamassa tietä postmodernille orgaaniselle solidaarisuudelle? Mitä tuo uusi orgaanisuus voisi olla? Ilmeisesti jotakin enemmän, emootioperustaisempaa, sosiaalisesti ja esteettisesti tyydyttävämpää. Maffesoli jakaa unelmansa modernin yhteiskunnan yhteisöutopistien kanssa. Mutta puhuisiko Durkheim tässä yhteydessä uudesta tyyliin ja tiedotukseen perustuvasta mekaanisesta solidaarisuudesta? Tällainen vaikutelma syntyy varsinkin kun Maffesoli keskustelee durkheimilaisittain manasta. Selväkielinen tulkinta tarkoittaisi uskonnollisen kiinteyden muuttumista mediakoheesioksi.

Tiedotusvälineiden merkityksen korostaminen tuo suurimman yhdennäköisyyden modernin ja postmodernin imaginaarisen yhteisyyden välille. Vuorovaikutus organisoi tuu toiminnan keskeisen kohteen tyylin yhdenmukaistamana tulkintana ja tässä yhdenmukaistamisessa on tiedotusvälineillä huomattava merkitys. Vaikeampi kysymys on, mikä tästä vuorovaikutuksesta tekee nimenomaan postmodernia yhteisöllisyyttä. Tiedotustutkimuksessa sama väite on esitetty modernin kehityksen ja individualisoinnin yhteydessä. Maffesolin ideat ovat paikoin lähellä myös W.F. Haugin<sup>15</sup> ideologiateoriaa. "Ideologiset koneistot" eivät keksi kaikkea tuonkaan teorian mukaan, vaan toimivat myös "kollektiivisen narsismin peileinä" aivan Maffesolin (s. 94) esittämään tapaan. Selvimmin tiedotusvälineiden ja yhteisöllisyyttä kantavien myyttien muodostuksen yhteyden liittävät toisiinsa Maffesolin vain tässä yhdessä kohdassa (s. 149) lainaama modernin etevin teoreetikko Marx kirjessään Kugelmannelle vuonna 1871: "Nykyaikainen lehdistö ja sen keksinnöt kaikkialle maailmaan hetkessä levittävä sähkö valmistavat päivässä enemmän myyntejä kuin ennen voitiin valmistaa vuosisadassa". Maffesolin postmodernin heimoyhteisön perusta on tässä. "Kuvien nopea lisääntyminen ja tyylin korostuminen merkitsevät 'yhteisön' paluuta", Maffesoli vahvistaa itsekin (s. 163).

Monia Maffesolin mainitsemia asioita on pidetty myös modernin yhteiskunnan eri vaiheisiin liittyvinä kehityspiirteinä. Tietysti kaikki prosessit ovat moniaineksisia ja sisäisesti ristiriitaisia. Yhtäältä Maffesolin mukaan on humanismia se kun pukeutumistapa, rock-

musiikki, "pop"-sävelmä, ekologinen yhteisymmärrys, ruumiin merkikieli tai hiusmuoti rikkoo kansalliset ja ideologiset rajat ja puolueru, toisaalta kansallisvaltion tilalle nousee isänmaa, paikallinen ja yhteisö, moderni nationaalinen muuttuu postmoderniksi nationaaliseksi (s. 176). Maffesolin mukaan kyseessä ei ole sanaleikki. Humanismista ja uuskonservatiivisuudesta muodostuvalla metamorfoosilla ei kuitenkaan näytä olevan mitään selvää suuntaa, ei edes kohti postmodernismia.

## Katosiko yhteisö taas utuna ilmaan ?

Teoreettista näyttöä aikakausien muutosta etsivälle Maffesoli tuottaa jo esitystapansa vuoksi pettymyksen. Myöskään se, mitä hän tarjoaa modernista postmoderniin siirtymisen muodonmuutoksena, ei ole — eikä tietysti voikaan olla — jotakin täysin uutta. Maffesoli itsekin sanoo, että yhteisöllisyyden ihanne palautuu sellaisille käsitteen merkityksen arkaaisille elementeille, "joiden kuviteltiin kokonaan hävinneen maailman rationalisoinnista myötä" (s. 24). Enemmän kuin uudesta visiosta tai näytöstä, Maffesolin yhteisökäsityksessä onkin kyse eräiden jo pitkään pohdittujen sosiologisten ilmiöiden kuvaamisesta uudella, paremmin postmoderniin keskusteluun soveltuvalla kielellä. Tämä varmaan on teoksen suurin ansio.

Tyytymättömyyttä voi herättää se, että sosiaalipoliittisesti kiintoisa huomautus heimoyhteisöllisyyden ihanteeseen liittyvistä solidaarisuudesta ja anteliaisuuden uusista muodoista jää pelkäksi maininnaksi eikä Maffesoli vie eteenpäin jo vuosia esillä ollutta mm. Arto Noron ja Risto Eräsaaren korostamaa ajatusta, että yhteisöt eivät ole koskaan kadonneet, ne saavat vain uusia muotoja.

Ehkäpä yhteisötutkijakin asettaa Maffesolin yhteisökäsitykselle liian suuria odotuksia kysyessään, onko lopultakin tarjolla uusi teoreettinen visio, joka rakentaa sillan empirisesti suuntautuneiden yhteisönäivistien ja teoreettisesti orientoituneiden yhteisökritikoiden näkemysten välille. Tavoite jää saavuttamatta jo Maffesolin esityksen luonnonmaisuuden vuoksi. Yhteisöudusta ei silta rakennu.

Maffesolin teos on ennen kaikkea esimerkki erästä yhteiskuntatieteelle tyypillisestä piirteestä. Se on keskustelua, joka saa aineksensa sosiaalisesta muutoksesta ja joka vastaavasti ruokkii sosiaalista muutosta. Näin ollen ei ole mahdotonta, että joskus päätyisimme Maffesolin imaginaariseen yhteisölliseen maailmaan. Toisaalta maailma — oli se miten imaginaarinen tahansa — on imaginaarisuutensa huomioonottaen yllättävän vastustuskykyinen ja näyttää edellyttävän muuttuakseen muutakin kuin keskustelua tai ainakin vakuuttavampaa keskustelua.

Maffesolin yhteisöesitys voidaan tulkita puheenvuoroksi keskusteluun välittämättö-

myyden ja vapauden valtakunnista. Painopiste on yksinomaan vapauden visioissa. Välttämättömyys ei kuitenkaan katoa vain jättämällä se huomiotta. Lisäksi on sanottava, että jos Maffesoli olisi oikeassa, olisimme ensimmäistä kertaa ihmiskunnan historiassa siirtymässä heimoyhteiskuntaan ilman hierarkiaa ja yhteisön sisäistä eriarvoisuutta. Mikä vapauden visio! Kaikkien utopioiden äiti!

## Viitteet

1. Nisbet 1964 ja 1967.
2. Sulkunen 1995, s. 5.
3. Lehtonen 1994, s. 80; myös Lehtonen 1990.
4. Noro 1989 ja 1995, Eräsaari 1988 ja 1993.
5. Nisbet 1967, s. 21-106.
6. Sulkunen 1995.
7. Sulkunen 1995, s. 6.
8. Nisbet 1964, s. 3 ja 1967, s. 8.
9. Emt., s. 51.
10. Emt., s. 52.
11. Emt., s. 53-54.
12. Sulkunen 1995, s. 7-9.
13. Godelier 1987, s. 68; Lehtonen 1990, s. 45-49.
14. Anderson 1989.
15. Haug 1987 ja 1989.

## Kirjallisuus

- Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Guilford and King's Lynn 1989.
- Risto Eräsaari, Riskiyhteiskunta. *tiede & edistys* 3/1988.
- Risto Eräsaari, *Essays On Non-Conventional Community*. Publications of the Research Unit for Contemporary Culture 36. University of Jyväskylä, Jyväskylä 1993.
- Maurice Godelier, *Antropologia ja materialismi*. Vastapaino, Tampere 1987.
- Wolfgang Fritz Haug, *Ideologiset mahdit ja vastarinta*. Tutkijaliitto, Helsinki 1983.
- Wolfgang Fritz Haug, *Commodity Aesthetics, Ideology & Culture*. Bristol 1987.
- Heikki Lehtonen, *Yhteisö*. Vastapaino, Tampere 1990.
- Heikki Lehtonen, Otteita nonkonventionaalisen yhteisön teorianhistoriasta. *Sosiologia* 1/1994.
- Michel Maffesoli, *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Robert Nisbet, *Community and Power* (aiemmin *The Quest for Community*). A Galaxy Book. Oxford University Press, New York 1964.
- Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*. Heinemann, London 1967.
- Arto Noro, Kansalaisyhteiskunta, modernisoituminen ja yksilöllistyminen. *tiede & edistys* 4/1989.
- Arto Noro, Uuden heimoyhteiskunnan aikakausi. *Helsingin Sanomat* 18.7.1995.
- Pekka Sulkunen, Esipuhe. Teoksessa Michel Maffesoli, *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Jukka Paastela

## “Revisionismi” ja sananvapauden eettiset ongelmat

Deborah Lipstadt on kirjoittanut kirjan natsien toimeenpaneman juutalaisten kansanmurhan, holocaustin kieltäjistä (*deniers*) eli ns. revisionisteista ja siitä, miten heihin tulisi suhtautua. Tämän teoksen, nimeltään *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, ydinkysymys on se, onko eettisesti oikein, että sananvapauden nimissä on annettava ja turvattava puheoikeus myös niille, jotka väittävät, että mitään holocaustia ei natsi-Saksassa koskaan tapahtunut ja jos on, niin millä tavoin ja missä? “Revisionismia” on hyvin monen kaltaista. Sitä edustavat uusnatshit ja jotkut äärioikeistolaiset liikkeet.<sup>1</sup> Vaikka Lipstadt, joka aikaisemmin on tutkinut mm. holocaustin reseptiota amerikkalaisessa lehdistössä Saksan natsivallan aikana,<sup>2</sup> selostaa näiden revisionistisia pyrkimyksiä laajalti, hänen kannaltaan mielenkiintoisinta on kuitenkin sellainen revisionismi, joka väittää, että sillä ei ole mitään tekemistä natsismin tai antisemitismin kanssa, vaan kysymyksessä on vain totuudellisuuteen pyrkivä historiantutkimus.

Yhdysvalloissa tällaisen revisionismin äänenkannattaja on erityisesti *Journal of Historical Review*, joka ulkonaisin keinoin, kuten lähdeviittauksin ym., pyrkii käymään vakavasti otettavasta tieteellisestä julkaisusta. Lipstadtin kannan mukaan revisionismia ei saa tunnustaa miksikään osapuoleksi aidon historiallisen kiistakysymyksen suhteen. On nimittäin yksinkertaisesti fakta, että natsit murhasivat 6 miljoonaa juutalaista;<sup>3</sup> se on samanlainen fakta kuin vaikkapa orjuus USA:n etelävaltioissa sisällissodan päättymiseen saakka. Aito historiallinen kiistakysymys orjien suhteen on esimerkiksi se, miten orjuus legitimoitiin: pitivätkö Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksen kirjoittajat orjia omaisuutena, jotka eivät sisälly käsitteeseen “kaikki ihmiset”, joilla julistuksen mukaan on oikeuksia, vai katsoivatko he, että mustat kylläkin kuuluivat käsitteen piiriin, mutta että “kaikilla ihmisillä” ei koskaan voi olla aktuaalisia mahdollisuuksia käyttää oikeuksia.<sup>4</sup> Samalla tavalla voidaan kiistellä myös siitä, oliko juutalaisten tuhoaminen Hitlerin ennalta eräitetyn “ohjelman” lopputulos<sup>5</sup> vaiiko erilaisten natsi-Saksan valtioelinten ja henkilöiden enemmän tai vähemmän epäsystemaattisen toiminnan seuraus.<sup>6</sup> Sen sijaan itse juutalaisten tuhoaminen ei ole mikään tieteellinen kiistakysymys.

Sananvapauden liittyvän eettisen problematiikan kannalta Lipstadtin kirjan mielenkiintoisinta antia on kertomus erään Bradley Smithin kaikkiaan 35 amerikkalai-

selle yliopistolliselle lehdelle koko sivun maksullisena ilmoituksena julkaistavaksi tarjoama artikkeli, jonka otsikko oli “The Holocaust Story: How much Is False? The Case for Open Debate”. Lipstadt selostaa ilmoituksen sisällön seuraavasti: “Ilmoitus, jota Smith alkoi levittää keväällä 1991 sisälsi kieltäjien (*deniers*) tavallisen väittämälitanian. Se julisti kaasukammion petoseksi (*fraud*), valokuvat väärennetyiksi, silminnäkiäin kertomukset “naurettavalla tavalla epäluotettavaksi”, Nürnbergin oikeudenkäynnit teatteriksi ja leirivangit hyvin syötetyiksi siihen saakka kunnes liittoutuneitten pommitukset tuhosivat Saksan infrastruktuurin mitä “barbaarisemmassa sodankäynnissä sitten mongolien invaasioitten,” mikä esti ruuan toimittamisen vangeille ja aiheutti sen, että nämä näkivät nälkää. Smithin mukaan väite natsien yrityksestä tuhota juutalaiset oli seuraus (*product*) liittoutuneitten ponnistuksista tuottaa “antisaksalaista vihapropagandaa.” Tänäpäin käyttävät samaa propagandaa vahvat voimat (*powerful forces*) “vanhojen vihollisten tekemiseen syntipukiksi,” “koston, eikä sovinnon havittelemiseen” “eikä kovinkaan salaisen poliittisen ohjelman” (*agenda*) ajamiseen. Smith toisti tunnetun vakuuttelunsa (*protest*) siitä, että hänen tavoitteensa on pelkästään paljastaa totuus holocaustista käytävän avoimen keskustelun avulla — keskustelun, jonka kampusten voimakkaat, mutta salaiset ryhmät ovat osana heidän laajempaa ohjelmaansa tukahduttaneet. “Kysykäämme näiltä ihmisiltä mikä tekee sellaisen käyttäytymisen sosiaalisesti hyväksi? Kuka hyötyy?”

Tämän lisäksi ilmoituksessa sanottiin, että “Holocaust-historioitsijat” ovat joutuneet revidoimaan erinäisiä väittämiä, kuten että Auschwitzissa tapettiin vähemmän juutalaisia, kuin aikaisemmin väitettiin (1,5 - 2 miljoonaa eikä 4 miljoonaa) ja ettei juutalaisten ruumiita käytetty saippuan valmistamiseen, kuten myös oli sodanaikaisten huhujen perusteella aikaisemmin väitetty. Lipstadt jatkaa: “Smith antoi lukijoihinsa ymmärtää, että kaikki ne tiedemiehet ja muut alalla työskentelevät, jotka jyrkästi kumoavat holocaustin kiistämisen, ovat pakotettuja myöntämään kieltäjien väittämät oikeiksi: “Meille kerrotaan, että on ‘antijuutalaista’ asettaa kyseenalaiseksi oikeooppisia väittämiä Saksan rikollisuudesta. Kuitenkin huomaamme, että itse juutalaiset, kuten Mayer, Bauer, Hier, Hilberg, Lipstadt ja muut, jotka alkamassa (*sic*) asettaa kyseenalaiseksi

establishmentin holocaust-kertomuksen.”<sup>7</sup>

Artikkelin julkaisi joko ilmoituksena tai — kahdessa tapauksessa — lähetettynä kirjoituksena 15 lehteä; 20 kieltäytyi artikkelin julkaisemisesta missään muodossa. Niissä lehdistössä, jotka artikkelin julkaisivat, syntyi yleensä kiivas keskustelu siitä, oliko toimitus menetellyt oikein julkaistessaan artikkelin vai ei. Keskustelu laajeni ei ainoastaan yliopistopaikkakuntien paikallislehtien, vaan myös Yhdysvaltain johtavien laatu-lehtien palstoille.

Parissa tapauksessa painovalmis ilmoitus pääsi jälkikäiteisten selitysten mukaan lehteen siksi, että kukaan ei lukenut painovalmista ilmoitusta. Yksi niistä, Michiganin yliopiston *Michigan Daily*, julkaisi seuraavana päivänä suuren ilmoituksen, jossa valitettiin tapahtunutta.<sup>8</sup> Nämä selitykset vaikuttavat uskottavilta siksi, että eri lehtien selvityksistä käy ilmi, kuinka toimitus- ja ilmoitusosastot ovat usein täysin erillään toisistaan. Tosin hiipii mieleen epäily, että ongelma ei aina ollut siinä, etteikö ilmoitusta ilmoitusosastolla olisi luettu, vaan siinä, ettei luettua ymmärretty. Useimmat lehdet kuitenkin puolustautuivat sananvapauden argumentilla. Ne voi jakaa kuuteen eri varianttiin.

*Juridiikan ongelmaksi* voidaan sanoa argumenttia, että koska sananvapaus turvataan Yhdysvaltain perustuslaissa, niin laki edellytti ilmoituksen julkaisemista.<sup>9</sup> Edelleen vedottiin “ilmoittajan oikeuksiin” tai sanottiin, ettei toimitusosastolla ole lupaa puuttua ilmoitusosaston liiketaloudellisiin perusteisiin tekemisiin ratkaisuihin.<sup>10</sup> Tätä voi nimittää *kapitalismiongelma*ksi. Muutamisessa lehdistä katsottiin, että ilmoituksessa ei ollut sellaista rasismia tai antisemitismia, joka olisi ollut julkaisun esteenä. *Michigan Daily* — lehden, joka julkaisi väliteltun lehteen “vahingossa” päässeän ilmoituksen johdosta — päätoimittaja Andrew Gottesman selitti, että näin ollen ei ole perusteita sille, että tämän ilmoituksen pääsy “ideoiden markkinapaikalle” estettäisiin. Esimerkkeinä rasistisista ja seksistisistä ilmoituksista, joita hän ei lehteen päästäisi, Gottesman esitti Ku Klux Klanin ilmoituksen lynkkauksesta ja olutmainoksen, jossa olutpullo olisi naisen rintojen välissä.<sup>11</sup> Kyseessä on *mittatikon ongelma*.

*Historiatieteen luonteen ongelma* oli mitä ilmeisimmin kysymyksessä silloin kun selitettiin, että revisionistit vain tulkitsevat historiaa uudelleen. On kysymyksessä prosessi, joka tieteessä on aina menossa. Tieteellisen debatin vapaus on tunnustettava silloinkin kun joku esittää sellaisia ideoita, joita yleisesti pidetään väärinä, omituisina, pöyristyttävinä tai suorastaan julkeina ja herjaavina.<sup>12</sup> Giordano Brunon kohtalo ei saa missään muodossa toistua. Sitä paitsi ei ole syytä tukahduttaa valhetta, koska totuus lopulta aina voittaa. Tätä argumenttia Lipstadt sanoo “päivänvaloargumentiksi”.<sup>13</sup> Suvaitsevaisuus toimii oikean ja hyvän eduksi — ainakin pitkällä

aikavälillä. Nimitän tätä *totuuden voiton ongelmaksi*. Eräissä argumenteissa puolustettiin ilmoituksen julkaisemista sillä, että se paljasti vaarallisen vihollisen, ilmeisen uusnatsin. Teko oli palvelus juutalaisille, koska heidän on syytä tietää, millaisia roistoja ja vihollisia on olemassa.<sup>14</sup> Tämän päätelyn nimi olkoon *vihollisen paljastamisen ongelmaksi*.

Rutgersin yliopiston lehden *Daily Targumin* päätoimittaja Joshua Rolnick teki sellaisen radikaalin ratkaisun, että lehti ei julkaisut Smithin artikkelia ilmoituksena, vaan lähetettynä kirjoituksena pääkirjoitus-sivulla. Samalle pääkirjoitus-sivulle painettiin lisäksi paitsi pääkirjoitus, jossa voimakkaasti hyökättiin Smithiä vastaan, myös kolme muuta artikkelia, joissa niin ikään tuomittiin revisionismi. Tarkoitus oli mobilisoida yliopistoyhteisö vastustamaan Smithin ”vihapuhetta”.<sup>15</sup> Lehti korosti, että se ei ollut ottanut vastaan rahaa artikkelin julkaisemista vastaan, itse asiassa lehden ilmoitusosasto oli hylännyt ilmoituksen sen ”valheellisen (false) sisällön ja antisemitistisen luonteen” vuoksi.<sup>16</sup> Sanon tämänkaltaiseen ratkaisuun liittyviä pulmia ”strategian” ongelmaksi.

Eri ongelmien suhteen voidaan tarkastella kahdesta tai kolmestakin eri eettisestä näkökulmasta käsin. Ongelmaa voidaan tarkastella deontologisesti, jolloin tekoa arvotetaan moraalisesti sen suhteessa johonkin yleiseen moraalilakiin tai joissakin tapauksissa myös juridisessa mielessä lakiin. Käytän deontologia-käsitettä väljästi. Tarkoitin sillä sitoutumista johonkin (eettiseen) periaatteeseen ja hyväksyttävyyss- tai hyväksymättömyyslauselmien johtamista siitä. Deontologian vastakohta on konsekventialismi, joka tarkoittaa tekojen arvottamista pelkästään tai ainakin pääasiassa niiden nähtävissä olevien seurausten mukaan. Konsekventialismia lähellä on proportionalismi, jossa arvioidaan teon aiheuttamat oletetut hyödyt ja haitat ja tämän perusteella ”lasketaan” onko teko hyveellinen vai ei. Tarkastelen seuraavassa edellä kuvattuja ongelmia näiden eettisten käsitysten valossa sikäli kun niitä eri tapauksiin voidaan soveltaa.

*Juridiikan ongelmaksi*. Yhdysvaltain perustuslain kuuluisa ensimmäinen lisäys kieltää kongressia säätämästä mitään sellaista lakia, joka supistaa sanan- ja lehdistönvapautta. Laki puuttuu siis vain parlamentin oikeuksiin eikä siten koske lehtien päätoimittajia tai toimitusneuvostoja. Niillä ei ole, Lipstadt huomauttaa, mitään perustuslailla säädettyä pakkoa julkaista kirjoituksia, joita ne eivät halua julkaista.<sup>17</sup> Tämä on varsin pitävä argumentti. Mutta varsinainen ongelma on muualla. Sananvapaus ei ole missään absoluuttinen, vaan sitä rajoittavat jotkut lakipykälät. Niinpä ainakin Ranskassa ja Kanadassa on rikos väittää, että natsit eivät murhanneet juutalaisia. Molemmissa maissa on myös luettu tuomioita tällaisten väitteiden esittämisestä. Tällaista lainsä-

däntöä voidaan pitää kyseenalaisena sekä deontologisesti että konsekventialistisesti näkökulmasta. Voidaan sanoa, että yleisenä sääntönä pitää olla absoluuttinen sananvapaus, jolloin mitään sääntöä sen minkäänlaisiksi rajoittamiseksi ei saa asettaa. Tai voidaan sanoa, että kielloilla tai kriminalisoimisella vain tehdään ”kiellettyjä hedelmiä”, joiden maistaminen on tunnetusti ihmisille mieleen. Eli kieltä saa aikaan vastakkaisia seuraamuksia kuin on tarkoitettu. Molempien kantojen suhteen voidaan esittää vastakysymys: onko tällöin hyväksyttävä — mahdollisimman äärimmäisen esimerkin ottaakseni — lasten käyttö pornografisissa elokuvissa? Yksi mahdollinen vastaus tähän kysymykseen on todeta, että lasten hyväksikäyttö pornografiassa on syytä kieltää lastensuojelulaille. Tällöin ei ole lainkaan kysymys sananvapaudesta.

*Kapitalismiongelma*. Libertarianismi, joka äärimuodossaan on tyypillisen deontologian, katsoo, että julkinen valta ei saa mitenkään rajoittaa kansalaisten taloudellista toimintaa. Esimerkiksi jokaisen joka niin haluaa tulee saada ryhtyä harjoittamaan vaikkapa lääkärin ammattia ilman, että julkinen valta säätää normeja lääkäriltä vaadittavan koulutuksen suhteen, puhumattakaan siitä, että valtio ottaa oikeudekseen myöntää lääkäreille toimilupia. Jokaisella tulee olla oikeus myös harjoittaa vaikkapa lentoliikennettä ilman mitään toimilupia ja ilman, että julkisen vallan edustaja puuttuu siihen, millaisessa kunnossa olevilla koneilla lentoliikennettä harjoitetaan.<sup>18</sup> Lehden toimittamisessa tällainen deontologinen oppi voi tarkoittaa prinssiippiä, että lehti on liikeyritys, jonka tarkoitus on vain tuottaa voittoa omistajilleen eikä silloin ole väliä minkälaisista mainoksista rahaa tulee. — Eräänlainen käänteinen deontologinen kapitalismiongelma on kysymyksessä silloin kun lehti kieltäytyy rahan vastaanottamisesta, kuten *Daily Targumin* tapauksessa. Lipstadt pitää järjettömänä sitä, että lehden toiminnan ansiosta Bradley Smith säästi rahaa noin 500 dollaria. Hän katsoo, että rahan vastaanottaminen ei suinkaan olisi tehnyt lehdestä Smithin rikoskumppania.<sup>19</sup> Lipstadt vastusti asiaa muilla perusteilla, joista tulee puhe alempana.

Tässä olennainen kysymys on se, katsoisiko rahan vastaanottaminen moraalisesti vastenmieliseksi koettavasta asiasta korruptioksi ja onko tällainen korruptio vastustettavaa. Libertarianismin yksi muoto lähtee siitä, että korruptio näin määriteltynä tulee hyväksyä.<sup>20</sup> Mielestäni on hyvinkin ymmärrettävää, että joku kieltäytyy taloudellisesta hyödystä vastenmieliseksi kokemansa asian toteuttamisen tai sallimisen seurauksena, kun toteuttamisen tai sallimisen perustelut ovat kokonaan asian taloudellisista puolista riippumattomia. Taloudellinen hyöty ei ehkä varsinaisesti tee rikoskumppaniksi, mutta voi hyvinkin antaa vaikutelman rikoskumppanuudesta. Sitä paitsi olisi mielenkiintoista kysyä, mistä

Bradley Smith sai rahat ilmoituskampanjalleen. Lipstedtin kirjasta käy selville, että koko sivun ilmoitukset yliopistolehdissä voivat maksaa yli tuhatkin dollaria. Jos lasketaan yhden ilmoituksen keskihintaksi 600 dollaria, mikä on hyvin varovainen arvio, olisi ilmoittelu 35 lehdessä tullut maksamaan 21 000 dollaria. Lipstadt ei tässä eikä missään muussakaan yhteydessä käy kyselemään sitä, ketkä rahoittavat revisionistien toimintaa.

*Mittatikon ongelmaksi*. Jos hylätään deontologia sellaisessa muodossa, että kun rasismia, seksismia ja antisemitismia ei ole hyväksyttävä missään tapauksessa, on kaiken julkaistavan oltava niistä absoluuttisen puhtaat, joudutaan tekemään proportionaalinen kysymys siitä, missä määrin näitä vastustettavia asioita saa esiintyä ja missä määrin ei. Mittatikon ongelmassa joudutaan helposti etsimään vertauksia. Edellä mainituissa Andrew Gottesmanin vertauksissa Ku Klux Klanin ilmoitukseen lynkkauksesta ja seksistiseen olutmainokseen pistää silmään vertauksen ontuvuus. Onhan ilmoitusta toimeenpantavasta murhasta pidettävä yhteismitattomana mainoksen kanssa, jossa olutpullo on naisen rintojen välissä. Mittatikon ongelmassa olennaisista onkin juuri se, että vertaukset usein ovat monien mielestä yhteismitattomia. Joku voi pitää mainitunlaista seksististä olutmainosta harmittomana verrattuna holocaust-ilmoitukseen, jonka voi ajatella suuresti loukkaavan niitä, joiden lähiomaiset kuolivat Hitlerin keskitysleireillä tai niitä kansallisuuskansioita ja ryhmiä yleensä, jotka olivat natsismin uhreja. Tällöin arvioidaan konsekventialistisesti ja proportionalistisesti, että olutmainoksen seksismin vastustajien keskuudessa aiheuttama tuska on jotenkin ”lievempää” kuin holocaust-ilmoituksen aiheuttama tuska esim. juutalaisten keskuudessa.

Mittatikon ongelmasta ei tässä mitenkään päästä eroon, ei edes silloin, kun omaksutaan deontologisesti jokin prinssiippi. Silloinkin on määriteltävä se, mikä katsotaan rasistiseksi, seksistiseksi, jne. Jos taas tehdään arvio ajateltujen mahdollisten seuraamusten perusteella niin aina joudutaan konkreettisesti päätöksentekotilanteessa kysymään meneekö tämä tai tuo teko yli jonkin hyväksyttävyysskynnyksen. Yleisesti voitaneen kuitenkin sanoa, että vertauksia on parempi välttää muissa kuin ilmeisissä tapauksissa, jos sellaisia on. Ilmeisiä tapauksia ovat paremminkin aikaisemmat konkreettiset tilanteet kuin kuvitellut tapaukset.

Revisionismikiistaan verrattuna astetta vakavammassa historiallisessa debatissa, Saksassa käydyssä ns. historioitsijakiistassa on keskusteltu siitä, onko holocaust verrattavissa muihin kansanmurhiin, erityisesti Stalinin terroriin, joka vaati vielä enemmän ihmishenkiä kuin Hitlerin terrori. Luonteeltaan se oli erilaista sikäli, että sille oli luonteenomaista summittaisuus: terrorin

uhriksi saattoi joutua tai terrorilta säästyä kuka hyvänsä. Hitlerin terrori ei juuri tuntenut tällaista satunnaisuutta. Tällaiset vertailut voivat olla kyseenalaisia silloin kun niillä yritetään todistaa jotain eri ilmiöiden välisestä kausaalisuudesta, kuten eräät Saksan konservatiiviset historioitsijat, erityisesti Ernst Nolte, ovat tehneet. Ts. kun Stalinin terrori tapahtui ennen Hitlerin terroria se oli syy siihen.<sup>21</sup> Historioitsijakiistassa ei kukaan kuitenkaan kieltänyt sitä, etteikö itse Hitlerin terrori olisi historiallinen tosiasia.

*Historiatieteen luonteen ongelma.* Duken yliopiston lehti *Duke Chronicle* julkaisi ilmoituksen sillä perusteella, että kysymyksessä on legitimi historian uudelleentulkinta. Lehden argumentin mukaan kaikki historiallinen tieto on aina voitava asettaa kyseenalaiseksi eikä mitään lopullisia totuuksia ole olemassa. Tämän johdosta Duken yliopiston historian laitos antoi julkilausuman, jossa todettiin seuraavaa: "Se että historioitsijat ovat jatkuvasti tekemässä historian revidointia on varmasti totta; kuitenkin se, mitä historioitsijat tekevät on aivan toista kuin mitä tässä ilmoituksessa tehdään. Suurten tapahtumien historiallinen revidointi ei koske näiden tapahtumien todellisuutta, pikemminkin niiden historiallista tulkintaa — tapahtumien syitä ja seurauksia yleisesti."<sup>22</sup>

Tämä käsitys historiatieteessä tapahtuvasta revidoinnista nimenomaan tulkintojen osalta pitää paikkansa. Tähän on kuitenkin lisättävä, että yhteiskunnalliset tekijät paljolti määräävät sen, mitä historian faktoja pidetään merkityksellisinä ja tutkimuksen arvoisina ja mitä historiallisia tosiasioita taas pidetään niin vähämerkityksellisinä, että niitä tutkitaan vähän tai ei juuri ollenkaan. Natsien hirmutöiden osalta tämä on merkinnyt sitä, että juutalaisvainoja käsittelevä kirjallisuus on niin valtavaa, että yksi ihminen tuskin pystyy sitä hallitsemaan. Sen sijaan romanivainoja ei ole tutkittu juuri lainkaan, vaikka natsit tappoivat noin 500.000 romanian.<sup>23</sup> Heistä ei löydy lainkaan mainintaa esimerkiksi eräästä kolmannen valtakunnan historian sanakirjasta.<sup>24</sup> Länsi-Saksassa tunnustettiin vasta vuonna 1982 virallisesti, että romanit olivat natsi-Saksassa joutuneet kansanmurhan kohteeksi.<sup>25</sup> Mistä johtuu, että romanit eivät kiinnostaneet tiedettä, mutta juutalaiset kiinnostavat? Nähdäkseni syy on varsin yksinkertainen: juutalaiskulttuuriin kuuluu koulutautuminen, tieteen tekeminen, muistelmien kirjoittaminen, ym., romanikulttuuriin nämä asiat eivät kuulu. Juutalaiset ovat sosiaalisessa hierarkiassa ylhäällä, romanit ovat alhaalla. Myöskään revisionistit eivät, sikäli kuin tiedän, ole kiinnostuneita romanivainoista, vaan ainoastaan juutalaisvainoista.

*Totuuden voiton ongelma.* On epäilttävä

sitä väitettä, että valheitten levittämisestä ei ole haittaa, koska lopulta totuus kuitenkin aina voittaa. Nimenomaan Yhdysvalloissa on suuri joukko ihmisiä, jotka uskovat mitä mielikuvituksellisimpiin asioihin. Yli 10 % uskoo, että rock-laulaja Elvis Presley on



*Ceci n'est pas un camp de concentration*

elossa;<sup>26</sup> eräiden tietojen mukaan hän asuu Moskovassa. Jotkut uskovat, että ihminen ei ole käynyt kuussa, vaan USA:n hallitus huijasi ihmisiä panemalla Neil Armstrongin ja muut käyskentelemään Nevadan autiomaassa. Viimeaikaisten lehtitietojen mukaan USA:n äärikonservatiivisissa piireissä on varsin laajalle levinnyt se käsitys, että Oklaholman Cityn virastotalon räjäyttämisen oli FBI:n työtä, koska ainoastaan USA:n hallituksella oli sekä motiivi että keinot räjäyttää rakennus. Kysymyksessä on näet USA:n hallituksen, Neuvostoliiton(!) ja Yhdistyneitten Kansakuntien keskinäisestä salaliitosta: neuvostopansarit on jo sijoitettu USA:n maaperälle, jossa ne vain odottavat YK:n johdolla tapahtuvan "uuden maailmanjärjestyksen" toimeenpanon alkamista, jne.<sup>27</sup> On selvää, että kaikkien keskuudessa ei "totuuden voittoa" tulla milloinkaan näkemään, koska monet uskovat mitä haluavat uskoa. Lisäksi "totuuden voiton" estää yksinkertaisesti tietämättömyys, mihin on erilaisia syitä. Yhdysvalloissa tietämättömyys johtuu paljolti siitä, että maan kouluissa usein opetetaan ainoastaan Yhdysvaltain maantietoa ja historiaa, jos sitäkään. Erään tutkimuksen mukaan termin "holocaust" merkitystä ei tiedä tai sen määrittelee väärin 38% aikuisista ja 53% lukiolaisista eli *high schoolien* oppilaisista; 22% niistä aikuisista ja 24% niistä lukiolaisista, jotka tietävät, että holocaust juutalaisten kansanmurhan merkityksessä tapahtui, eivät puolestaan tiedä sitä, että se tapahtui Saksassa sen jälkeen kun natsit nousivat valtaan.<sup>28</sup> Kysymystä siitä, tuleeko saada levittää valheita vai ei, ei nähdäkseni tule liittää lainkaan kysymykseen "totuuden voitosta". Vaikka jokainen vakavasti otettava historioitsija ja ylipäänsä sivistynyt ihminen katsoo todistusaineiston holocaustista

yleisesti ottaen vakuuttavaksi, on tietämys kuitenkin yhteiskunnallisesti sidonnaista, kuten edellä esitetty esimerkki romaneista osoittaa. "Totuus" voittaa varsin valikoiden.

*Vihollisen paljastamisen ongelma.* Onko mahdollista, että suuri julkisuus, jonka yksi ilmoitus sai aikaan, oli hyväksi, koska nyt selvästi nähtiin, mitä argumentteja vihollinen käyttää? Kun sangen monilla todistettavasti on hyvin puutteellisia tietoja holocaustista, niin voidaan katsoa hyväksi, että tietoja paitsi holocaustin kieltäjistä myös ja erityisesti itse ilmiöstä saatiin lisää. Yliopistoissa järjestettiin asiasta kursseja ja luentosarjoja, kurssi-vaatimuksiin lisättiin asiaa käsitteleviä kirjoja jne. Näyttöä ei ole siitä, että revisio-

nismin kannatus olisi hälyn johdosta lisääntynyt. Asian toinen puoli on sellaisten väärinkäsitysten mahdollinen lisääntyminen, että kysymyksessä on aito tieteellinen kiista. Probleema on siis proportionalistinen. Lipstadt arvioi negatiivisten puolten voittavan positiiviset.<sup>29</sup> Tällaista proportionalistista kysymystä on kuitenkin mahdotonta täysin objektiivisesti arvioida, joskin sen empiirinen tutkiminen kyselyillä tms. on tietysti mahdollista.

*"Strategian" ongelma.* Rutgersin yliopiston *Daily Targumin* ratkaisu sai kiitosta mm. *New York Timesin* pääkirjoituksessa sillä perusteella, että Smithin vastenmielisen hyökkäyksen tarkoitus muuttui päinvastaiseksi; Smithin artikkelilla ja siihen liittyvillä vasta-artikkeleilla oli huomattava koulutuksellinen merkitys. Lipstadtin näkemys on toinen: hän huomauttaa, että Smithin tarkoitus oli ennen kaikkea saada julkisuutta. Jopa täysin kielteinenkin julkisuus on revisionismin kannalta parempi asia kuin ei mitään julkisuutta. Lipstadt esittää, että paras tapa toimia olisi ollut se, että ilmoitukseksi tarkoitettua artikkelista olisi julkaistu sitaatteja ja esityt väittämät olisi kohta kohdalta osoitettu vääriksi.<sup>30</sup>

Tässä tapauksessa julkisuutta lienee ollut mahdoton välttää ja tietysti on myös kysyttävä onko ollenkaan viisasta pyrkiä torjumaan revisionismiä vaikenemalla siitä. Revisionistit kyllä saavat asiansa julkisuuteen ja heillä tietenkin tuleekin olla vapaus julkaista lehtiään ja kirjojaan. Myös Lipstadt katsoo, että revisionisteilla on "absoluuttinen oikeus seistä missä tahansa kadunkulmassa levittämässä parjauksiaan"<sup>31</sup>. Itse olisin kovasti kiinnostunut näkemään ilmoituksen alkuperäisen tekstin, jotta voisin varmistua siitä, että Lipstadtin selonteko siitä on oikea ja muutoinkin



saisin siitä ”originaalin” käsityksen. *Daily Targumin* ratkaisu näyttää minusta parhaalta mahdolliselta. Sitä voidaan puolustaa sekä deontologiselta että konsekventialistiselta näkökannalta: deontologiselta kannalta se noudattaa sitä sananvapauden ideaalia, että osapuolet saavat näkemyksensä julkisuuteen sellaisena kuin he itse haluavat; konsekventialistiselta kannalta voidaan ajatella, että menettelytavalla on myönteisiä ”koulutuksellisia” seurauksia.

Tiedän Lipstadtin argumentin tätä päätteleyä vastaan. Se mitä revisionistit juuri haluavat on, että heidät tunnustetaan ”kiistan osapuoliksi”, että heillä on asiasta ”mielipiteitä”, että on siis olemassa kiista ”establishment -historioitsijoiden” ja heidän itsensä, ”revisionistien” välillä. Tähän voi todeta, että *Daily Targumin* strategian omaksuminen ei välttämättä tunnusta revisionisteja minkään *aidon tieteellisen kiistan* osapuoleksi, vaan ainoastaan osapuoleksi käytävässä sanomalehtidebatissa. Nämä ovat kaksi eri asiaa, vaikka on myönnettävä, että ryhtyminen debattiin voi helposti antaa asiaa tuntemattomille sen mielikuvan, että kysymyksessä on tieteellinen kiista. Tieteenharjoittajat eivät kuitenkaan voi kokonaan välttyä joutumasta tällaisiin kiistoihin. Yhdysvalloissa on akateemisissakin piireissä henkilöitä, jotka väittävät, että Jumala loi maailman joitakin aikoja sitten ja teoriat miljardien vuosien ajan kestäneestä evoluutiosta ovat huijauksia. Tällaisia väitteitä vastaan on esiinnyttävä tieteellisillä argumenteilla. Tämä ei tarkoita kreationismin tunnustamista miksikään aidon tieteellisen kiistan osapuoleksi tai sen myöntämistä, että Raamatun luomiskertomus on yksi kilpaileva tieteellinen teoria maailmankaikkeuden synnystä muiden joukossa. Näin on tehtävä silläkin uhalla, että joillekin voi syntyä sellainen vaikutelma, että kysymys on kahden ”osapuolen” välisestä tieteellisestä kiistasta, minkä vaikutelman kreationistitkin nimen omaan tahtovat luoda.

Harald Höffding toteaa *Etiikassaan* tieteen vapautteen ja itsenäisyyden kuuluvan, että sen sallitaan vaikuttavan yleiseen elämän- ja maailmankäsitykseen, vaikka ”ne muutokset, joita tieteellisen tutkimuksen tulokset aiheuttavat elämäntutkimukseen, yleensä tapahtuvat hitaasti ja huomaamatta ja ettei aina voida varmasti ratkaista, mitä lopullisia johtopäätöksiä jostakin tieteellisestä tuloksesta koituu”. Myös harhakäsityksien omaksuminen ja itsepetoksiin lankeaminen ovat aina mahdollisia. Vaikeudessa voi kuitenkin ”auttaa ainoastaan todellinen älyllinen kulttuuri, harjaantunut tieteellinen ajattelutapa, joka kykenee tahdikkaasti pitämään kiinni oleellisista näkökannoista, erottamaan toisistaan otaksumat ja varmat totuudet, uskaltamaan siinä, missä on uskallettava ja pidättymään päätelmästä siinä, missä ei mitään voida tietää.”<sup>32</sup>

## Viitteet

1. Näiden antisemitistisestä perinteestä katso Quinley ja Glock 1979, s. 163-183.
2. Lipstadt 1986.
3. Leszczynski 1983, s. 225-233. Poliakov 1983, s. 234-238.
4. Katso Storing 1988, s. 47-48. Kiista voi olla näennäinen, koska esim. James Madisonille ei tuottanut mitään vakeuksia nähdä orjia yht’aikaa sekä henkilöinä että omaisuutena: ”The federal Constitution [...] view them [slaves] in the mixt character of persons and of proper.” (Madison 1788, s. 368.)
5. Katso Hillgruber 1977, s. 252-257.
6. Katso Peukert 1993, s.129.
7. Lipstadt 1994, s. 187-188. Kielivirhe on alkutekstissä: ”Yet we find that it is Jews themselves like Mayer, Bauer, Hier, Hilberg, Lipstadt and others who beginning [sic!] to challenge the establishment Holocaust story.”
8. *Ibid.*, s. 189-190.
9. *Ibid.*, s. 191.
10. *Ibid.*, s. 192.
11. *Ibid.*, s. 195.
12. *Ibid.*, s. 198.
13. *Ibid.*, s. 193 ja 199.
14. *Ibid.*, s. 199.
15. Vuonna 1992 130 amerikkalaisessa yliopistossa oli ns. puhekoodeja, joissa säädetään se, mitä saa ja mitä ei saa sanoa sekä rangaistukset, jotka rikkomuksista seuraavat. Rangaistuksia myös käytetään. Rutgersin yliopiston asuntolassa eräs opiskelija liimasi ystävänsä huoneen oveen lapun, jossa luki ”olet hintti”. Kun asianomainen joutui tekosestaan edesvastuuseen, tuli ”uhri” apuun ja ilmoitti, että lappu ei ole loukannut häntä. Syytetylle langetettiin kuitenkin 30 vuorokautta palvelusta asuntolan ovenvartijana, koska lappunen oli saattanut loukata jotain toista opiskelijaa. Stanfordin yliopiston asuntolasta hädettiin kaksi opiskelijaa siitä syystä, että he olivat värittäneet sinfoniakonsertin mainosjulisteessa olleen Beethovenin pään mustaksi. Tämä oli tapahtunut vähän sen jälkeen kun afrikkalais-amerikkalaiset opiskelijat olivat esittäneet väitteen, jonka mukaan Beethovenilla oli mustia esi-isiä. (Ezioni 1993, s. 193-195.) Absurdi teettien rinnalla on myös todellisia ongelmia. Esimerkiksi aidsiin sairastuneitten elämä on voitu ”vihapuheella” tehdä todella helvetilliseksi. Ezioni esittää esimerkin aidsia sairastavasta koululaisesta, jonka koulutavaroihin kirjoitettiin sana ”homo”, jota kiusattiin pilkkahudoin ja josta myös aikuiset levittivät valheellisia huhuja, että hän puree muita koululaisia, ym. (*Ibid.*, s. 203.) Minkäänlainen oikeustaju ei voi sallia tällaista ”sanonvapautta”.
16. Lipstadt, op. cit., s. 200.
17. *Ibid.*, s. 191.
18. Katso esim. Friedman ja Friedman 1982, s. 87.
19. Lipstadt, op. cit., s. 200.
20. Nozick 1974, esim. s. 169-172. Vrt. Etzioni, op. cit., s. 11.
21. Tästä enemmän katso Paastela, s. 184-185.
22. Lipstadt, op. cit., s. 198.
23. Katso Burgleich ja Wippermann 1991, s. 364-365.
24. Taylor ja Shaw 1987.
25. Burgleich ja Wippermann, op. cit., s. 127.
26. Lipstadt, op. cit., s. xii.

27. Esim. *Le Monde*, 4.7.1995.
28. Lipstadt, op. cit., s. xii.
29. *Ibid.*, s. 208.
30. *Ibid.*, s. 200.
31. *Ibid.*, s. 17.
32. Höffding 1920, s. 532-533.

## Kirjallisuus

- Broszat, Martin, ”Hitler un die Genesis der ”Endlösung”. Aus Anlass der Thesen von David Irving”. *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 26, 1977, ss. 739-775.
- Burgleich Michael ja Wolfgang Wippermann, *The racial state: Germany 1933-1945*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Amitai Ezioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. Crown Publishers, New York 1993.
- Milton Friedman & Rose Friedman, *Vapaus valita*. (Suom. Heikki Lempiäinen ja Jyrki Vesikansa.) Otava, Helsinki 1982.
- Harald Höffding, *Etiikka: Eettiset periaatteet ja niiden soveltaminen tärkeimpiin elämänsuhteisiin*. (Suom. J. Hollo.) WSOY, Porvoo 1920 (alkuteoksen 1. p. 1887).
- Jakob Leszczynski, ”Bilanz der Ausrottung”. Teoksessa Poliakov, Léon ja Joseph Wulf (toim.), *Das Dritte Reich und die Juden*. Ullstein, Frankfurt/M 1983.
- Deborah Lipstadt, *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*. With a New Preface by the Author. Penguin. New York 1994 (1. p. 1993).
- Deborah Lipstadt, *Beyond Belief. The American Press and the Coming of the Holocaust 1933-1945*. The Free Press, New York 1986.
- James Madison, ”To the People of The State of New York”. *The Federalist* no 54, February 12, 1788. (Julkaistu teoksessa *The Federalist*. Toim. Jacob E. Cooke. Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1961.)
- Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, Inc. Publishers, New York 1974.
- Jukka Paastela, *Valhe ja politiikka. Tutkimus hyveestä ja paheesta yhteiskunnallisessa kanssakäymisessä*. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Detlev J. K. Peukert, *Inside Nazi Germany. Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life*. (Englannintanut Richard Deveson.) Penguin, London 1993 (alkuteos 1982.)
- Léon Poliakov, ”Sechs Millionen sind statistisch und dokumentarisch bestätigt”. Léon Poliakov & Joseph Wulf (toim.), *Das Dritte Reich und die Juden*. Ullstein, Frankfurt/M 1983, s. 234-238.
- Harold E. Quinley & Charles Y. Glock, *Anti-Semitism in America*. The Free Press, New York 1979.
- Herbert J. Storing, ”Slavery and the Moral Foundations of the American Republic”. Robert A. Goldwin ja Art Kaufman (toim.), *Slavery and Its Consequences: The Constitution, Equality, and Race*. American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington 1988.
- James Taylor ja Warren Shaw, *A Dictionary of the Third Reich*. Grafton Books, London 1987.

# OPETTAMISEN filosofia

Mika Saranpää

## Lapsen Paras Tawara – taas

Matthew Lipman, *Harri — Päätelyn taitoja* (*Harry Sottlemaier's Discovery*). Suom. ja toim. Satu Honkala. Painatuskeskus, Helsinki 1994.

Matthew Lipman, *Liisa — Eettisiä kysymyksiä* (*Lisa — Ethical Inquiries*). Suom. ja toim. Pekka Elo ja Rainer Korhonen. Painatuskeskus, Helsinki 1994.

Matthew Lipman, *Kim ja Jonna — Ihmettelemme maailmaa. (Kio & Gus — Wondering at the World)*. Suom. ja toim. Hannu Juuso, Auli Siitonen ja Markku Veteläinen. Painatuskeskus, Helsinki 1995.

Matthew Lipman, *Elfie — Pohdimme yhdessä* (*Elfie — Getting our Thoughts Together*). Suom. ja toim. Hannu Juuso, Auli Siitonen ja Markku Veteläinen. Painatuskeskus, Helsinki 1995.

## Kirjat opetuksessa kysymysten herättäjinä?

Matthew Lipmanin *Filosofiaa lapsille* -projektin tarkoituksena on opettaa lapsille kriittistä ajattelua. Tämä tarkoittaa kielen ja mielen toimintaa, jolle argumentaatiologiikka perustuu — virhepäätelmien tunnistamista, jossain-lauseiden tajuamista, asioiden oikean seuraamon hahmottamista, johdonmukaisuuden, yhtäläisyyksien ja erojen näkemistä ja niin edelleen.

Ajattelun opettaminen tapahtuu koulun luokkatilan tutkivassa yhteisössä ("community of inquiry"). Tutkiva yhteisö muodostuu, kun lapsijoukko lukee kirjoja ääneen, tekee mieleen nousevista asioista kysymyksiä, jotka kirjataan luokan taululle kaikkien nähtäväksi ja nimetään esittäjänsä mukaan — ja lopulta keskustele kysymyksistä. Keskustelu on opettamisen tärkein "väline" ja tutkivan yhteisön olemassaolon ehto.

Keskustelussa opetetaan oikeita päätelyn muotoja. Keskustelua ohjaavat oikean ajattelun säännöt, jotka määrittävät väittämien

yhdistelyä. Tutkiva yhteisö on tutkimustulosten eli väitteiden esittäjä, opettaja on sääntöjen ylläpitäjä, ylin tuomari, sääntöjen länäolo.

Samalla, kun opettaja on loogisuuden kriteeri, hänen pitäisi osallistua keskusteluun ja tutkivan yhteisön toimintaan samantasaisena puhujana lasten kanssa. Hän on toisten keskustelijoiden kanssa tasa-arvoinen keskustelija ja luova tutkija — ja kuitenkin keskustelun säännösten ylläpitäjä. Näin projektissa näyttäisi olevan alusta pitäen tietty sisäinen ristiriita.

*Filosofiaa lapsille* -projektin sisäisen ristiriidan esille tulemista korostavat suomennetut *Liisa* ja *Harri*. Ne "auttavat" lasten ja opettajan työtä, kysymysten kysymistä ja keskustelua siten, että niissä on jokaisen kappaleen lopussa valmiita kysymyksiä. Alkuperäis-teksteissä kysymyksiä ei ole, sillä tutkivan yhteisön tulisi periaatteessa itse löytää omat kysymyksensä. Alunperin kysymyksiä onkin Lipmanin tekemissä monisatasivuisissa opettajanoppaissa. *Liisan* ja *Harrin* suomennoksiin on liitetty muutamia opettajanoppaista valittuja kysymyksiä tekstin oheen ja siten niistä on tehty aivan tavallisia oppikirjoja valmiiksi annettuine ongelmineen.

Suomennoksina sekä *Elfie* että *Kim ja Jonna* ilmestyivät ilman kappaleiden yhteyteen sijoitettuja kysymyksiä. Niitä varten julkaistaan myöhemmin valikoiden suomennetut opettajanoppaat. Muuttaako tällainen ratkaisu olennaisesti kysymysten muotoilun tilannetta, jos itse tekstit kuitenkin jatkuvasti rakentavat valmiiksi ongelmia ja ovat siten liian osoittelevia ja ilmeisiä?

Esimerkiksi *Kim ja Jonna*, jossa sivulta 43 alkaa tapahtumasarja hampurilaisbaarissa vietetyn hetken muisteloista. Ensimmäinen sanaleikki syntyy kyltistä, joka on baarin seinällä, naulakoiden vierellä: "Pidä silmällä vaatteitasi". On kesä, naulakossa ei ole vaatteita, ihmisillä yllään vain kevyet kesäasut. Pidä silmällä vaatteitasi? "...muuten ne saataisivat hävitä", vastasi ukki. Ja tästä ongelmat jatkuvat filosofian klassisiin ongelmiin: "Mistä me tiedämme, vaikka koko maailma häviäisi,

ellei joku pidä sitä koko ajan silmällä?". Kuin hullunkurinen perhe vyöryvät valmiit "filosofiset ongelmat" kirjoista vastaan.

Tapa tehdä suomennokset ilman kysymyksiä ei kenties lasten kannalta ole sen parempi ratkaisu kuin ensin mainittukaan: joko valmiisiin kysymyksiin tottunut opettaja ottaa oikeat kysymykset omavaltaisesti opettajanoppaasta tai sitten kysymysten rakentuminen on asetettu teksteissä lasten sitä huomaamatta joka tapauksessa valmiiksi. Ensimmäisessä suomennosvaihtoehdossahan kaikki näkevät kaikki valmiit kysymykset ja esitetyt ongelmat. Mitään ei piilotella opettajanoppaissa tai tarinan strategisissa käänteissä, samalla luoden uskoa "vapaasti syntyviin" kysymyksiin.

Piilottelun ja avoimuuden ongelma on keskeinen koko *Filosofiaa lapsille* -projektissa. Ajattelun opettaminen tiettyjen enemmän tai vähemmän välttämättömien sääntöjen omaksumisena, opettajan paikka "avoimena keskusteluun osallistujana", kysymysten synnyn ja esittämisen problematiikka — projektin toiminnasta tuntuu katoavan itsekriittisyys, jos toimintaa määräävät vain projektia varten tuotetut kirjat.

Keskustelun, ollakseen filosofista, olisi kysyttävä ensimmäiseksi tilaa, jossa filosofioimista mahdollistetaan. Sen olisi kysyttävä filosofioimiselle annettuja ehtoja. Keskustelumenetelmän ottaminen opetuksen välineeksi ei vielä tee projektista filosofiaa, vaan ainoastaan keskustelumenetelmää käytettävää opetusta.

Yhdessä puhuvat lapset ja aikuiset ovat aina eri lähtökohdista mukana. Lasten ja opettajan muodostama tutkiva yhteisö on myös yhteisö, jossa tutkitaan lapsia ja heidän ajattelunsa kehittymistä. Mikään hurskastelu ei sitä muuksi muuta. Lipmanin pragmatistinen puhe avoimuudesta, tietystä kommunikatiivisesta tilasta rakentuvasta tutkivasta ja demokraattisesta yhteisöstä ei poista vallan ja jopa alistamisen ongelmaa, keskustelu opettamisen menetelmänä poistaa sitä apriori yhtä vähän. Ja juuri tästä ongelmasta olisikin keskusteltava, kun keskustellaan opettamisesta.

## Ihmiseksi nimetyt kirjat

Millaisia sitten ovat koulukirjat, jotka ovat saaneet ihmisen nimen? Esimerkiksi *Harri*,



ala-asteelle tarkoitettu kirja, opettaa erityisesti päättelyn taitoja. Tarinassa tulee esiin formaaleja lausekuvioita, logiikan sääntöjen esittelyä, tietyllä tavalla määrittelyä ajattelun peruseräitä. Harri joutuu pohtimaan esimerkiksi ongelmaa, juovatko kaikki ne liikaa, jotka käyvät joka päivä viinakaupassa. "Hei, jos on niin kuin sanoitte, että kaikki ihmiset, jotka juovat liikaa, käyvät viinakaupassa, ei se merkitse, että kaikki viinakaupassa käyvät ihmiset joisivat liikaa." Pikkuvanha ja tylsä Harri löytää päättelysääntöjä kaikesta elämästä ja analy[y]tistyy. Tietenkin Harrin pikkunäppärät sanaleikkiongelmien voivat olla lapsista mukavia, sitä en kiistä. Kysynkin: millaisen käsityksen ongelmien yleisestä muodosta lapset tässä saavat?

Harri sosialisoi kauniisti. Hän koului lapset seuraamaan itseään yhteisön ajattelun säännöissä. Toisaalta hän tekee lapsia tietoisiksi ajattelun säännöistä. Mutta tapahtuuko missään vaiheessa yritystä ylittää sääntöjä? Jos Harria ajattelee filosofina, hänen pitäisi suorittaa yltyöpäinen yritys ajatella toisin. Sitä hän ei kuitenkaan tee. Kirja painuu iltaansa ja nukuttaa.

Entä Liisa? Mitä tekee tyttöfilosofi, jonka kohderyhmiä ovat ala-asteen viimeisten luokkien ja yläasteen oppilaat? Hän pohtii moraalien ongelmia samoilla välineillä, joilla Harri käsittelee "kaikkeaa-mahdollista". Argumetaatiivinen logiikka kattaa etiikan keskustelukentän.

*Liisa* alkaa ongelmasta, johon lienee mahdollon löytää yhtä ja ainoaa oikeaa ratkaisua: "Voiko samaan aikaan rakastaa ja syödä eläimiä?". Jokainen voi tulla molempiin johtopäätöksiin erilaisilla argumenteilla. Liisa tekee kirjan lopussa vegetaristisen ratkaisun. Ajattelumalli, johon tämä ratkaisu perustuu, on johdomukaisuus. Tietenkin johdonmukaisuus on erilaista johdonmukaisuuden ehdoista riippuen.

Olemme amerikkalaisen oikeussalidraaman todistajia. Ja samalla todistamme eristiikan, jo Platonin kiroaman sofismin muodon voitto: saadaan näyttämään hyvä pahalta ja paha hyvältä, tilanteesta riippuen. Moraalisesti tämä johtaa relativismiin. Liisan avulla opimme siirtämään toisen toisenlaiset ratkaisut sanojen tasolla, mutta miten tällainen sanaleikkittely

vaikuttaa meidän käytäntöihimme ja siihen, miten todella suhtaudumme toiseen?

Pitääkö siis kaikista etiikan kysymyksistä, kaikista ihmiselämän kysymyksistä rakentaa logiikan, rationaalisuuden perussääntöjen mukaista keskustelua? Vakuuttelua ja vastustusta, vaikkakin hyvää ja demokratiaa tahtovaa? Tässä logiikkaetiikan katsannossa epälooginen, epäjohdonmukainen keskustelija on tietenkin se, joka on väärässä, hän on epäeettinen, jopa paha. Missään vain ei eksplikoida sitä, mikä on johdonmukaisuuden peruste. Jokinhan se on oltava?

Elfie, esikoululaisille ja ala-asteen ensimmäisille luokille suunnattu filosofi sekä Kim ja Jonna, ala-asteen kolmannelle ja neljännelle luokalle parifiilosofiaa opettavat filosofit jatkavat Harrin ja Liisan malliin. Tietenkin ne ovat yksinkertaisempia, pienempiä valmiuksia edellyttäviä, mutta aivan yhtä kuivia kuin vanhemmatkin filosofit. Jos luokkakeskustelua yllyttävää opettajaa ei ole, filosofian kuvasta tulee varsin tymeä. Keskustelu, jota toki voi harjoittaa välituntisinkin, lienee ainoa valo luolan päässä. Kirjat itsessään eivät juuri hehku.

## Filosofiaa kouluihin?

Kun koko projektia ajattelee sen ongelman kautta, ettei projekti voi toimia ilman siihen kouluttuja opettajia, tulee väkisinkin mieleen kysymys: missä ovat lasten kanssa filosofointiin koulutetut, suomalaiset opettajat? Jos heitä ei ole, miksi meillä on näitä kirjoja? Ehkä koko projekti on maailmanlaajuisesti levitettyä enemmän markkinoiden kuin lasten asiaa? Ehkä Ison omenan vinkkelistä koko maailma on kutistunut ja on syntynyt ajatus ottaa maailma haltuun yhdellä ja samalla ja ainoalla systeemillä?

Filosofian ja koulun yhteyttäminen pitäisi-kin kenties aloittaa toisesta päästä: opettajista. Jos ensin filosofistuisi opettajuus — ettei vain kuviteltaisi jo oltavan filosofeja, kun jutustellaan lasten kanssa ja kysellään heiltä omituisia. *Filosofiaa lapsille* -projekti ainakin ilman aikuisfilosofeja lienee haaskattua energiaa.

Samalla tulee haaskanneeksi rahaa. Osteaan kalliita kirjoja, jotta lasten ajattelu parani. Kun voisi ilmaiseksi lainata kirjastosta Nalle Puhin tai Liisan seikkailut ihmemaassa tai Muumeja. Ne ovat kyllin kummallisia (!) ollakseen filosofisia — eikä niistä tule amerikkalainen kulttuuri ja sen ongelmat vastaan, niin kuin tahtoo tulla *Filosofiaa lapsille* -projektin kirjoista. Nalle Puhin maailma on paikoin tutumpi kuin vaikkapa *Liisan* amerikkalaisista elokuvista tutut treffipelihömpötykset.

Liisan sivulla 27 on kysymyksiä, jotka liittyvät juuri poikien ja tyttöjen suhteeseen. Lähinnä kyse on siitä, miten treffeillä tulee toimia ja tähän liittyvistä ongelmista. Esimerkiksi, ovatko seuraavat säännöt mielestäsi päteviä: syytä voi maksaa pojan puolesta, poika ei saa olla kuutta vuotta vanhempi kuin tyttö, tyttöjen pitää pukeutua hienoksi, poi-

kien ei, ja niin edelleen. Kysymykset sinällään eivät varmasti ole mitenkään huonoja. Huonoa sen sijaan on se, että tällainen asia ylipäätään esitetään ongelmaksiksi. Ikään kuin tiettyssä iässä olisi välttämätöntä ryhtyä "treffipelaamaan". Ja jos "treffipelin" ehdot ovat toiset kuin tässä asetetut, mitä se merkitsee: homoseksuaalisuutta, perversioita, kumia ja nahkaa? *Liisan* ongelmat ovat mahdollisimman paljon "Kenen-Tahansa" ongelmia, jopa niin paljon, etteivät ne kohtaa välttämättä ketään.

Ihmiseksi nimettyjen kirjojen näkemys paitsi nuorten maailmasta, myös filosofiasta, on kapea — amerikkalaisittain analyttis-pragmatistinen. Lipmanin teoreettisissa kirjoituksissaan eksplikoima filosofia perustuu pitkälti käsitteiden analysoinnille, sen pohtimiselle, miten sana kuvaa todellisuutta. Pragmatismia tässä on puheyhteisön huomiointi ja se, miten juuri puheyhteisö määrää sanojen ja todellisuuden suhdetta. Ehkä kuitenkin toisenlaisia filosofiaa lapsille -projekteja syntyisi toisenlaisista filosofisista traditioista. Vaikkapa eksistentiaalinen projekti: olemassaolon ahdistuksen aiheiden esille nostaminen, totuuden ongelman asettaminen olemisen kysymyksenä, tyylin valinnan ongelmat! Lipmanin "lastenkirjoissa" on suoritettu valinta filosofian olemuksen suhteen. Luonnollisesti, voisi sanoa, mutta asian voisi myös tehdä julkiseksi ja ongelmaksiksi.

Onko siis Liisan, Harrin, Elfen, Kimin ja Jonnan toiminta filosofiaa? He opettavat salakavalasti tiettyä näkemystä filosofiasta, sitä ei voi kiistä. Mutta onko se oikea näkemys? Ja toisaalta: missä määrin kirjat kunnioittavat lasta ja lapsen ajattelua, eivätkä vain tahdo



Piiros: Ella Saranpää

"parantaa" sitä ja ylläpitää ajatteluhygieniaa? Tietenkin on ymmärrettävä sosialisointi välttämättömyys, yhteisöön kasvamisen pakko, tiettyjen ajattelun muotojen omaksumisen välttämättömyys — mutta voiko sitä kutsua filosofiksi?

Ymmärrän kuitenkin sen, että jos lapsille opetetaan niitä muotoja, joilla heitä itseään tutkivat esimerkiksi opettajat, lapsille voidaan

kenties samalla tarjota jonkinlaisia oman paikansa tiedostamisen mahdollisuuksia. Tässä suhteessa päättelyn muotojen, rationaalisen ajattelun opettaminen ei varmastiakaan ole pahitteeksi.

Tuottaako siis ajattelun taitojen opettaminen tässä muodossa jotain aivan erityisen hyvää, vaikkapa tulevaisuudessa keskusteluvampia aikuisia, toimivampaa demokratiaa, kuten Lipman uskoo — vai tuottaako se vain markkinoiden kanssa paremmin liikkuvia ajattelukoneita, joilla on kykyä vastata suhdanneheilahduksiin sankarillisesti, yksilöinä, kanssakilpailijoina? Argumentatiivisten taitojen opettaminen on samalla myös yhteisöllisten puhuvien eläinten opettamista selvitymään toisten kanssa tai toisistaan. Tällaisen opetuksen oikeutusta on vakavasti pohdittava moraalisena ongelmana, tulevaisuuden tekemisen ongelmana. Riittääkö tulevaisuuden aikuisten ”filosofinen hyvä tahto” siihen, ettei projekti käänny itseään vastaan, demokratian irvikuvaksi? Siis, minkä vuoksi filosofiaa päiväkoteihin ja kouluihin? Toteuttamaan aikuisten unelmaa menestyvistä, vapaista, kauniista ja rohkeista ihmisistä? Millaisia taitoja tulevaisuuden aikuiset todella tarvitsevat?

## Keskustelu Matthew Lipmanin kanssa

Mitä itsellään Lipmanilla on asiasta sanottavaa? Haastattelin häntä yhdessä Hannu Juuson kanssa Helsingissä 7.-8. syyskuuta 1995 järjestetyn seminaarin yhteydessä.

Millaisia filosofeja teet, Matthew Lipman?

*Mika Saranpää (M.S.):* Mikä on *Filosofiaa lapsille* -projektin päämäärä? Onko projektissa jokin perustava tahto totuuteen?

*Matthew Lipman (M.L.):* En usko, että siinä on yleisesti ottaen mitään tahtoa totuuteen tai totuutta. Ainakin, jos ajattelee sitä filosofisen pragmatismien lähtökohtaa, jossa olen kotonani.

Ylipäänsä ajattelen filosofian jonnekin taitteen ja tieteen väliin. En tiedä, mitä totuus sen yhteydessä edes tarkoittaisi. Koen hyvin epämielityttäväksi tilanteen, jossa minun pitäisi miettiä filosofian totuudellisuutta tai sitä, mitä totuus tarkoittaisi *Filosofiaa lapsille* -projektin yhteydessä.

*M.S.:* Mutta eikö voisi ajatella edes joitain ”perustietoja”, joiden varaan projekti rakentuu?

*M.L.:* Kyllä... Kyse on kai jonkinlaisesta ymmärtämisestä... Jos ajatellaan vaikkapa marxilaista maailmanselitystä tai historiallisen muutoksen tajua, niin ehkä siellä on jotain sellaista mukana.

On kuitenkin olemassa monia harhaanjohtavia teitä, joilla ihmiset etsivät vapautta ja filosofia on yksi pelaaaja pelissä. *Filosofiaa lap-*

*sille* -projektin päämääränä on lasten vapaus, heidän mielensä vapauttaminen taikauskoista: vapaus indoktrinaatiosta, vapaus ajatella itse. Mutta en minä kuitenkaan mitään Ronald Reaganin tai Margaret Thatcherin individualismia kaipaa!



Piirros: Ella Saranpää

*M.S.:* Miten sitten näet ihmisen rakentuvan yhteisössä, toisten kanssa tai suhteessa luontoon tai talouden toimintamekanismeihin ja niin edelleen?

*M.L.:* Suureksi osaksi ihmisen rakentaminen tapahtuu kielessä. Toisaalta tänään seminaarissa asettauduimme rinkiin istumaan, jotta voimme puhuessamme myös nähdä toisemme, ilmeitä ja muuta. Mutta selvästikin ihmisen rakentumisessa on jotain kielellistä, jopa hyvinkin paljon. Kysymys ei ole kuitenkaan pelkästään siitä, mitä ihmiset kuulevat, vaan myös siitä, mitä he näkevät. Minusta päivällä kulki varsin hyvin...

*M.S.:* Aivan, kyllä siinä jonkinlaisen käsityksen sai tutkivan yhteisön toiminnasta. Joskaan se ei kyllä kovin paljoa poikennut yliopiston seminaareista tai vastaavista. Sinä autoit varsin paljon sen toimintaa kysymyksilläsi ja valmisteluillasi.

*M.L.:* Se on totta! Kuten tänään jossain vaiheessa sinulle sanoinkin, se on minun opettajuuteni epäonnistumisen kohta — en tietenkään tarkoita, että hyvien opettajien pitäisi tehdä sitä, mitä minä teen. Hyvä opettaja on paljon sovittelevampi ja myös vähemmän ilmeinen. En kyllä tehnyt aivan niin paljon kuin olisin voinut. Olisinhan toki voinut luennoidakin.

### Argumentatiivisuus

*M.S.:* Sinun kirjoissasi kieli on argumentatiivisen logiikan mallin mukaisesti toimiva väline. Eikö kielessä ole kuitenkin paljon enemmänkin?

*M.L.:* Kyllähän kirjoissa logiikkaa on, mutta ei ehkä niin paljon kuitenkaan, jos ajatellaan kappaleiden lukumäärää ja sitä, miten monessa logiikka tulee eksplisiittisemmin esiin.

Minusta logiikalla on tässä kohden kovin huono maine — eikä sitä kirjoissa niin herveästi olekaan, vaan vain vähän. *Harrissakin* vain viisi tai kuusi lukua.

*M.S.:* Minä itseasiassa ajattelinkin lähinnä *Liisaa*. Eettiset kysymykset, jotka siinä tulevat esiin, ovat kuitenkin ”vain” argumentatiivisia? *M.L.:* Hyvä on, myönnän, että kirjat ovat vähän turhan argumentatiivisia — eivät kuitenkaan läheskään niin argumentatiivisia kuin perinteiset akateemiset kirjat. Niissä ei siis puhuta argumenttien rakentamisesta. Pikemminkin toisten ymmärtämisestä ja sen sellaisesta. Ja näin on ollut asia *Filosofiaa lapsille* -projektin suhteen jo 25 vuotta. Feministit ovat puhuneet tästä vasta kymmenen vuotta...

Yhdysvalloissa meillä oli taannoin seminaari informaalin logiikan tutkijoiden ja toisaalta kriittisen ajattelun tutkijoiden kanssa. Yhdysvalloissa harjoitettava informaali logiikka on hyvin lähellä argumentaatiologiikkaa. Kriittisen ajattelun ja informaalin logiikan tutkijoilla on samat julkaisukanavat, mutta vaikkapa seminaarien istunnoissa tulee esiin, miten nämä suuntaukset kuitenkin eroavat toisistaan. Heidän päämääränsä ovat aivan erilaiset. He suhtautuvat kyllä sympaattisesti toisiinsa, vaikka informaali logiikka keskittyykin enemmän tekniikkoihin ja toisaalta kriittinen ajattelu taas kasvatukseen. Jos informaaleille loogikoille esittää kysymyksen opettamisesta, kysyy aina ohii. Kysymys ei ole muka tästä, vaan jonkinlaisesta käsitteellisestä ongelmasta tai vastaavasta. Tietenkin poikkeuksiakin on!

### Lapsen älykkyys, opettajan älykkyys

*M.L.:* Jos lapsen älykkyyttä mitataan perinteiseen tapaan, hänet eristäen, silloin kavenneetaan älykkyyttä. Jos taas mukaan otetaan tilanne, jossa lapsi on opettajan ja toisten lasten kanssa, jotka voivat olla välittäjinä maailman ja yksilön välillä, silloin lapsen älykkyys on paljon korkeampi. Älykkyysosamäärään pitäisikin vaatia vähintään kaksi lukua: yksin ja ryhmässä tuotetut luvut. Siis kun lapsi työskentelee yksin ja kun lapsi työskentelee yhdessä toisten kanssa, sekä lapsien että aikuisten. Yhdessä olemisen ja toiminnan metodologian oppiminen on äärimmäisen tärkeää.

Näin Australian television tuottaman nauhan, jossa kuvattiin ryhmää, joka oli käynyt läpi *Filosofiaa lapsille* -ohjelmaa. Lapsille annettiin ongelma, roskien heittäminen, ja he keskustelivat siitä aivan vallattomasti. Eivätkä he puhuneet vain filosofiaa, vaan kaikkea mahdollista.

*Hannu Juuso (H.J.):* Jossain kirjoitit siitä, että opettajan, joka ohjaa keskusteluryhmää, täytyisi olla ”pedagogisesti vahva”. Mitä tarkoittat tällä?

*M.L.:* Se oli itseasiassa ”pedagogisesti itsensä poispyyhkivä”, mikä tarkoittaa yksinkertaisesti ”ei indoktrinaatiota”.

*M.S.:* Onko se mahdollista?

*M.L.:* Voi olla, ettei se ole ”mahdollista”, mahdollisuus on niin kovin vahva sana...

*M.S.:* Miten projekti sosialiso? Eikö tämä ole sama kysymys vähän toisin ilmaistuna?

*M.L.:* Ensimmäisen kerran kun kävin Venäjällä ja siellä oli pieni sessio projektin suhteen ja paikalla kaikenmaailman psykologeja ja muita. He kysyivät, miten minä innostan lapsia. Siis mitä teen. Hän ajatteli minua jonkinlaisena demagogina, Zhirinovski-tyyppinä, joka innostaisi lapset puhumaan itsensä pyöryksiin.

Minulla oli kuitenkin aivan päinvastainen ajatus: en halunnut innostaa ketään. Lapset saivat kulkea itse minne kulkivatkin. He saivat luoda oikeaa itseymmärrystä. Niin kuin muinaisessa kreikassa Delfoin oraakeli sanoi: ”tunne itsesi”. Tämä on erittäin tärkeää. Jos et ymmärrä itseäsi, silloin kaikki muukin menee sekaisin. Kaikki yhteytesi, kaikki suhteet ihmisiin, kaikki maailman ymmärtämisesi on sekaisin, jos et ymmärrä itseäsi. Enkä minä voi auttaa sanomalla, että tehkää näin tai noin. Voin ainoastaan sanoa, että on sopimatonta tehdä näin, koska se on itsessään ristiriitaista. Ja toisaalta, jos sinun täytyy tehdä noin, on useita tapoja tehdä se, mikä taas riippuu tilanteesta. Ja tämä taas on parasta tietää, ettei tuhlaa aikaansa sen miettimiseen, mikä on mikäkin, kun tosiasiallisesti kumpikin voi olla toinen, tilanteesta riippuen. Tämä on tietty tekniikka, jota voi käyttää tilanteesta toiseen. Ihmiset yleisesti toki ihmettelevät mitä iloa tästä on, koska vastaus käytännössä on joko ”ei” tai ”kyllä”.

*M.S.:* Vaikuttaisi siltä kuin olisit hajottamassa binaarista, kaksiarvoista logiikkaa, vastakohtien logiikkaa, samalla tavalla kuin jotkut jälkistrukturalistit?

*M.L.:* Kyllä. Mutta sehän ei tietenkään tarkoita, etteikö binaarinen logiikka toimisi joissa-

kin tilanteissa. On olemassa erilaisia käsitteellisiä tilanteita, joissa yksinkertainen ”ei” tai ”kyllä” ei toimi ja joissakin se taas toimii. Ihmiset vain eivät kovin usein näe tilanteiden kirjoja. He eivät mieltä seurauksia tai esioletuksiaan, he eivät kiinnitä huomiota intencioihinsa. Ihmiset on saatava tutkimaan itseään ja siten tulemaan asioistaan tietoisiksi.

*M.S.:* Siis yksi opetus, jota olet antamassa, on se, että käsitteellisellä tasolla ehkä voidaan asettaa vastakohtia, mutta maailmaan tuotuina vastakohtat eivät aina toimi?

*M.L.:* Aivan, kyllä.

*M.S.:* Onko kysymys sitten jonkinlaisesta tulkinnallisesta taidosta?

*M.L.:* Kyllä, mutta myös enemmän. Sillä se on myös havaitsemista. Ja havaitsemisenkin on taito. Nähdä mitä on, ennen kuin tulkitset! Näkeminen on asetettava tutkinnan kohteeksi, jotta ennakkoluulot selviävät.

*M.S.:* Tämä kuulosta varsin hermeneutiselta...

*M.L.:* Aivan! Koko työ, jota vaikkapa Gadamer on tekemässä esiyymmärryksen kanssa, on tärkeää. Ainahan on olemassa esioletuksia. Ja voit tehdä parempia arvosteluita vain, jos tiedät, miten paljon oletat ennalta.

*M.S.:* Onko mielestäsi kuitenkin mahdollista päästä niistä eroon, siis esioletuksista. Puhuit tänään jotain epähistoriallisesta filosofiaasta...?

*M.L.:* Toivottavasti et tee siitä liian suurta numeroa, koska en tunne oloani kotoiseksi sellaisen käsityksen parissa.

*H.J.:* Peircehän tekee varsin selväksi omasta positioistaan sen, ettei ole mahdollista epäillä tietyn pisteen yli...

*M.L.:* Niin, ei pidä todellakaan ajatella, että pitäisin historiaa jotenkin alempiarvoisena kuin filosofia. Minä jouduin kosketuksiin analyttisen filosofian kanssa lähinnä siksi, että analyttisessä traditiossa oli sellaisia työkaluja, joita ilman *Filosofiaa lapsille* -projektin rakentaminen olisi ollut varsin hankalaa. Sieltä löytyi käsitteellisiä välineitä, joita lapset tarvitsivat.

#### Projektin mahdollisuudet markkinamaailmassa?

*M.S.:* Millaisiksi uskot projektin mahdollisuudet nykyaikaisessa markkinoiden maailmassa?

*M.L.:* Yliopistolla olen törmännyt ihmisiin, jotka hokevat, että on mahdotonta opettaa etiikkaa — ja silti opettavat ja taas hokevat miten mahdotonta se on. Kysyt minulta onko tämä mahdollista — minä teen sitä ja sillä selvä. Mitä sitä tekisi?

*M.S.:* Kysymykselläni on tietty suhde Suomen tilanteeseen. Filosofiaa on tuotu täällä lukioihin kovin akateemisen näköisenä, ainakin jos kirjoja katsoo — eikä siellä kyllä poikkeuksia ole, vaikka jotkut Saarinen ja Varto jotain muuta yrittävätkin. Jokaisessa kirjassa rakennetaan sankariyksilöä, filosofia, joka ajattelun filosofisilla välineillä selviää

kilpailijoistaan ja maailmasta voittajana. Filosofia on kaikkivoipaa ja ratkaiseen koulujen ongelmat. Mitä ajattelet tällaisesta?

*M.L.:* Kyllähän filosofiasta voi sanoa vaikka minkälaisia kamaluuksia. Olen itse nähnyt sen kaiken ja tiedän, miten ylimielistä, ahdasmielistä ja ennakkoluuloista on akateeminen filosofia. Onkin erotettava toisistaan filosofia ja ne, jotka tekevät filosofiaa. Eihän musiikkiakaan tuomita, vaikka oman aikamme säveltäjät olisivatkin täydellisiä ääliöitä. Ei kai se musiikille mitään tee, vai? Ei kai se Mozartia tuhoa? On siis muitakin tapoja tehdä filosofiaa!

*M.S.:* Ilmeisesti et siis näe itseäsi akateemiseen. Mitä olet?

*M.L.:* Myönnän, että olin kyllä joskus ”akateeminen”. Sittemmin en ole kovin mielelläni nimennyt itseäni. Ehkä olen pluralisti, yksinkertaisesti sitä mieltä, ettei ole vain yhtä oikeaa tapaa tehdä asioita.

Tällä hetkellähän yleistyy jonkinlainen analyttisen ja fenomenologisen filosofian avioituminen. Kaikki on kääntymässä analyttis-fenomenologiseksi. Sama yksipuolisuus jatkuu — ensin oli analyttinen yksipuolisuus ja sitten analyttis-fenomenologinen yksipuolisuus.

En siis pistä pahakseni, jos minua kutsuisi pluralistiksi. Minusta on monia tapoja tehdä asioita. *Filosofiaa lapsille* on yksi tapa, joka ei sekään tietenkään ole ongelmaton. Eikä tämä tapa koske pelkästään lapsia.

Tein *Filosofiaa lapsille* -menetelmäni käyttäen kirjan aidsista. Käytin sitä monissa eri paikoissa ja se näytti toimivan aivan hienosti. Mutta sitten juttu meni Australiaan. Sikäläinen homo-yhteisö sanoi ”ei, ei missään tapauksessa tällaista”. Heidän mielestään homot kuvattiin siinä häviäjänä, syyllisinä jne. Sanoin heille, että hyvä on; katsoin tarinaani uudelleen ja muutin sitä. Sehän oli vakavaa kritiikkiä. En halua julkaista mitään, mikä turhaan mustaisi *Filosofiaa lapsille* -projektin maineen. Kyseistä tekstiä ei siis ole julkaistu, eikä tietääkseni koskaan julkaistakaan.

Akateemiseen filosofiaan palatakseni voisoin tietenkin sanoa pari sanaa itseäni lähellä olevasta pragmatistisesta traditiosta ja sen nykytilasta. Meillähän on vaikkapa Rorty, jota minun on varsin vaikea ymmärtää. Hän taitaa olla ylimielisyyden ja teeskentelyn huippu — on olevinaan pragmatisti ja tuskin tuntuu edes ymmärtävän Deweytä, vaikka hänestä tekeekin tutkimuksia. Ja vieläpä menestyen ja tästä nauttien! Hänellä täytyy olla loistava selviytymisen lahja. Hän tietää kaiken, ei liene mitään, mitä hän ei tietäisi — kaikki fenomenologit, analyttikot ja pragmatistit. Ennen kaikkea hän tuntee kavatuksen — ja väittää, ettei filosofia lapsille ole mahdollista. Siinä meillä on esimerkki akateemisesta filosofista, tietää kaiken, loistava asenne!

Mutta on toki muunkinlaisia akateemisia filosofeja. Tunnen hyvin suurta sympatiata joitakin naisfilosofeja kohtaan, erityisesti Martha Nussbaumia. Hän tekee loistavaa työtä kriittikkona, analyttikkona jne. Meitä on moneksi. ■



Matthew Lipman, kuva: Pekka Elo

**K**eskustelussa koulutuksesta ja kasvatuksesta on kaikilla tasoilla hylätty kysymys, mitä ihminen tarvitsee tullakseen ihmiseksi. Nyt sen sijaan kysytään, minkälaisia ihmisiä tarvitsemme vuonna 2010. Tähän voidaan antaa helposti futurisoivia vastauksia, menetelmiä ja skenaarioita. Niiden perusteella me voimme yrittää tarpeellisten ihmisten kasvatusta ja koulutusta.

Voisimme myös katsella taaksepäin ja kysyä, kuinka hyvin onnistuimme viime sodan jälkeen kasvattamaan ja kouluttamaan sellaisia ihmisiä kuin tarvitsimme. Vain pesunkestävä hypokriitti voi olla tyytyväinen: meillä on korkeasti koulutettu kansa, joka on sivistymätön, raaka ja paniikissa tulevaisuutensa edessä.

Olemme hylänneet sanan “raaka” puhuessamme ihmisistä, koska sillä ei ole enää sosiaaliluokan mukaista kohdetta. Mutta vain sen kohteistaminen on muuttunut: kuka tahansa voi osoittautua raa’aksi käyttäytymisensä, mielipiteitensä tai julkisen toimintansa kautta. Yhä useampi myös osoittautuu. Usein se tulee ilmi kaksinaismoraalina, teennäisenä kunnollisuutena ja itsen salaamisena.

Nuorten ja aikuisten opetus tähtää oudolla tavalla itsen peittämiseen ja teennäisen “objektiivisuuden” viljelemiseen: älä ota julkisesti kantaa, piilottaudu muiden taakse. Kun itse on hävinnyt puheesta, toiminnasta ja vaikutustavoista, ketään ei ole jäänyt jäljelle. Jäljellä on vain raakuus: koulutetun villi-ihmisen taito manipuloida itseään, toisia ja yhteistä todellisuutta ilman mitään moraalista vastuuta.

Tähän kuuluu oman edun liioittelu, kärsimättömyys muiden kohdalla ja hyväksytyt tapojen puute, jolla viestitetään uskoa, ettei ketään todellakaan enää ole jäljellä.

Me emme käytä enää sanaa “raaka”, koska emme enää muista, mikä oli sen vastakohta.

Me koulutamme itseämme ja toisiamme kaikenlaisessa: vuorovaikutustaidoissa, ihmisten kohtaamisessa, viinien erottamisessa ja kansainvälisessä tapakulttuurissa. Mikään ei kuitenkaan onnistu, koska me emme muista, miksi nämä olivat “tärkeitä”.

Selvin merkki raakuudesta on, että oma arvokkuus, itsen olemassaolo, on jäänyt huomaamatta. Näin ei millään muullakaan ihmisen aikaansaannoksella, luonnon ihmeellisyydellä tai näkymättömän outoudella ole merkitystä. Kaikki on mitä tahansa eikä minkään arvoista.

Tulevaisuus osoittaa aina saman: ihminen tarvitsee oman ihmisyytensä. Jokaisella on oltava keino löytää se, kuinka ihmiseksi tullaan. Se ei ole hallinnollinen ratkaisu vaan hitaasti esille kasvava itse, joka ymmärtää olevansa oman toimintansa lähtökohta ja arvioija. Se ei ole yksilö tai poliittinen eläin, ei paljontietäjä eikä taitava puhuja.

Ihmisyys kantaa jokaisessa ihmisessä usein jo lähes vaiennutta tarvetta arvokkuuteen, eheyteen ja omaan elämään.

Itse ei löydy yksin. Se on ohjaamisen — esimerkiksi jäsentyneen kasvatuksen ja koulutuksen — asia. Kaikki yhteinen ja julkinen on niin sekavaa mutta myös jyräävää, ettei omaa arvokkuutta ja omaa elämää löydy noin vain. Jonkun on kohta kohdalta, tavoite tavoitteelta ja ilman indoktrinaatiota ohjattava kohti sitä, miksi kukin meistä on täällä: kohti oman elämän toteutumista.

Tulevaisuutta varten me tarvitsemme ohjaajia, ihmisiä, joilla on selkeä käsitys niistä syistä, joita nykyisellä raakudella on, ja niistä tarpeista, joiden toteuttaminen synnyttää arvokkuutta. Nämä ihmiset eivät voi olla ryvetyneet nykyisessä “yhden mahdollisuuden politiikassa”; nämä ihmiset voivat tulla vain niiden harvojen joukosta, joille ihmisessä on edelleen luvuttomia mahdollisuuksia.

Suurimpana ongelmana on, että olemme menettäneet luonnollisen, intuitiivisen kykymme tunnistaa puhe, jolla on merkitystä ihmiselle. Kiinnitämme koko huomionamme toisaalta teknisiin elämän ratkaisuihin ja toisaalta pelkoon siitä, että joku todella tietäisi uuden tavan ajatella elämistä, sen päämääriä ja keinoja. Kulttuurimme sisään rakennettu skeptisyys ja koulutettujen villien relativismi näkee vaaran jokaisessa kysymyksessä, joka pyrkii paljastamaan uusia tapoja ajatella ihmistä, ikäänkuin demokratia ja poliittinen tasa-arvo eivät kestäisi yhtään hetkeä ajattelemista.

Mutta meidän on pakko alkaa ajatella. Kaikki ratkaisut, joita nyt tehdään tai jätetään tekemättä, luovat tulevaisuutta, jonka siis voi arvioida jo nyt. Olemme oppineet pitämään hyveinä ajautumista ja ohjeiden saamista muualta. Lukuisat kansalaisten jokapäiväistä elämää rassaavat vanhat lait on jätetty muuttamatta, koska on ollut kiire laatia niitä lakeja, joita muut meiltä edellyttävät. Samalla tavalla me olemme johdonmukaisesti kieltäytyneet keskustelemasta suomalaisesta kasvatuksesta ja koulutuksesta nykyisyydestä ja tulevaisuudesta, koska odotamme, mitä muut — EU, kansainväliset toiminnot, muuttuva maailma — meiltä tulee edellyttämään. Tiede- ja teknologianeuvostossa jopa esitettiin, että lopettaisimme joitain tutkimusaloja, koska voimme ostaa “tutkimustulokset” muualta.

Me emme ymmärrä tutkimustuloksia, emme käsitä direktiivejä, emme asetu mihinkään kansainvälisyyteen, jollei meillä ole omasta takaa sellaista ajattelua, joka tulkitsee vieraan meidän käytännöllemme. Tämä ajattelu edellyttää itsen ottamista todesta: kukaan ei ajattele kenenkään puolesta, jokainen ajattelee itse, jos ajattelee.

Kun arvokkuutensa sisällön löytäneet, itse ajattelevat ihmiset yhdessä suunnittelevat tulevaisuutta, tulevien ihmisten kasvatusta ja koulutusta, saattaa olla, että me pääsemme raakuudesta. Silloin voimme puhua siitä, mitä ihminen tarvitsee tullakseen ihmiseksi. ■

Maa  
kuusta  
nähtynä

Juha Varto

## KÄSITTEEN KÄSITE

Jari Palomäki, *From Concepts to Concept Theory: Discoveries, Connections, and Results*. Acta Universitatis Tamperensis, ser A, vol. 416, Tampere 1994. 127 s.

Jari Palomäen väitöskirja *From Concepts to Concept Theory: Discoveries, Connections, and Results* koostuu johdannosta ja neljästä aiemmin julkaistusta artikkelista, jotka tässä ilmestyvät korjatussa muodossa: I) 'Ontological Questions Concerning the Concept of Concept', II) From the Theory of Concepts to Concept Theory'; III) 'Towards the Foundations of Concept Theory'; IV) 'A Fundamental Fact the Conceptual Modeller has to Face'.

Bertrand Russell totesi kerran, että filosofit eivät "logiikasta" puhuessaan koskaan käytä tätä termiä yhdessä ja samassa merkityksessä. Jotain samaa voi varmaankin sanoa termistä "käsite". Filosofit — ja monet muutkin — puhuvat usein kaikenlaisissa yhteyksissä käsitteistä, niiden omaamisesta, jne. Jotkut jopa ajattelevat että "käsitteiden analysoinnilla" ja niiden "selventämisellä" on olennainen sija filosofiksi kutsutussa toiminnassa. Palomäen väitöskirja tarkastelee tätä problemaattista käsitteen käsitettä.

Mitä käsitteet ovat? Jos valitsemme tarpeeksi laajan näkökulman, voimme jakaa filosofien ehdottamat vastaukset tähän kysymykseen kahteen kategoriaan: entiteetti- ja disposiionaaliset teoriat (Palomäki, s. 53-54). Edellisten mukaan käsitteet ovat jonkinlaisia entiteettejä tai olioita, kuten ideoita, mentaalisia kuvia, kielellisiä ilmauksia, "abstrakteja" entiteettejä, jne. Jälkimmäisen mukaan käsitteet ovat kykyjä tai dispositioita, jotka ilmenevät (inhimillisessä) käyttäytymisessä, esimerkiksi kyyvyssämme käyttää kieltä "oikein". On tietysti olemassa myös kolmas mahdollisuus, nimittäin se että kieltäydymme samastamasta käsitteitä mihinkään muuhun tai ottamasta kantaa niiden ontologiseen statukseen. Hyvän esimerkin tästä *sui generis* -asenteesta tarjoaa Fregen "formaali ontologia", jonka mukaan käsitteet ovat tietynlaisia funktioita. Itse asiassa osoittautuu, että myös Palomäen väitöskirja on tämän kolmannen tien kulkija.

Ontologisen kysymyksen "Mitä käsitteet ovat?" ohella on olemassa käsitteitä koskevia epistemologisia kysymyksiä, esimerkiksi "Mitä on 'käsitteen omaaminen'?" Vastaukset näihin ontologisiin ja epistemologisiin kysymyksiin eivät tietenkään ole

toisistaan riippumattomia.

Nämä ontologiset ja tieto-opilliset kysymykset kuuluvat siihen, mitä Palomäki kutsuu "käsitteiden teoriaksi" ('theory of concepts'). Se on hänen mukaansa "joukko väittämiä, jotka koskevat käsitteiden luonnetta ja roolia ja se pyrkii vastaamaan kysymykseen 'Mitä käsitteet ovat?'" (s. 56). Palomäki erottaa käsitteiden teorian "käsiteteoriasta" ('concept theory'). Tämä jälkimmäinen on (formaali, aksiomaattinen) käsitteiden "representaatio" (vertaa artikkelit II ja III).

Palomäen väitöskirjan on ensisijaisesti kontribuutio käsiteteoriaan. Vaikka hän toteaa eksplisiittisesti, että "on ilmeistä että käsiteteoria edellyttää käsitteiden teorian" (ibid.), tämä jälkimmäinen saa osakseen varsin vähän huomiota ja silloinkin yleensä hyvin yleisellä ja sen tähden keinotekoisella tasolla.

Tästä myös seuraa, että teos on teknisesti varsin sofistikoitunut ja sen pääosan muodostaa erilaisten formalismien ja niihin liittyvien kysymysten tarkastelu. Mitään erityisesti uutta näihin artikkeleihin ei kuitenkaan sisälly, kenties kolmatta lukuunottamatta. Jätän tässä yhteydessä teknisen puolen sivuun ja tarkastelen lyhyesti Palomäen tapaa vastata kysymykseen, mitä käsitteet ovat (mikä on käsitteen käsite).

### Mitä käsitteet ovat

Väitöskirjan ensimmäiset kaksi artikkelia käsittelevät kirjoittajan mukaan käsitteiden ontologiaa. Tällaisina niitä voi kuitenkin pitää enemmän sekoittavina kuin selvävinä.

Ensimmäinen artikkeli, joka käsittelee erilaisten käsitteiden teorioiden "mallintamista" — tässä käsitteet on samastettu universaaleihin — on pääasiallisesti valikoitu referaatti Nino B. Cocchiarellan töistä. Ehkä se, että on kyse "mallintamisesta" aiheuttaa sen, että suurin osa universaali-kiistaan perinteisesti liitettyistä "filosofisesti mielenkiintoisista kysymyksistä" jää sivuun. Tämä ei kenties ole haitta silloin kun tarkasteltavana on käsiteteorioiden "mallintaminen", mutta siitä seuraa, ettei tarkastelun filosofinen anti ole suuren suuri. Myös itse mallintamisen käsite olisi ehkä kaivannut lähempää tarkastelua. Esimerkiksi voi ottaa Quinen tekemän ja Palomäen/Cocchiarellan hyödyntämän ontologisen sitoumuksen käsitteen, johon itseensä näyttää sisältyvän tietynlaisia ontologia sitoumuksia.

Väitöskirjan toisessa artikkelissa tehdään

erottelu käsitteiden teorian ja käsiteteorian välillä. Palomäki ei varsinaisesti ota kantaa eri käsitteiden teorioihin, vaikka toteaakin ohimennen olevansa platonisti tai käsitteerealisti à la Kurt Gödel (s. 16). Sen sijaan hän ottaa käyttöön käsitteitä koskevan "sulkuperiaatteen" ('closure principle'), jonka mukaan "käsite on mikä tahansa mikä toteuttaa tietyn määrätyn riittävien ja välttämättömien ehtojen joukon".

Sulkuperiaatteen avulla Palomäki pyrkii tarkastelemaan käsitteiden ontologiaa käsiteteorian viitekehyksessä. Tässä hän tukeutuu joukko-opin historiaan ja joukon käsitteen tarjoamaan analogiaan. Joukko-opin kehitys paljastaa kirjoittajan mukaan siirtymisen eksplisiittisestä joukon käsitteen käytöstä implisiittiseen käyttöön (aksiomaattinen joukko-oppi). Tässä perinteessä sanotaan joskus, että aksiomat määrittelevät implisiittisesti joukon käsitteen (samoin kuin esimerkiksi aksiomatisoidun geometrian aksiomien toisinaan sanotaan "määrittelevän implisiittisesti" sellaiset termit kuin "piste", "suora" ja "taso".)

Palomäki toteaa, että kehittämällä käsiteteoriaa eksaktina aksiomaattisena teoriaana voimme vastata kysymyksiin, onko käsitteitä olemassa ja mitä käsitteet ovat (s. 57). Hän toteaa, että "käsitteet ovat olemassa samassa mielessä kuin joukot" ja että [käsiteteorian] aksiomat kertovat meille implisiittisesti, mitä käsitteet ovat, koska niistä seuraa periaatteita joiden täytyy päteä käsitteistä" (ibid.).

Eräs luonnollinen seuraus tällaisesta tavasta vastata ontologisiin kysymyksiin on tietynlainen "liberalismi". Palomäen mukaan ei ole väliä mitä käsitteet ovat, kunhan ne käyttäytyvät halutulla tavalla. Edelleen hän toteaa, että "on olemassa monta oikeaa tapaa esittää ('represent') käsitteen käsite" (s. 77).

Mutta mitä syitä meillä on olettaa että näin todella olisi? Jos olemme todella kiinnostuneet ontologiasta, siitä mitä on olemassa, ja jos haluamme antaa käsitteille jonkin sijan ontologisten kategorioiden joukossa, miksi meidän pitäisi olettaa, että on olemassa monta eri tapaa "representoida" käsitteen käsite?

Vastaus lienee se, että olemme kiinnostuneet ainoastaan "representoinnista". Voimme esimerkiksi representoida tai esittää luonnolliset luvut monilla ekvivalenteilla mutta ei-identtisillä tavoilla — von Neumann -joukkoina, Zermelo-joukkoina jne. Silloin ainoa seikka, jolla on merkitystä, on se, että objektit joiden avulla esittämme luonnolliset luvut, toteuttavat tietyt kriteerit, jotka ovat analogisia Palomäen

“sulkuehtojen” kanssa. Mutta seuraako tästä, että luonnolliset luvut (tai käsitteet) voivat olla mitä tahansa, kunhan... jne.? Nähdäkseni vastaus tähän kysymykseen on kieltävä. Voimme joitakin tiettyjä tarkoituksia varten representoida luonnollisia lukuja tai käsitteitä monilla eri tavoilla tai jopa samastaa ne erilaisten objektien kanssa. Mutta tämä tarkoittaa ainoastaan sitä, ettemme enää ole kiinnostuneet varsinaisista ontologisista kysymyksistä, sitä mitä luonnolliset luvut tai käsitteet ovat, termin “ontologia” perinteisessä merkityksessä.

Palomäki toteaa, että “käsitteet ovat olemassa samassa mielessä kuin joukot” (s. 75). Mutta tämä saa tietysti kysymään, missä mielessä joukot sitten ovat olemassa. Aksiomaattinen joukko-oppi ei sitä meille kerro — eksplisiittisesti, implisiittisesti, eikä muutenkaan. Meillä on tietysti olemassa ns. iteratiivinen joukon käsite, joka on aksiomaattisen joukko-opin taustalla ja jonka sanotaan eroavan Cantorin “nääivista” joukon käsitteestä. Mutta tämä iteratiivinen joukon käsite ja sen eksplikointi kuuluu “joukkojen teoriaan”, ei varsinaiseen joukko-oppiin.

Palomäen tapa käsitellä käsitteen käsitettä ei nähdäkseni valaise tätä käsitettä vähäisessäkään määrin. Siten väitöskirjan mahdolliset ansiot löytynevätkin muualta. Sinänsä tämä puute on ehkä toisarvoinen kirjan varsinaisen tarkoituksen kannalta. Voimme kehittää aksiomaattista käsite-teoriaa ja tutkia “käsitteellisen mallintamisen loogisia perusteita” riippumatta siitä, minkä ontologisen kannan otamme käsitteen käsitteeseen, mutta tämä olisi ollut syytä tehdä selväksi.

*Anssi Korhonen*

*n & n*

## HENKISEN VAPAUDEN SÄILYTTÄMISESTÄ

Heikki Mäki-Kulmala, *Urpo Harva ja filosofin kutsumus*. Acta Popularia, Tampereen yliopisto 1995. 36 s.

Esitellässään Urpo Harvan elämäntyötä aikuiskasvatuksen emeritusprofessori Aulis Alanen (*Aikuiskasvatus* 4/94, s. 297) esittää pelkonsa siitä, että nykypolvi pitäisi Harvan filosofiaa pelkästään aikaansaidotuna, vapaaseen sivistystyöhön rajoittuvana ja

kaiken kaikkiaan vanhentuneena. Pelko on tietenkin perusteltu ja aiheellinen, ovathan viimeiset ajat osoittaneet suurten aatteiden kuolemaa, uusien selkiintymättömien yhteiskunnallisten tendenssien esiinmarssia ja taloudellisten imperatiivien ylivaltaa. Mutta onko kysymyksessä sittenkään pelkästään sukupolvikysymys?

Aivan toiseen suuntaan näyttäisi nimitäin osoittavan Heikki Mäki-Kulmalan pieni tutkielma Harvan elämäntyön pääpiirteistä. Jokainen teksti kirjoitetaan aina siitä ajasta ja paikasta, jossa elämää eletään. Niinpä Mäki-Kulmalakin on tarttunut Urpo Harvaan ennen kaikkea tästä ajasta. Tutkielmassa esitellään aluksi Harvan filosofian opintoja, väitöskirjaa G. I. Hartmanin filosofiasta, ja tietä filosofiasta aikuiskasvatukseen. Tämän jälkeen Harvan toimintaa jäsennetään kuuden luvun ja ajatuksellisen teeman valossa.

Luvussa Ihminen hyvinvointivaltiossa tarkastellaan Harvan suhdetta 1960-luvun yhteiskuntaideologiaan. Luku Marx ja marxilaisuus ja sitä seuraava luku eksistenssifilosofiasta ja personalismista nostavat esille Harvan perehtyneisyyden marxilaiseen ja eksistenssifilosofiaan ja luovat mielenkiintoisen jännitteen näiden kahden näköjään erimittaisen ajattelutavan välille. Mäki-Kulmala tulee nähdäkseni osoittaneeksi mm. sen, että molempien filosofoiden yhteydessä Harva tutkii kriittisesti samaa perusongelmaa: systeemin, valtion, vapaasti itseään toteuttavaa yksilöä kahlehtivan rautahäkin väliaikaisuuden ongelmaa. Luvussa Tiede, filosofia, uskonto tuodaan esiin Harvan pohdinnat erilaisten maailman hahmottamisen tapojen suhteista ja niiden vaikutuksista suurempaan kysymykseen siitä, mikä on ihmiskunnan kohtalo. Varsin suppea, mutta sitäkin tärkeämpi, on luku Ihminen ja työ, jonka voi sanoa iskevän tähän päivään kaikkein keskeisimmin. Kysymys on sellaisista asioista, jotka yhdistyvät kiinteästi nykyisiin hyvinvointivaltio-keskusteluihin. Luvussa Viimeisiä kysymyksiä tiivistetään yhteen niitä intellektuaalisia teemoja, jotka olivat Harvalle tähdellisiä hänen viimeisinä vuosinaan.

Viimeksi G. H. von Wright (*niin & näin* 2/95, s. 5) on esittänyt kantanaan, että intellektuellin tulisi olla “mahdollisimman tavallinen ihminen”. Toiveen voi lukea kahdella tavalla riippuen siitä, mitä ilmaisulla ‘mahdollisimman tavallinen ihminen’ kulloinkin tarkoitetaan. Toisaalta se voi viitata ihanteelliseen ajatukseen siitä, että jokaisen ns. tavallisen ihmisen tulisi olla tai pyrkiä intellektuelliksi. Toisaalta taas voi olla kysymys siitä, että toiveeseen sisältyy pyyntö, että ns. intellektuelli tulisi tavalliseksi ihmiseksi. Harvan kantaa on tietenkin vaikea arvioida, mutta voisi olettaa, että ensimmäiseen mahdollisuuteen Harva olisi asettanut useita sekä yksilöllisiä, sosiaalisia että muita elämäntilanteista johtuvia rajoittimia. Vaikka Harva korosti sivistyksen itseisarvoa kaikilla elämäntilanteilla ja

kaikkien ihmisten johdattamista sivistykseen, lienee hän ollut realististi myöskin siinä, että intellektuelleilla on omia, välitömän arkielämän ohittavia tehtäviä.

Tutkielman kantavaksi ajatukseksi muodostuu kuva Harvasta ajattelijana, joka keskustelee erillisistä teemoista aina suhteessa ns. ikuisiin kysymyksiin: toisaalta suhteessa ihmisen parhaasta mahdollisesta olemisesta yksilönä, toisaalta suhteessa ihmiseen muiden ihmisten joukossa. Ikuiset kysymykset eivät vanhene, vaan esittävät ihmisen ongelman yleisessä ja näin ollen ajattomassa muodossa. Mäki-Kulmala tavoittaa tutkielmassaan Harvan rohkeana keskustelijana, minkä sanominen ei tarkoita päätöspuheita, hyvästien heittämistä ja unohtamista. Pikemminkin tutkielma innostaa Harvan uuslukemiseen ja ajatusten jatkokehittelyihin. Mäki-Kulmala näyttää Harvan ajankohtaisuuden juuri nyt suhteessa moniin yhtä hyvin yleisiin yhteiskunnallisiin kuin pienempiin, vaikkapa yliopistoa koskeviin, ongelmiin.

Heikki Mäki-Kulmalan tutkielma *Urpo Harva ja filosofin kutsumus* on Tampereen yliopiston *Acta Popularia* -sarjan ensimmäinen nide. Sarja avaa uuden julkaisuväylän populaarille tavalle esitellä tiedettä ja tieteilijöitä. Sarjan ensimmäistä julkaisua jaettiin ilmaiseksi(!) Tampereen yliopistosta. Kaiken kaikkiaan *Acta Popularialle* on kunniaksi aloittaa Urpo Harvan elämäntyön esittelystä, sillä jos jotain, Harva oli kansalaiskeskustelija ja osallistuja, joka käytti omaa, kriittisen intellektuellin ääntään silloinkin, kun toiset uskalsivat puhua vain toisten suulla. Tätä intellektuellin ominaisuutta, henkisen vapauden säilyttämistä ja muiden rohkaisemista kriittiseen asenteeseen, eräänlaista jatkuvaa “väärässä olemista” yleisestä ilmapiiiristä riippumatta, ei näe tämän päivän polvessa, minkä sanominen ei tarkoita, etteikö sitä näkisi jo huomiossa.

Jokaisessa ajassa vaikuttavat omat henkiset välineistönsä ja juuri tässä on vastaus alussa mainittuun professori Alasen huomautukseen Harvan lukemisesta. Pelko ja siitä nouseva kysymys “nykypolven” muistattomuudesta ei ole ainoastaan väärin asetettu, vaan muistuttaa myös siitä, kuinka helppoa on unohtua pitämään eilisen totuuksia tämän päivän oppilauseina.

*Juha Suoranta*

*n & n*



## SUUNTAA ETSIMÄSSÄ

Risto Heiskala (toim.), *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Helsinki 1994.

*Sosiologisen teorian nykysuuntauksia* on teos, joka on jo lähtökohdiltaan monessa suhteessa tarkoituksellisen ambivalentti. Teos noudattaa suuntausten etsimisessä maittaista karttaa. Tämä voi johtaa ajatukseen, ettei suuntausten, kuten funktionalismin tai rationaalisen valinnan teorian, kohdalla olisikaan voimakkaita kansainvälisiä yhteyksiä.

Toiseksi jotkut suuntauksukset ovat suuntauksia tai peräti koulukuntia enemmän kuin jotkut muut. Jotkut ovat yhden henkilön joukkueita, jotkut laajoja orkestereita; jotkut sosiologisempia, jotkut filosofisempia; jotkut sattumalta (?) Suomeen rantautuneita, jotkut toiset täysin muualla eleviä; joitakin on yritetty soveltaa empiirisen tutkimukseen, joitakin ei juuri ollenkaan. Valintoja siis on.

Teos on kirjoitettu ilman yhtenäistä esitystapaa tai teoreettista juonta. Johdannossa korostetaan, että artikkelit ovat kirjoittajien omia puheenvuoroja eivätkä tekijät ole pyrkineetkään keskinäiseen yksimielisyyteen kaikista yhteiskuntateorian ydinkysymyksistä. Tämmöisenään lähtökohta on luonteva. Silti teoksen käyttökelpoisuutta olisi huomattavasti lisännyt pyrkimys suhteuttaa erilaisia teoreettikkoja johonkin, edes puolitain yhteiseen käsitte- tai probleemijäsennykseen.

On selvää, että teos on mainitusta hajanaisuudestaan huolimatta tarkoitettu kilpailemaan oppikirjamarkkinoilla. Hyvä niin, koska ns. modernin yhteiskuntateorian suomenkielisistä esityksistä on pulaa oppimateriaalipuolella. Tämän tiedon olisi kuitenkin luullut korostaneen kirjoitusten pedagogisia vaatimuksia.

Esitykset ovat kauttaaltaan tietäviä ja hyvin perusasiat esiintuvia. Moniin niistä voi kuitenkin liittää sekä painotuksia että mielilyksiksi koskevia kysymyksiä.

Seuraavassa joitakin esimerkkejä. Eikö Olli Kangaksen artikkelissa rationaalisen valinnan teorioista olisi metodologista holismia ja individualismia voitu purkaa eri tyyppeihin (vertaa Warren 1988) ja päätyä tämän jälkeen myös varsinaiseen ongelmaan kummankin tyyppisen metodologisen sitoumuksen rajoista. Nythän on alettu kehittää ratkaisuja, joissa kyseinen dualismi ja sen sukulaiset (mm. mikro-makro -ongelma) tunnustetaan ja luodaan käsitteistöä niiden välisen suhteen ymmärtämiseksi (esim. Archer 1989 ja 1995 sekä Mouzelis 1991 ja 1995).

Parsonsin esittelyn kohdalla ei olennaista ongelmaa funktionalismin oiketetuista ja ei-oiketetuista muodoista ole tiukasti

asetettu. Tällä kohdin voi viitata ennen kaikkea Nicos Mouzelisin (1991 ja 1995) tutkimuksiin, joista viimeisimmässä myös on kiinnostavalla tavalla pyritty vertaamaan eliaslaisia figuraationaalisia kokonaisuuksia parsonslaisiin institutionaalsiin rakenteisiin (sekä pohdittu niiden paikkaa yhteiskuntateorian kehittämisessä).

Risto Heiskalan sosiologisen konstruktionismien käsittelyä vaivaa kyseisen suuntauksen suhteuttamattomuus sen keskeisiin kilpailijoihin ennen kaikkea sosiologisen realismin nimikkeen alla liikkuviin erilaisiin teoriarytymiin. Muuten esitys on valaiseva.

Habermasia käsittelevä esitys on luontaisista syistä liian suppea. Habermasin koko ohjelman monikerroksisuus (ja filosofisuus) ei tule kokonaisuudessaan esiin.

Bourdieuin käsittelystä puuttuu Bourdieun ja saksalaisen tiedemaailman kohtaaminen, jolla käsittääkseni olisi voinut olla merkitystä ainakin habitus-analyysiin keskeisesti kuuluvien tiedostamisen ja kokenemisen skeemojen luonteen pohdinnalle.

Sinänsä valaisevasta Giddens-esityksestä puuttuu mielestäni keskeinen edellä mainittuihin Mouzelisin teoksiin sisältyvä kritiikinäkökulma ja siihen pohjaava strukturaatioteorian kritiikki ja kehittämismahdollisuuksien esitys.

Jos hetkeksi unohtaa teoksen ilmisen tarpeellisuuden oppikirjavarastossa, voi asettaa kysymyksen muuntuyppisistä sosiologian teoreettisten nykysuuntausten tarkastelumahdollisuuksista. Mahdollisuuksia on useita. Vertailua voi tehdä teorioiden keskeisten yhteisten käsittekkategorioiden tasolla.

Tällaisia mahdollisuuksia ovat sosiaalisen toiminnan käsite tai parivaljakko "social agency — social structure". Edellisestä hyvä esimerkki on Pekka Kuuselan äskettäinen lisensiaatintyö *Yhteiskuntateoria, sosiaalinen toiminta ja sosiaalityteet* (1994). Jälkimmäistä mahdollisuutta edustavat mm. Archerin, Layderin (1994) ja Mouzelisin äskettäiset teokset.

Kuuselan suuntana on sosiaalipsykologian perusteiden luonti sosiaalisen toiminnan kategorian pohjalta. Hänen teoreettikkogalleriansa on vielä huomattavasti laajempi kuin *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia* -teoksessa ja mukaan mahtuu myös hyvin sijoittuen suomalaispanoksena Tuomela ja "me-uskomukset". Kuuselan yhtenäistävänä tarkasteluperustana on kyseisten teoreettikkojen ontologisten ja epistemologisten sitoumusten vertaaminen "sopivalla tasolla" sekä bungelainen tietomuodotuman osakomponenttien mukainen analyttinen kehikko.

Kuusela ei vierasta filosofiaa. Toisin on esimerkiksi Nicos Mouzelisin laita. Hänen ohjelmansa on tiukan sosiologinen. Kantavana ajatuksina on se, ettei sosiologinen teoria voi olla filosofian, lingvistiikan tai

psykoanalyysin alaosasto tai edes liittovaltiollinen jäsen.

Mouzelisin ajatuksensa sosiologisen teorianmuodostuksen mahdollisuuksista on kaksijakoinen. Teoriakonstruktioiden täytyy selvittää nykyistä sekavaa teoriakenttää ja toisaalta teoreettisella tutkimuksella täytyy olla enempi kuin hipaiseva yhteys empiiriseen yhteiskuntatutkimukseen. Kumpaakin vaadetta voi kannattaa. Yhteys (historiallis)empiiriseen tutkimukseen vaatii kuitenkin vielä lisätyötä, ja luonteeltaan toisentyypistä tieteellistä työtä kuin Social theory -kontekstissa on tähän asti ollut kyse. Tällöin käsittekehittely liikkuu jo varsin lähellä konkreettisen sosiologisen tutkimuksen metodisia ratkaisuja. Itse asiassa kyseisenlaista työstä on vähän näyttöjä.

Myös sosiologisen teoriakehityksen kohdalla on selvää, että kohdespesifeissä teorioissa, koskevatpa ne luokkasuhteita, valtaa, sukupuolijärjestyksiä tai tilanteellisiä toimintamääreitä itse substanssin tulee olla merkittävä vaikuttaja. Silti katson, että Social theoryn tasoiset keskustelut auttavat myös näitä "kohdespesifejä" teoriakehittelyjä.

Raimo Blom

## Kirjallisuus

- Archer, M., *Culture and Agency*. Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Archer, M., *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Kuusela, P., *Yhteiskuntateoria, sosiaalisen toiminnan teoria ja sosiaalityteet. Tutkimus sosiaalisen toiminnan teorian nykytilasta ja kehityksestä 1900-luvulla*. Julkaisematon lisensiaatintyö, Kuopion yliopisto 1994.
- Layder, D., *Understanding Social Theory*. Sage, London 1994.
- Mouzelis, N., *Back to Sociological Theory. The Construction of Social Orders*. Macmillan, London 1991.
- Mouzelis, N., *Sociological Theory. What went wrong? Diagnosis and Remedies*. Routledge, London 1991.
- Warren, M., Marx and methodological individualism. *Philosophy of Social Sciences* 4, 1988, s. 447-476.

n & n

## IHMISTIETEIDEN 1990-LUVUN METODOLOGIAA ETSIMÄSSÄ

Jari Eskola, Jukka Mäkelä ja Juha Suoranta (toim.), *Keskustelua kasvatustieteiden ja sosiaalitieteiden 1990-luvun metodologiasta*. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 8, Rovaniemi 1995. 320 s.

Lapin yliopistossa järjestettiin vuoden 1994 aikana kirjan otsikon mukainen luentosarja, jonka tarkoituksena oli keskustella 1990-luvun ihmistieteellisen tutkimuksen menetelmistä. Luennoitsijat koostuivat yliopiston oman väen lisäksi ulkopuolisista esiintyjistä, joita olivat Juha Varto, Pauli Siljander, Klaus Weckroth, Seppo Pöntinen ja Risto Heiskala. Kirja on siis näiden esitysten artikkeliversioiden julkaisuareena eli laaja artikkelikokoelma.

Kirjan vahvuudet ja heikkoudet juontavat juurensa sen luonteesta. Vahvuutena on useiden erilaisten näkökulmien iloinen rinnakkaiselo ja tästä seuraava väistämätön monipuolisuus. Heikkoutena on kirjan jäsentymättömyys, lievä sekavuus ja erilaisten artikkeleiden täydellinen yhteismittomuus. Koska hajanaisuus ja monipuolisuus on ollut tiedossa jo ennen kirjan toimittamista, voidaan sirpalemaisuuksia pitää myös tavoiteltuna vahvuutena. Ehkä voidaan ajatella Roland Barthesin tavoin, että kirja muodostaa kaleidoskoopin, jota voi haluamallaan tavalla ravistella, jolloin palaset asettuvat aina uuteen järjestykseen. Käytännössä tämä tarkoittaa mielenkiintoisten artikkeleiden lukemista ja muiden lukematta jättämistä. Se, mikä artikkeleista on mielenkiintoinen ja mikä ei, on tietenkin täysin subjektiivinen valinta. Tästä johtuen olisi täysin hyödytöntä edes yrittää käsitellä rajoitetussa tilassa kaikkia artikkeleita. Koetan seuraavassa antaa yleiskuvan kirjasta vaikka puuttun hieman tarkemmin vain muutamaankin artikkeliin.

Kirja jakaantuu viiteen lukuun, joissa käsitellään ihmistieteiden menneitä ja tulevaa metodologiaa, laadullista tutkimusta, tutkijaa ja teoriaa, kvantitatiivista tutkimusta ja diskursseja. Näiden teemojen sisään kätkeytyy oma alateemansa, joka koskee naistutkimusta. Lieneekö toimittajien sukupuolesta johtuvaa, että omaa lukua naistutkimukselle ei ole haluttu suoda. Tai ehkäpä kyseessä on halu redusoida naistutkimus muuhun ihmistieteelliseen tutkimukseen?

Ensimmäisen luvun artikkeleissa käsitellään metodologista keskustelua (Varto), metodologiaa muukalaisuutena (Suoranta), tutkimusala-arvioita ja niiden mahdollisuuksia (Eskola), tilastotieteen ja sosiaalitieteiden välistä suhdetta (Mäkelä), psykologian historiallisuutta (Mikko Korkiakangas) ja kvalitatiivisen kasvatustutki-

muksen historiaa (Eskola ja Suoranta). Luvun mielenkiintoisin ja samalla poleemisin esitys on ehdottomasti Varton kirjoitus *Keskustelua ihmistieteiden metodologiasta 1990-luvulla*. Varto näkee teemansa mukaiselle keskustelulle ominaiseksi piirteeksi jähmettyneisyyden, koska hän ei ole havainnut mitään metodologista kehitystä tapahtuneen tällä vuosisadalla. Suomalaisen keskustelun erityisongelmaksi Varto nostaa sen, että täällä on kyllä puhuttu menetelmistä (l. tekniikoista) mutta metodeissa vaikuttava esymmärrys on jäänyt taka-alalle. Perinne on kahlinnut länsimaisen tutkimuksen sillä tavoin, että maailmasta on tullut perspektiivinen standardinomaissa mielessä. Varto tarjoaa ratkaisuksi toisenlaista näkemisen tapaa, jota hän kutsuu inspektiiviseksi näkökulmaksi. Muutoksen esteenä on — ehkä hieman yllättäen — humanismi. Varto ei kuitenkaan tarkoita tällä varsinaista humanismia, vaan hän puhuu ”humanismista”. Varto kyseenalaistaa sen tutkimukseen vaikuttavan perusajatuksen, jonka mukaan olisi ylipäänsä mahdollista ratkaista ennen tutkimusta, mistä tutkimuksessa on kyse. Näin ollen uusi tie hämmöttäkin henkilökohtaisen kokemuksen suunnassa.

Kohti laadukkaampia laadullisia tutkimuksia ponnistelevan toisen luvun kirjoitukset käsittelevät tekstin ja todellisuuden välistä suhdetta (Siljander), tieteellisten sanastojen ajattelua kahlitsevaa vaikutusta (Suoranta) ja eläytymismenetelmää (Kati ja Jari Eskola). Siljander esittelee Oulun yliopiston käyttäytymistieteiden laitoksella kehiteltyjä laadullisen tutkimuksen ajattelumalleja, joilla on läheisin kytkentä niin kutsuttuun objektiiviseen hermeneutiikkaan. Näitä ajatuksenkulkuja on esitelty aiemmin esimerkiksi *Kasvatus*-lehdessä (4/1991 ja 4/1993). Artikkelin keskeisimmäksi kysymykseksi nousee realismin ja konstruktivismin välinen kiista tekstin luonteesta. Kysymys on siis siitä, onko tekstissä olemassa tutkijasta riippumattomia merkityksiä vai luodaanko tuollaiset merkitykset tulkinnalla? Siljander kulkee kapealla polulla näiden kahden ajattelutavan välillä, mutta ainakin hänen tekstinsä lukeneelle ja sen esitelmänään kuulleelle syntyy siltäkin vaikutelma realismin voitosta. Tämä johtuu enimmäkseen siitä, että Siljanderin mielestä tekstit ovat sosiaalisen todellisuuden piiloisten rakenteiden ja kätkeytyneiden merkitysten kantajia. Tuollainen ”sosiaalinen kielioppi” löytyy kuulemma teksteistä itsestään.

Kolmas luku pohtii tutkijan asemaa teoriassa ja teorian asemaa tutkijassa. Luku alkaa alkaa niin sanottua teoreettista tutkimusta käsittelevällä artikkelilla (Weckroth) ja jatkuu havainnoilla siitä, miten teoriasia puhutaan (Suoranta ja J. Eskola). Suoranta ja Eskola osoittavat aineistoonsa nojaten, että teoreettista pro gradu -tutkielmaa arvostetaan vähän eikä sen luonnetta opiskelijoiden keskuudessa oikeastaan es-

ymmärretä. Ilman empiiristä aineistoa työ kun ei ole oikeaa tutkimusta. Luku jatkuu opettajia ja interaktiivista ajattelua (Aki Tornberg) sekä naistutkimusta (Jaana Saarinen) käsittelevillä artikkeleilla. Erityisesti Tornbergin artikkelin kohdalla mieleen nousee kysymys, onko sinänsä ilmeisesti ansiokkaan artikkelin paikka täysin loppuun asti mietitty? Mitä erityistä tarkoitusta varten se on mukana ihmistieteiden metodologiaa koskevassa kirjassa?

Kvantitatiivisen tutkimuksen perinteitä ja tulevaisuutta koskeva luku alkaa Pöntinen artikkelilla, joka käsittelee jäsentyneellä tavalla kvantitatiivisen tutkimuksen kehityslinjoja ja niihin kohdistuvia haasteita empiirisen aineistonhankinnan kannalta. Tämän jälkeen J. Eskola käsittelee tiiviisti faktorianalyysejä ja diskursiivisia tulkintoja. Luvun lopuksi Kaisu Niskanen pohtii mahdollisuutta kvalitatiivisen ja kvantitatiivisen metodin yhteiskäytölle. Niskanen artikkelin ansiona voi pitää sitä, että hän ei tyydy karkeaan standardijaotteluun (kova vs. pehmeä), vaan yrittää ratkaista ongelman hedelmällisellä tavalla. Niskanen ei kuitenkaan esitä varsinaisesti mitään uutta toistaessaan von Wrightin ja metodisen avoimuuden hyväksyvän klassisen saksalaisen hermeneutiikan ajattelumalleja, joita ei kuitenkaan ehkä tunneta meillä kovinkaan laajalti (ehkäpä tämä pätee erityisesti kasvatustieteisiin?). Metodinen pluralismi on aina ollut aidon henkieteen (saks. *Geisteswissenschaft*, engl. *moral science*) keskeinen tunnusmerkki vaikka monet hermeneutit ovatkin ehkä unohtaneet tämän hermeneutiikan metodologisen kulmakiven.

Viides ja viimeinen diskursseja käsittelevä suppea luku alkaa Heiskalan sosiaalista konstruktionismia käsittelevällä artikkelilla, jonka ajatuskulut ovat jo tuttuja kirjan *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia* (Gaudeamus 1994) sosiaalista konstruktionismia koskevasta Heiskalan kirjoituksesta. Seuraavaksi J. Eskola pohtii, onko diskursianalyysi uusi paradigma. Eskola toivoo, ettei näin olisi, koska diskursianalyysi tarjoaa vaihtoehdoisen mahdollisuuden perinteisempiin menetelmiin kyllästyneille. Paradigmansa sen vaihtoehtoisuus haihtuisi ilmaan. Viimeinen varsinainen artikkeli, Lapin yliopiston naistutkimuksen primus motorin Päivi Naskalin kirjoitus käsittelee tietämistä ja filosofiaa sukupuolisina diskursseina. Naistutkimuksen ajatuskulkuihin perehtyneelle Naskalin kirjoitus ei tarjoa varsinaisesti uutta, mutta asiaan perehtymätön saattaa kokea kirjoituksen mielenkiintoiseksi. Nykykeskustelun ymmärtämisen ja seuraamisen kannalta juuri viides luku olisi saanut olla laajempi, nyt se vain raapaisee kevyesti pintaa.

Kirjan toimittajista kaksi (J. Eskola ja Suoranta) ovat kirjoittamisen vauhtiin päästyään halunneet vielä liittää loppuun erillisen liiteosan, joka käsittelee luontopäiväkirjaa opetusmuutona. Liite tulee

myös perusteltua sitä kautta, että luennoille osallistuneet opiskelijat laativat kuulemiansa esitysten pohjalta luontopäiväkirjan. Kirjan takakanteen onkin liitetty ylistäviä otteita kuulijoiden luontopäiväkirjoista. Osalle luennoista osallistuneena ja kirjan lukeneena pidän otteita lievästi yliampuvinä. Kirja tarjoaa kyllä näkökulmia aiheeseensa, mutta jää varsin hajanaiseksi eikä pysty täysin vastaamaan otsikkonsa lukijassa herättämiin odotuksiin. Ehkäpä parempi nimi olisikin ollut "Ihmistieteiden metodologian fragmentteja sieltä täältä". Toisaalta kirja tarjoaa kyllä jokaiselle jotakin: lukijoille ajatuksia ja kirjoittajille julkaisukanavan. Ehkäpä kaikki voivat olla tyytyväisiä?

*Jaakko Husa*

*n & n*

## MIKSI MIEHET VIHAAVAT NAISIA?

Sara Heinämaa ja Sari Näre (toim.),  
*Pahan tyttäret: Sukupuolitettu pelko, viha ja valta*. Gaudeamus, Helsinki 1994.

Pahan tyttäret tuo tunteet ja tunnerakenteet mukaan sukupuolikeskusteluun. Antologian toimittaneiden Sara Heinämaan ja Sari Näreen mukaan tarkoitus on käsitellä tunteita suhteessa yhteiskunnalliseen ja poliittiseen problematiikkaan. Tunteet ovat sidottuja niihin rooleihin, joita elämässä esitämme. Yhteiskunnan tuottaessa rakenteita, joissa sukupuolet toimivat omilla alueillaan, vahvistetaan tiettyjen tunnerakenteiden sukupuolittumista.

Kokoelmassa kysymystä sukupuolittuneista tunteista lähestytään erityisesti vihan ja pelon näkökulmasta. Artikkeleissa korostuu ennenkaikkea viha ja siitä sikiävä väkivalta. Tarkastelun keskiössä ovat naisvihan ja -halveksunnan erilaiset ilmenemismuodot, kuten raiskaus, naistappo, työpaikka-ahdistelu tai noitavainot.

Antologian teema tiivistyy sen nimessä. Naisista tulee pahan tyttäriä niissä kulttuurin rakenteissa, joissa naissukupuoleen kohdistuvat pelon ja epäluulon tunteet muuttuvat kohteen myötäsentyiseksi pahuudeksi. Naisia on siis syytä varoa, koska he ovat jo olemukseltaan pahoja. Toisaalta naisista tulee pahan tyttäriä myös, kun he sisäistävät omaa identiteettiään

rajoittavia ja itseensä kohdistuvia kielteisiä asenteita.

## Naisen vaarallisin paikka

Pahan tyttäret jakautuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen käsittelee naisiin kohdistuvaa syrjintää yhteiskunnallisissa rakenteissa, joita ovat mm. lainsäädäntö, viralliset sopimukset ja epäviralliset käytännöt. Toinen osa käsittelee lähinnä ihmissuhteita ja niissä esiintyvää vihaa ja väkivaltaa.

Molemmissa osissa keskeiseksi aiheeksi nousee parisuhde, joka on sukupuolittuneiden vihan ja pelon tunteiden aluetta. Naiseen kohdistuva pahoinpitely tai sillä uhkaaminen tapahtuu yleensä kotona ja pahoinpitelijä on avio- tai avomies tai poikaystävä. Nainen pyrkii yleensä salaamaan tapahtuneen, koska aihe on kulttuurissamme yhä tabu ja nainen syyllistää helposti itsensä.

Soile Pohjonen käsittelee artikkelissaan parisuhdetta suomalaisessa rikoslainsäädännössä, jonka mukaan oman vaimon raiskaaminen tuli rangaistavaksi vasta viime vuonna. Pohjonen toteaa artikkelissa, että perinteinen miestyypit katsoo raiskauksen joissakin tilanteissa "oikeutetuksi" ja että naisiin kohdistuva väkivalta on suomalaisessa kulttuurissa erotisoitunut osaksi seksuaalisuutta.

## Sukupuolittunut väkivalta

Päivi Pollari kirjoittaa raiskauksesta sukupuolisen väkivallan muotona. Tutkimusten mukaan motiivina ei ole seksuaalinen halu vaan naisviha ja -halveksunta. Pollarin mukaan raiskauksen perustana on sukupuoleen perustuva valtarakenne, jossa raiskaus on äärimmäinen tulkinta miehen ja naisen välisestä suhteesta. Molemmat sukupuolet näyttävät tällöin patriarkaalisesta vallan uhreina.

Pollari yhdistääkin miesten ja naisten perinteiset seksuaaliset roolit raiskauksiin. Hän esittää, että vapautuminen näistä rooleista vaikuttaisi myös raiskausten määrään. Mutta sukupuolirooleista vapautuminen ei ole mahdollista ilman seksuaalista vapautumista, eikä seksuaalinen vapautuminen ole mahdollista ilman sukupuolirooleista vapautumista.

Antologian hätkähdyttävintä luettavaa lienee Marjo Liukkonen artikkeli naista-poista, joissa naisen murhaa entinen tai nykyinen rakastettu. Suomessa joka toinen tapettu nainen kuolee tästä syystä. Naistappoja kutsutaan yleensä intohimorikoksiksi ja selityksenä pidetään mustasukaisuutta. Liukkonen osoittaa, miten kyse on misogyniasta ja uhri tapetaan nimenomaan naiseutensa vuoksi.

Naisviha ei ilmene ainoastaan miesten tunteena, vaan myös naiset voivat omaksua miehisen kulttuurin naiskielteisiä aseteita. Nämä saattavat äärimmilleen vietyinä konkretisoitua oman ruumiin pahoin-

pitelynä mm. anoreksiana ja itsemurhina.

Marja-Liisa Honkasalo ja Terhi Utrai- nen lukevat artikkelissaan naisten itsemurhaviestejä ja peilaavat niitä Ekhon tarinaan. Viesteissä korostuu äitiyden merkitys naisille ja usein myös ongelmalliseksi koettu suhde omaan äitiin.

## Naisvihan symboliset rakenteet

Pahan tyttärien kolmas osa käsittelee kulttuurin symbolisia syvärakenteita ja sen naiskuvia. Elina Vuolan artikkeli juutalais-kristillisestä naiskuvasta on yksi antologian perustavimmista teksteistä, koska se käsittelee naisvihan ja sukupuolisen hierarkian rakentumista ja legitimoimista kulttuurimme syvärakenteissa, juutalais-kristillisessä traditiossa. Vuolan mukaan miehen ja naisen eriarvoisuus on uskonnollisen perinteen keskeinen osa. Uskonnollisissa käsityksissä nainen, ruumiillisuus ja seksuaalisuus ovat yhdistyneet miehestä eroavaksi halveksittavaksi kokonaisuudeksi, jota on kontrolloitu myös väkivaltaisesti.

Antologian päättää Sara Heinämaan artikkeli naiskirjallisuuden vastaanotosta *Helsingin Sanomissa* 1980-1990-luvun taitteessa. Kyse on sellaisesta kirjallisuudesta, jossa eksplikoidaan naiseutta ja sukupuolieroja. Heinämaan mukaan kyseinen kirjallisuus torjutaan joko vähättelemällä tai ohittamalla. Miehisen korkeakirjallisuuden kriitikot eivät niitä lue. Heistä kyse on lähinnä päiväkirjamerkinnoista tai muusta akkamaaisesta jupinasta.

Heinämaan lisäksi vain Merja Virolaisen artikkeli Modernin miesrunon naiskuva käsittelee kulttuurituotteita. Elokuvan tai kirjallisuuden analyyseja olisin antologiaan kaivannut enemmän, koska kulttuurituotteissa sekä uusinnetaan että myös murretaan vallitsevaa sukupuolijakoa ja valtarakennetta.

## Kykenemättömät ja sylliset

Erinomaista antologiaa vaivaa mielestäni muutama ongelma. Esimerkiksi parisuhdeväkivallan käsittäminen vain miehen väkivallaksi naista kohtaan on liian yleistävä. Vaikka on totta, että sukupuolten välinen väkivalta on pääasiallisesti naisia alistavaa ja sortavaa miesten toimintaa, ei ole mielekäästä syyllistää kaikkia miehiä homogeenisenä sukupuolisenä ryhmänä.

Esimerkiksi Elina Vuola toteaa miehiä vaivaavan yleinen kykenemättömyys käsitellä sukupuolensa naisiin kohdistamaa väkivaltaa. Tämä saattaa olla totta, mutta tällainen koko toista sukupuolta koskeva yleinen kykenemättömyys olisi mielestäni syytä myös todentaa. Varsinkin kun Valpola kirjoittaa miesten tuntevan kollektiivista syyllisyydentuntoa seksuaalisesta väkivalta, mikä estää ilmiön näkemisen.

Lisäksi koko antologia, joka siis käsittelee sukupuolittuneita vihan ja pelon

tunteita, käyttäytyy kuin väkivaltaista naista ei olisi olemassakaan.

Arto Jokinen

n & n

## VALHEEN KAUTTA POLITIikkaAN

Jukka Paastela, *Valhe ja politiikka*.  
Gaudeamus, Helsinki 1995. 287 s.

Poliittisen puheen ja totuuden välinen suhde vaikuttaa luonnostaan vaikeasti määriteltävältä. Hyväksyttävänä tai ainakin ymmärrettävänä pidetään esimerkiksi sitä, että vaalilupaukset toteutuvat harvoin ainaan siinä muodossa kuin ne on annettu, tai että valtiovarainministerit ”valheellisesti” kieltävät tulevat devalvaatiot suojellakseen maidensa valuuttoja. Vaikka poliitikoilta jopa odotetaan tietynlaista joustavuutta totuuden suhteen, ollaan politiikka ja erityisesti poliitikot kuitenkin valmiita tuomitsemaan valheellisiksi, vastuuttomiksi ja moraalittomiksi, kuten viimeaikainen julkisuus sekä monet mielipidetiedustelut näyttäisivät osoittavan. Ääritapauksissa politiikkaa voidaan pitää salaisen suunnitelman täytäntöönpanona, jonka julkiset ilmenemismuodot ovat pelkkää harhaanjohtamista ja teatteria. Tämäkin näkökulma on sikäli ymmärrettävä, että ”valheelliset” poliittisen elämän muodot voivat joissakin tapauksissa rappeuttaa poliittisen järjestelmän ja tehdä ihmisten elämän sietämättömäksi.

Valheen ja valehtelemisen problematiikka sisältää siis paljon sellaisia elementtejä, jotka yleisesti tunnustetaan myös politiikan alueelle kuuluviksi, ja tämä on lähtökohtana Jukka Paastelan kirjalle *Valhe ja politiikka*. Valheen käsite sisältyy totuuteen ja epätotuuteen näiden termien tietoteoreettisessa merkityksessä, mutta poliittisesta näkökulmasta tarkasteltuna kiinnostavampia ovat valheeseen liittyvät moraaliset arvostelmat sanojen ja tekojen hyveellisyydestä tai paheellisuudesta. Totuus ja hyve, yhtä hyvin kuin valhe ja pahe, kuuluvat keskeisesti myös poliittisen argumentaation sisäiseen käsitteistöön. Paastelan mukaan politiikka on ilmiö, johon valhe kuuluu ”välttämättömänä osana”

(s. 14); politiikan moraalifilosofiassa ”ei voida lähteä siitä, että vain hyveellinen on hyväksyttävää” (s. 22).

Valheen tutkiminen näyttäisi siis tarjoavan tien politiikan ymmärtämiseen. Jos politiikan alueella esitetyt puheet, lupaukset ja suunnitelmat käsitetään epävarmaan tulevaisuuteen suuntautuviksi vaikuttamisyrityksiksi, osoittautuu valheen määrittäminen kuitenkin hankalaksi. Voiko tulevaisuudessa mahdollisesti vallitsevia asiain-tiloja koskevia väitteitä yleensäkin tulkita valheeksi sanan painavimmassa merkityksessä? Lisäksi on otettava huomioon, että vallitsevat institutionaaliset ja poliittiset kulttuurin erityispiirteet — jotka itsessään ovat poliittisen toiminnan tuloksia — määrittelevät sen, mikä missäkin tilanteessa voidaan lukea paheelliseksi tai valheelliseksi.

”Politiikka yhtäältä luo moraalialia ja toisaalta toimii moraalien puitteissa”, Paastela kirjoittaa (s. 26), ja lukee tutkimuksensa aihepiiriin hyvin laajasti kaiken sen, mitä voidaan pitää valheellisena jossakin määrättyssä moraalikontekstissa. Tämä rajaus mahdollistaa myös sellaiset ”holistiset” arviot, joiden mukaan kokonaiset poliittiset järjestelmät voivat perustua valheellisuuteen. Moraalifilosofien avauslukujen jälkeen Paastela siirtyy valheen eri laatuun ja luokkien laajaan tarkasteluun kaksitoistakohtaisen luokittelun kautta, joka ei liene tarkoitettu analyttisesti tarkaksi siinä mielessä, että luokat olisivat toisensa ehdottomasti poissulkevat ja yhdessä koko poliittisen valheen kentän täydellisesti kattavat. Luokituksen tarkoitus on pikemminkin tuoda esille erilaisia perusteltuja näkökulmia ”valheellisen” poliittisen käyttäytymisen luonteeseen.

Paastela aloittaa valheiden tarkastelun ”tahallisuudesta, ilmeisestä valheesta”, jollaisen avulla esimerkiksi yksittäiset poliitikot pyrkivät selviytymään noloista tilanteista. Tämän jälkeen Paastela käsittelee sensaatioita, skandaaleja, korruptiota, valheellisia lupauksia, kielen avulla harhaanjohtamista ja tietoista tekopyhyyttä. Kaikkien näiden valheellisten tai paheellisten käyttäytymismuotojen jonkinasteinen olemassaolo on luultavasti pakko tunnustaa kaikissa niissä yhteiskunnissa, jotka voivat oikeutetusti pitää itseään avoimina. Kirjan loppua kohti mentäessä Paastela etenee tarkastelemaan organisoitua valhetta, itsepetosta ja elämisvalhetta — näissä luvuissa kuvatus valheen ylläpitäminen vaatii yleensä laajaa yhteiskunnallisten tai valtiollisten instituutioiden myötävaikutusta. ”Kaikenlaisten autokraattisten järjestelmien vallanpitäjien ajattelun perustana on käsitys, että on olemassa konsistentti maailma, joka on samalla hyvä maailma”, Paastela kirjoittaa (s. 156). Hyvä ja johdonmukainen maailma vaatii arvoisensa kansalaiset; tässä

vaiheessa rauhanrikkokojat ja toisinaajattelijat ovat vaikeuksissa.

## Valta turmelee?

Viimekevään Oklahoman pommi-iskun jälkeisessä artikkelissaan *New Yorker*-lehden Michael Kelly väitti, että amerikkalaisten militia-järjestöjen jäsenten maailma on tyypillisesti järkkynyt sellaisten kokemusten takia, jotka useimmilla kuuluvat normaaliin aikuistumiseen ja ovat osa väistämätöntä illuusoiden katoamista. ”Sen huomaaminen, että ihmisten joukossa on huijareita, että rakkaus on häilyväistä, että hallitukset valehtelevat ja valta turmelee, on heille järjestyttävä tapahtuma. He ylireagoivat rajusti. He ovat päättäneet asettaa järjestyksen uudelleen, mutta he ovat myös päättäneet, ettei heitä enää koskaan huijata”, Kelly kirjoitti. Filosofemmin ilmaistuna Kelly kehottaa lukijoihin hyväksymään aikuisuuteen liittyvän epävarmuuden ja negatiivisten mahdollisuuksien olemassaolon. Inhimilliseen elämään toisin sanoen kuuluu sellaisia rasitteita, joiden olemassaolo on etenkin politiikassa parempi myöntää kuin kieltää.

Tässä vaiheessa huolestunut moralisti voi kuitenkin esittää vastaväitteen. Jos kerran tunnustetaan, että valehtelu kuuluu olennaisena osana politiikkaan, kuten kaikkeen muuhunkin inhimilliseen kanssakäymiseen, niin eikö se johda kaiken valheen hiljaiseen legitimointiin? Jukka Paastelan vastaus tähän ristiriitaan on seuraava: ”Politiikassa sen paremmin kuin muusakaan elämässä ei ole absoluuttista moraalialia. Absoluuttisen moraalien kieltäminen ei kuitenkaan saisi merkitä, että hyväksytään moraalinen nihilismi, joka kieltää moraalisen hyvän (*Sittlichkeit*) yleensä, tai moraalinen relativismi, jonka mukaan kahdesta vastakkaisesta, yhteensovittamattomasta moraalikäsitteestä, ei voida lausua rationaalista arvostelmaa, vaan ne on hyväksyttävä sellaisena kuin ne ovat” (s. 20). Lankeamatta absolutismiin Paastela haluaa siis saavuttaa sellaisen tarkastelupisteen, josta ”hyve(ellisyys) ja pahe(ellisuus) tunnustetaan mielekkäiksi käsitteiksi” (s. 45).

Tällaisen pisteen löytäminen ei ymmärrettävästi ole helppoin mahdollinen tehtävä. Paastela kutsuu omaa ratkaisuaan objektiiviseksi. Jotkut pysyvät moraaliarvot toimivat siinä ”viimekätisenä perustana moraalisen oikeellisuuden suhteen” (s. 45), vaikka yksittäiset moraalijärjestelmät olisivatkin erityispiirteiltään toisistaan poikkeavia. Pysyvien moraaliarvojen luonteesta Paastela ei kirjoita kovin paljon, mutta sen verran kuin on tarpeellista kirjan historiallisen ja empiirisen aineiston hallitsemiseksi. Toisin sanoen: jotta voisimme olla järkeviä ihmisiä ja rehellisiä itseämme kohtaan, on meidän hyväksyttävä esimerkiksi se, että

usein on *joillakin perusteilla* hyveellisempää, oikeutetumpaa tai ainakin järkevämpää kertoa valhe kuin asettautua alttiiksi totuuden kielteisille ja tuhoisille vaikutuksille. Valheen kertominen ei kuitenkaan voi olla *sääntö*, sillä jos informaatio olisi säännönmukaisesti ja odotetusti totuudenvastaista, ei valheen käsitteellä voisi olla sitä sisältöä, jonka sille normaalisti annamme. Jäljelle jää kysymys siitä, mitkä ovat ne (poikkeus)tapaukset, joissa valheen kertomista voidaan pitää perusteltuna, oikeutettuna tai jopa hyveellisenä.

“Jos politiikassa turvaututaan valheeseen, se voi olla hyveellistä vain, jos sillä edistetään oikeudenmukaisuutta, ts. toteutetaan hyvettä suhteessa muihin eikä pelkästään suhteessa omaan itseen”, vastaa Paastela Aristoteles-sitaattien tukemana (s. 193). Tässä mielessä kirja ei varsinaisesti tarjoa mitään uutta; tekojen hyveellisyyttä

tai paheellisuutta on tarkasteltava yhteisöjen tai instituutioiden muodostamisessa viitekehyksissä, joihin yleensä liittyy jonkinlaisia lojaalisuuden siteitä. Tämä ajatus johtaa kuitenkin helposti kysymykseen siitä, mikä todella on se instituutio tai yhteisö, jossa toteutuva tai toteutumatta jäävä oikeudenmukaisuus viime kädessä tekee teoista hyveellisiä tai paheellisia. Universumi, EU, Suomi, seurakunta, perhe, vaiko mahdollisesti kaikki edellämainituista? Viimeaikaisessa politiikan teoriassa keskeiset monikulttuurisuuden ja kommunitarismin teemat lienevät ainakin osaltaan reaktioita tähän nykyajassa korostuneesti esilläolevaan ongelmaan, johon vastaaminen on erilaisten integraatio- ja disintegraatioprosessien takia käynyt viime vuosina yhä monimutkaisemmaksi.

*Valheessa ja politiikassa* käsitelty historiallinen aineisto on hyvin laaja sisältäen

tapauksia Troijan hevosesta Juhantaloon. Tämä on ehkä kirjan kiistattomin ansio: lähes jokainen nopeasti mieleen tuleva valheen ja politiikan historiallinen kombinaatio on esitelty, useat niistä vieläpä varsin perusteellisesti. Vahvoja kandidaatteja seuraavaan painokseen ovat ainakin Mona Sahlin ja Giulio Andreotti. Esimerkkien ja tarinoiden paljous on kuitenkin hallittua; moraalifilosofisia tarkoituksia palveleva jäsenitys estää kirjan muuttumisen sinänsä hauskaksi juttukokoelmaksi. Useat Paastelan kertomukset ja historialliset detaljit ovat toki sinälläänkin nautittavaa luettavaa. Kirjan käyttöarvoa esimerkiksi lähde-teoksena nostaa huomattavasti “vanhanaikainen” yksityiskohtainen sisällysluettelo, helppokäyttöinen viiteosa sekä paikkansa pitävä henkilöhakemisto.

Petri Koikkalainen

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirjarvotoja 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. Samalla on ilmoitettava, mitä ohjelmaa on käytetty ja missä muodossa dokumentti on tallennettu. Jos mahdollista, dokumentti tulisi tallentaa useammassa eri muodossa. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä.

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, alaotsikoinen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkupe- räinen 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.



# niin & näin

Tee nyt vuosikertatilaus (4 tukevaa numeroa) hintaan 130 markkaa. Irtonumerot 2/94, 3/94, 1/95, 2/95 ja 3/95 ovat vielä saatavissa hintaan 36 markkaa/numero.



## 2/94

Martin Heidegger, *Tekniikan kysyminen*; Martin Heidegger, *Paluu*; Päivi Mehtonen, *Totuuden alkuperät keskiajalla*; Reijo Kupiainen, *Heidegger ja totuus paljastumisena*; Erna Oesch, *Totuus ja metodi hermeneutiikassa*; Mikko Lahtinen, *Gramsci totuudesta ja vallasta*; Samuli Kaarre, *Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi*; Sami Pihlström, *Putnamin episteemisestä totuuskäsityksestä*; Terry Eagletonin haastattelu; Juha Siltala, *Ajattelutilan säilyttämisestä*; Isokrates, *Sofisteja vastaan*; Mika Ojakangas, *Filosofian manifesti: Deleuze & Guattari*; jne.

Tilausosoite:

*niin & näin*

PL 730

33101 Tampere

Puhelintilaukset ja tiedustelut:

931-345 2760/Tommi Wallenius

Sähköposti: fitowa@uta.fi

## 3/94

Johathan Réé, *Englantilainen filosofia 1950-luvulla*; Jarkko S. Tuusvuori, *Nihilismi ja totuus*; *Uudet filosofian oppikirjat vertailussa*; Friedrich Nietzsche, *Traagisen ajattelun synty*; Friedrich Nietzsche, *Sokrateen ongelma*; Risto Niemi-Pynttari, *Dionysos tapahtumisen jumalana*; Päivi Kosonen, *Käsitteelliset täsmäaset*; Mikko Lahtinen, *Postmoderni ruutinas*; Päivi Rantanen, *Kaukana paha ei-akateeminen maailma*; Aki Huhtinen, *"Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen*; Kirsti Määttänen, *Descartes ja lähiöt*; jne.



## 1/95

Igor Jevlampjev, *Venäläinen "eksistentiaalisismi"*; Erna Oesch, *Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia*; Erkki Vettenniemi, *Venäläinen apokalyptis*; Aleksander Meier, *Oikeus myyttiin*; Aleksander Meier, *Esteettinen lähestymistapa*; Heikki Mäki-Kulmala, *Newostomarxismi ja dialektiikka*; Jukka Paastela, *Filosofiaa ulitsalla*; Vladimir Malahov, *Onko Venäjällä filosofiaa?*; Päivi Rantanen, *Laulavatko tutkijat Suomen suosta?*; G.W.F. Hegel, *Eleusis*; Markku Mäki, *Hegelin Oikeusfilosofia*; Susanna Lindgerg, *Hyödyllisen työn hyödyllisyys*; jne.



## 2/95

G.H. von Wrightin haastattelu; Matti Sintonen, *von Wrightin tuotannosta*; Hélène Cixous, *Sorties*; Baruch de Spinoza, *Kirje Jarig Jellesille & Kirje Henry Oldenburgille*; Vesa Oittinen, *Spinozistinen dialektiikka*; Juhani Pietarinen, *Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa*; Jussi Kotkavirta, *Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen*; Sirkku Hellsten, *Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus*; Ari Peuhu & Raimo Tuomela, *Onko maailma pelkkää ainetta?*; Petri Koikkalainen, *MacIntyren aristotelinen etiikka*; Mikko Lahtinen, *Filosofi pesukoneessa*; Jan Blomsted, *Luonto Leopardin silmin*; jne.



## 3/95

Raili Kauppi, *Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä*; Raili Kaupin bibliografia; Agnes Heller, *Yhteiskuntatieteiden hermeneutiikka*; Ismo Nikander, *Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus*; Jussi Vähämäki, *Nihilismi kutsumuksena*; Gianni Vattimo, *Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka*; Sari Husa, *Foucault'lainen metodi*; Jakke Holvas, *Kuuluu asiaan – pelin filosofiasta*; Thomas Ziehen haastattelu; Pekka Elo, *Filosofian tehtävät reaalikokeessa*; *Filosofia reaalikokeessa 95*; jne.

## Artikkelit ym. 1994-1995

Giorgio Agamben, *Kielen idea* 1/94  
Giorgio Agamben, *Elämänmuoto* 1/94  
Jan Blomstedt, *Luonto Leopardin silmin* 2/95  
Hélène Cixous, *Sorties* 2/95  
Terry Eagletonin haastattelu (haastattelijoina Marjo Kylmänen ja Tapio Mäkelä) 2/94  
G.W.F. Hegel, *Eleusis* 1/95  
Martin Heidegger, *Paluu* 2/94  
Martin Heidegger, *Peltoie* 2/95  
Martin Heideggerin *Der Spiegel* -haastattelu 4/95  
Martin Heidegger, *Tekniikan kysyminen* 2/94  
Elisa Heinämäki, *Mitä ei voi nähdä* 4/95  
Agnes Heller, *Yhteiskuntatieteiden hermeneuttisesta metodista yhteiskuntatieteiden hermeneutiikkaan* 3/95  
Sirkuu Hellsten, *Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus* 2/95  
Jakke Holvas, *Kuuluu asiaan — pelin filosofiasta* 3/95  
Aki Huhtinen, *”Terveen” ihmiskäsityksen tuolle puolen* 3/94  
Sari Husa, *”Foucault’lainen metodi”* 3/95  
Vesa Jaaksi, *Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto* 2/94  
Igor Jevlampiev, *Venäläinen ”eksistentiaalismi”* 1/95  
Kimmo Jylhä, *Johdanto Nietzschen traagiseen ajatteluun* 3/94  
Raili Kauppi, *Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä* 3/95  
Jyrki Kiiskinen, *Mitä sokeat näkevät* 2/95  
Petri Koikkalainen, *MacIntyren aristotelinen etiikka* 2/95  
Päivi Kosonen, *Käsitteelliset täsmäseet* 3/94  
Martti Kuokkanen, *Nyrkkeily ja väkivalta* 4/95  
Reijo Kupiainen, *Heidegger ja totuus paljastumisena* 2/94  
Merja Kylmäkoski, *Rousseau ja itserakkaus* 4/95  
Merja Kylmäkoski, *Poimintoja Rousseauin elämästä ja tuotannosta* 4/95  
Marjo Kylmänen, *Sukupolieron filosofia* 2/94  
Mikko Lahtinen, *Gramsci totuudesta ja vallasta* 2/94  
Mikko Lahtinen, *Postmoderni ruhtinas* 3/94  
Mikko Lahtinen, *Filosofi pesukoneessa* 2/95  
Mikko Lahtinen, *Vielä valkopesusta* 3/95  
Tapani Laine, *Tapaus Meier* 1/95  
Arto Laitinen, *Ulrich Beck käväisi* 3/94  
Heikki Lehtonen, *Postmodernia yhteisöä etsimässä* 4/95  
Mikko Lehtonen, *Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä* 1/94  
Mikko Lehtonen, *Naiset oppineisuuden tasavallassa* 4/95  
Susanna Lindberg, *Hyödyllisen työn hyödyllisyys* 1/95  
Vladimir Malahov, *Onko Venäjällä filosofiaa?* 1/95  
Päivi Mehtonen, *Totuuden alkuperät keskiajalta* 2/94  
Aleksandr Meier, *Oikeus myytiin* 1/95  
Aleksandr Meier, *Esteettinen lähestymistapa* 1/95  
Markku Mäki, *Hegelin Oikeusfilosofia* 1/95  
Heikki Mäki-Kulmala, *Ilkka Niiniluoto — kulttuurimme Batman* 4/95  
Heikki Mäki-Kulmala, *Neuvostomarxismi ja dialektiikka* 1/95

# niin & näin

## INDEKSI 1994-1995

Mikko Mäntysaari, *Agnes Heller* 3/95  
Kirsti Määttä, *Descartes ja lähiöt* 3/94  
Kirsti Määttä, *Kant ja muistin puolustus* 1/95  
Risto Niemi-Pynttari, *Dionysos tapahtumisen jumalana* 3/94  
Friedrich Nietzsche, *Sokrateen ongelma* 3/94  
Friedrich Nietzsche, *Traagisen ajattelun synty* 3/94  
Ismo Nikander, *Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus* 3/95  
Erna Oesch, *Totuus ja metodi hermeneutiikassa* 2/94  
Erna Oesch, *Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia* 1/95  
Vesa Oittinen, *Kommentti Juhani Pietariselle* 2/95  
Vesa Oittinen, *Spinozistinen dialektiikka* 2/95  
Vesa Oittinen, *Kommentti Pietariselle* 3/95  
Mika Ojakangas, *Filosofian manifesti* 2/94  
Jukka Paastela, *Filosofiaa ulitsalla* 1/95  
Jukka Paastela, *”Revisionismi” ja sananvapauden eettiset ongelmat* 4/95  
Jaana Parviainen, *Taideteoksen kehollisuus* 4/95  
Heikki Patomäki, *Eurooppa olevan suuressa ketjussa* 1/95  
Ari Peuhu ja Raimo Tuomela, *Onko maailma pelkkää ainetta?* 2/95  
Juhani Pietarinen, *Spinozan Etiikan suomennotuottaa iloa* 2/95  
Juhani Pietarinen, *Spinozan terminologiaa ja tulkintaa* 3/95  
Sami Pihlström, *Putnamin episteemisestä totuusnäkökulmasta* 2/94  
Plutarkhos, *Sopiiko filosofia keskustelun-aiheeksi juominkeihin?* 4/95  
Päivi Rantanen, *Eurokuntoisuus rotusuomalaisina* 2/94  
Päivi Rantanen, *Kaukana paha ei-akateeminen maailma* 3/94  
Päivi Rantanen, *Laulavatko tutkijat Suomen suosta* 1/95  
Jonathan Rée, *Englantilainen filosofia 1950-luvulla* 3/94  
Jean-Jacques Rousseau, *Itserakkaudesta* 4/95  
Mika Saranpää, *Thales kaivossa* 1/94  
Michel Serres, *Kaksi aikaa* 1/94  
Juha Sihvola, *Pesukonemiehen vastaisuus* 3/95  
Juha Siltala, *Ajattelutilan säilyttämisestä* 2/94  
Matti Sintonen, *von Wrightin tuotannosta* 2/95  
Baruch de Spinoza, *Kirje Henry Oldenburgille* 2/95  
Baruch de Spinoza, *Kirje Jarig Jellesille* 2/95  
Anni Sumari, *Sukupolvien lunta* 2/95  
Tere Vadén, *Peilin taustaa* 4/95  
Jyrki Vainonen, *Todellisuus riittää — Peter*

*Handken tuotannosta* 2/95  
Juha Varto, *Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen toukkaaminen* 1/94  
Juha Varto, *Kohti tanssin filosofista tarkastelua* 4/95  
Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä* 1/94  
Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä* 2/94  
Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä* 4/95  
Gianni Vattimo, *Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka* 3/95  
Erkki Vettinen, *Venäläinen apokalyptis* 1/95  
Jussi Vähämäki, *Nihilismi kutsumuksena* 3/95  
G. H. von Wrightin haastattelu (haastattelijoina Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Jarkko S. Tuusvuori) 2/95  
Mikko Yrjönsuuri, *Media ja juhlat* 4/95  
Thomas Ziehen haastattelu (haastattelijoina Tapio Aittola, Riitta Koikkalainen, Esa Sironen) 3/95

## Opettamisen filosofia

Pekka Elo, *Filosofia varaa paikan koulussa* 1/94  
Pekka Elo, *Itämeren alueen filosofian opettajat kongressissa Kielissä* 1/94  
Pekka Elo, *Kuka haluaa yleiseurooppalaista filosofiaa?* 1/95  
Pekka Elo, *Mistä suuntaa filosofian tehtäville reaalikokeessa?* 3/95  
*Filosofia reaalikokeessa 1995* 3/95  
Isokrates, *Sofisteja vastaan* 2/94  
Matti Itkonen, *Opettajuuden olemuksesta* 1/94  
Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, *Pysytkö mukana, Sofia?* 1/95  
Jussi Kotkavirta, *Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen* 2/95  
Reijo Kupiainen, *Filosofian bestseller* 1/95  
*Nuoria filosofi- ja palkittiin* 3/95  
*Rakkautta lukiossa?* 1/95  
Mika Saranpää, *”Jos ne ei olisi opettamisen objekteja...”* 2/95  
Mika Saranpää, *Lapsen Paras Tawara — taas* 4/95  
Juha Suoranta, *Kasvatuksen kadonnut lupaus* 3/94  
*Uudet filosofian oppikirjat* 3/94  
Juha Suoranta, *Pakkofilosofia kauppatavarana* 1/95  
Veli-Matti Värrin, *Menonin paradoksi ”neliulotteisessa” kasvatus-todellisuudessa* 2/94  
(Kirja-arviot seuraavalla sivulla.)

*niin & näin*  
kirja-arviot 1994-1995

(Kirjan arvostelija merkitty sulkuihin.)

Einar Aadland, *Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikka* (Sanna Pellinen) 1/94  
 Pirjo Ahokas & muut (toim.), *Mieheyden tiellä* (M.G. Soikkeli) 3/94  
 Kirsi Ailus & muut, *Etiikka, laatu, valinnanvapaus: terveydenhuollon tulevaisuus* (Päivikki Koponen) 2/94  
 Timo Airaksinen ym. (toim.), *Hyvän opetus* (Reijo Kupiainen) 3/94  
 Timo Airaksinen, *Markiisi de Saden filosofia* (Reijo Kupiainen) 3/95  
 Pertti Alasuutari, *Laadullinen tutkimus* (Jari Myllylä) 1/94  
 Tuovi Allén & muut (toim.), *Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä* (Juha Romppanen) 2/94  
 Jan-Otto Andersson & muut, *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa* (Juha Romppanen) 2/94  
 Elisabeth Badinter, *Mikä on mies?* (M.G. Soikkeli) 3/94  
 Roland Barthes, *Tekijän kuolema — tekstin syntymä* (Mika Vuolle) 2/94  
 Roland Barthes, *Tekstin hurma* (Mika Vuolle) 2/94  
 Roland Barthes, *Mytologioita* (Reijo Kupiainen) 1/95  
 P. Berger & T. Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen* (Riitta Koikkalainen) 2/95  
 Henri Bergson, *Nauru* (Vesa Jaaksi) 3/95  
 Rosi Braidotti, *Riitasointuja* (Tuija Parvikko) 1/94  
 Martin Buber, *Minä ja sinä* (Reijo Kupiainen) 1/94  
 Jonathan Culler, *Ferninand de Saussure* (Raine Koskimaa) 3/95  
 Richard Dawkins, *Geenin itsekkyyks* (Petri Ylikoski) 3/94  
 Peter Eisenhardt & muut (toim.), *Modern Concepts of Existentialism* (Olli-Pekka Lassila) 2/94  
 Mircea Eliade, *Ikuisen paluun myytti* (Juha Varto) 2/94  
 Pekka Elo & Toivo Salonen, *Ajatukset — uuden ajan filosofian lukemisto* (Mikko Lahtinen) 1/94  
 Didier Eribon, *Michel Foucault* (Juha Varto) 2/94  
 Jari Eskola & muut (toim.), *Keskustelua kasvatus- ja sosiaalitieteiden 1990-luvun metodologiasta* (Jaakko Husa) 4/95

Luc Ferry, *Uusi ekologinen järjestys* (Heikki Mäki-Kulmala) 2/94  
 Arto Haapala & Markus Lammenranta (toim.), *Kauneudesta kauhuun* (Reijo Kupiainen) 1/94  
 Arto Haapala ym. (toim.), *Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka* (Mika Saavalainen) 3/95  
 Jürgen Habermas, *Järki ja kommunikaatio* (Pekka Kaunismaa) 1/95  
 Matti Heikkilä & Kari Vähätalo (toim.), *Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos* (Sirku Hellsten) 1/95  
 Jari Heinonen, *Kattotarinnasta monikärkiseen pohdintaan* (Juha Romppanen) 2/94  
 Sara Heinämaa & Sari Näre (toim.), *Pahan tyttäret: Sukupuolitettu pelko, viha ja valta* (Arto Jokinen) 4/95  
 Risto Heiskala (toim.), *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia* (Raimo Blom) 4/95  
 Pekka Himanen, *Bertrand Russellin haaste* (Mikko Lahtinen & Jukka Paastela) 1/95  
 Eric Hobsbawm, *Nationalismi* (Jukka Paastela) 3/94  
 Hanne Hokkanen ym. (toim.), *Julkisuus ja ahdistus* (Reijo Kupiainen) 3/94  
*Humanismin paluu tulevaisuuteen: komiteamietintö* (Mikko Lahtinen) 2/94  
 Eero Hyvönen ym. (toim.), *Tekoälyn ensyklopedia* (Tere Vadén) 1/94  
 Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe* (Antti Eskola) 1/94  
 Jouni Issakainen, *Saaren kirja* (Vesa Jaaksi) 1/94  
 Arja Jokinen ym., *Diskurssianalyysin aakkoset* (Päivi Rantanen) 2/94  
 Osmo Kivinen ym., *Yliopiston huomen* (Juha Suoranta) 3/94  
 Timo Koistinen & Juha Seppänen (toim.), *Usko ja filosofia* (Sami Pihlström) 3/94  
 Julia Kristeva, *Muukalaisia itsellemme* (Päivi Kosonen) 3/94  
 Julia Kristeva, *Puhuva Subjekti* (Päivi Kosonen) 3/94  
 Martin Kusch, *Tiedon kentät ja kerrostumat* (Risto Kunelius) 1/95  
 Philippe Lacoue-Labarthe, *Etiikasta: Lacan ja Antigone* (Tommi Wallenius) 2/94  
 Mikko Lehtonen, *Kyklooppi ja kojootti* (Erkki Vainikkala) 3/94  
 Veikko Litzén, *Keskiajan kulttuurihistoria* (Päivi Mehtonen) 2/95  
 Maurice Merleau-Ponty, *Silmä ja mieli* (Juha Varto) 1/94  
 Heikki Mäki-Kulmala, *Urpo Harva ja filosofin kutsumus* (Juha Suoranta) 4/95  
 Leena Oulasvirta (toim.), *Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä* (Ari-Veikko Anttiroiko) 2/95  
 Jukka Paastela, *Valhe ja politiikka* (Petri Koikkalainen) 4/95  
 Jari Palomäki, *From Concepts to Concept Theory* (Anssi Korhonen) 4/95  
 Kari Palonen, *Politik als Vereitelung* (Olli-Pekka Lassila) 2/94  
 Pekka Parkkinen, *Sukupolvien perinnöt Suomessa* (Juha Romppanen) 2/94  
 Juhani Pietarinen, *Ilon filosofia* (Erik Ahonen) 1/94  
 Pirkko Pitkänen (toim.), *Näkökulmia elämäntutkimuksen muodostamiseen* (Mikko Lahtinen) 2/94  
 Terho Pursiainen, *Kriisiajan etiikka* (Jan-Otto Andersson) 1/94  
 Lauri Rauhala, *Tajunnan itsepuolustus* (Heikki Suominen) 3/95  
 Yrjö Sepänmaa (toim.), *Alligaattorin hymy* (Mika Saavalainen) 3/94  
 Jorma Sipilä & Arto Tiihonen (toim.), *Miestä rakennetaan* (M.G. Soikkeli) 2/95  
 Charles Taylor, *Autenttisuuden etiikka* (Tommi Wallenius) 3/95  
 Veijo Teittinen, *Vangin filosofia* (Juha Varto) 2/94  
 Teivo Teivainen, *Valtioiden kurinalaistaminen globalisoituvassa maailmassa* (Olli Tammilehto) 1/95  
 Holger Thesleff & Juha Sihvola, *Antiikin filosofia ja aatemaailma* (Mikko Yrjönsuuri) 3/95  
 Sinikka Tuohimaa, *Kapina kielessä* (Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen) 3/94  
 Jouko Turkkala, *Häpeä: vaellusromaani* (Olli Löytty) 2/95  
 Juha Varto, *Laadullisen tutkimuksen metodologia* (Jari Myllylä) 1/94  
 Juha Varto & Liisa Veenkivi, *Näkyvä ja näkymätön* (Pekka Toikka) 1/94  
 Giorgio Vasari, *Taiteilijaelämäkertoja Giottosta Michelangeloon* (Reijo Kupiainen) 2/95  
 Jaana Venkula, *Tiedon suhde toimintaan* (Yrjö Uurtimo) 2/94  
 Jaana Venkula, *Tiede, etiikka, viisaus* (Yrjö Uurtimo) 2/94  
 Erkki Vettenniemi, *Toinen hallitus* (Aimo Minkkinen) 1/95  
 Leena Vilkkala, *Ympäristöetiikka* (Vesa Jaaksi) 1/94  
 Paul Virilio, *Katoamisen estetiikka* (Reijo Kupiainen) 2/94  
 Jyri Vuorinen, *Estetiikan klassikoita* (Erna Oesch) 1/94

**TULOSSA 1996**

Gilles Deleuze

W. V. O. Quinen haastattelu

Oikeusfilosofia

Leibniz

Sven Krohn

Aristoteles

Espanjalainen filosofia

Hans-Georg Gadamer

Tieteenfilosofia



Kaikkien arjen asioiden tarpeen mitta on ihminen,  
sellaisina kuin asiat ollessaan ovat,  
ja kun niitä ei ole, myös silloin.

\* \* \*

Opettajan taito sitoo luontaisen ja harjoituksen.

\* \* \*

Nuoruus valmistaa oppimisen välttämättömyyden.

\* \* \*

Jumalista minulla ei ole tietoa. Ei siitä, ovatko, ei siitä,  
eivätkö ole. Eikä edes siitä, mitä tämä tarkoittaa.  
Tietämisemme on monessa este; epävarmaa  
ja lyhyenlöntää on ihmisen elo.

\* \* \*

Kahdella järjellä kulkee joka asia. Ja aina toisiaan vastaan.

\* \* \*

Mitään ei ole taito ilman harjoitusta  
tai harjoitus ilman taitoa.

## **Protagoras**

Kohtaamme hänet  
torilla, agoralla, puhut-  
tavien asioiden edessä,  
ihmisten edessä: pro-agera.  
Hän on aikakautensa  
sofisteista, asiantuntijuutensa  
kauppiaista suurimpia — kotoisin  
Abderasta, eli likimain 490–420 eaa.,  
Protagoras. Protagoras oli niin suuri,  
että Platon antoi eräälle dialogilleen hänen  
nimensä; muutoin suuresta miehestä ei ole  
paljon jäljellä — arvolleen sopivasti vain  
toisten toistamana, itsensä mittaisena.  
Protagoraan suuruus selittyy osin hänen  
mitättömyydestään: ihminen, joka opettaa kaiken  
totuuden ihmismittaisuutta, ei voi olla kuin vilpittön,  
niin vähäpätöiseksi hän oman totuutensa asettaa.  
Ja kuten toisinaan käy, vilpittömyys myi varsin  
hyvin yksinkertaista vilpittömyyden oppia.  
Mistä sitten löytyivät ostajat? Toistensa kanssa  
kilvoittelevat vanhemmat, jotka koettivat osoit-  
taa oman siemenensä voiman? Tottakai heitä  
löytyi ja löytyy yhä. Mutta löytyykö  
Protagoraan vilpittömyyttä Protagoraan  
jälkeen — tässä meillä on koruilla  
koristautujan, ihmisen ongelma: miten  
laaja on minun mittaavuuteni.  
Protagoras oli vain Protagoras,  
Sokrateskin Sokrates — eivät  
edes omista kirjoistaan  
luettuja. Kuka minä  
olen?

*Mika Saranpää*