

niin&näin

filosofinen aikakauslehti *1/96*

niin & näin

filosofinen aikakauslehti 1/96

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

niin & näin INTERNETISSÄ

<http://www.netn.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 määrääkiseksi.
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

3. vuosikerta

PAINOPIIKKA 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 Vetten-
niemi, Matti Vilkka, Mika Vuolle, Jussi Vähämäki

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Anaksimandros, (katso takakansi).
Lilli Alanen, FT, dosentti, Suomen Akatemian vanhempi
tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Jari Aro, tutkija, sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos,
Tampereen yliopisto.
Kimmo Jylhämmö, fil.yo, Tampere.
Katri Kaalikoski, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos,
Helsingin yliopisto.
Pekka Kalli, FT, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Sven Krohn, FT, professori (emeritus), filosofian laitos,
Turun yliopisto.
Marjaana Kopperi, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos,
Helsingin yliopisto.
Päivi Kosonen, FL, assistentti, taideaineiden laitos, Tampe-
reen yliopisto.
Reijo Kupiainen, FM, tutkija, Tampere.
Marjo Kylmänen, FM, taideaineiden laitos, Tampereen
yliopisto.
Mikko Lahtinen, YTL, FM, tutkija, politiikan tutkimuksen
laitos, Tampereen yliopisto.
Tapani Laine, Tampere.
Mikko Lehtonen, FT, assistentti, taideaineiden laitos,
Tampereen yliopisto.
G.W. Leibniz, (katso sivu 38).
Heikki Mäki-Kulmala, FM, tutkija, työelämän tutkimus-
keskus, Tampereen yliopisto.
Ilkka Niiniluoto, FT, professori, filosofian laitos, Helsingin
yliopisto.
Sami Pihlström, FL, tutkija, filosofian laitos, Helsingin
yliopisto.
W.V. Quine, (katso sivu 6).
Keijo Rahkonen, VTL, assistentti, sosiaalipolitiikan laitos,
Helsingin yliopisto.
Mika Saranpää, FM, tuntiopettaja, filosofian ainelaitos,
Tampereen yliopisto.
Juhani Sarsila, FT, oppihistorian dosentti, Tampereen
yliopisto.
Jyrki Siukonen, taiteilija, Helsinki.
Juha Suoranta, KT, yliassistentti, kasvatustieteiden tiede-
kunta, Lapin yliopisto.
Kari Tuomainen, fil.yo, filosofian ainelaitos, Tampereen
yliopisto.
Tere Vadén, FL, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammatti-
korkeakoulu.

1/96

Pääkirjoitus	2
niin vai näin	3
Quine	
Sami Pihlström, <i>Johdanto Quinen haastatteluun</i>	6
W.V. Quinen haastattelu	7
Näkökulmia etiikkaan	
Sven Krohn, <i>Ihmisen elämänkaari ja hänen eettiset tehtävänsä</i>	14
Katri Kaalikoski, <i>Iris Murdoch: moraalirealisti ennen muita</i>	18
Marjaana Kopperi, <i>Metafysiikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti</i>	22
Kolumni	
Juhani Sarsila, <i>Limasienistä lapsenmurhiin</i>	32
Opettamisen filosofia	
Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, <i>Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla</i>	35
Leibniz	
Gottfried Wilhelm Leibniz, <i>Muistio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille</i>	38
Lilli Alanen, <i>Leibnizin monadit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite</i>	42
Jyrki Siukonen, <i>Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä</i>	46
Gottfried Wilhelm Leibniz, <i>Kirjeitä</i>	48
Kari Tuomainen, <i>Leibnizin Jumalasta</i>	49
Kolumni	
Heikki Mäki-Kulmala, <i>Eläköön revisionismi eli Sokrateen kuolema II</i>	53
Lectio	
Pekka Kalli, <i>Cassirer filosofian historiassa</i>	54
Kolumni	
Juha Varto, <i>Maa kuusta nähtynä</i>	58
Kirjat	
Lea Rojola, <i>Varmuuden vuoksi: Modernin representaatio Volter Kilven Saaristosarjassa</i> (Tere Vadén)	59
Pirjo Talvio (toim.), <i>Väpi: Linnan Väinöstä kerrottua</i> (Tapani Laine)	60
Leila Haaparanta & Sara Heinämaa (toim.), <i>Mind and Cognition</i> (Sami Pihlström)	61
Martin Heidegger, <i>Taideteoksen alkuperä</i> (Reijo Kupiainen)	63
Jean Baudrillard, <i>Lopun illuusio</i> (Jari Aro)	65
Juha Suoranta, <i>Tekstit, murrokset ja muutos</i> (Juha Varto)	66
<i>Uusi aika: Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta</i> (Mikko Lehtonen)	67
Lennart Koskinen, <i>Mikä on oikein: Etiikan käsikirja</i> (Reijo Kupiainen)	69
Pirkko Pitkänen ja Mikko Telaranta (toim.), <i>Ovi parempaan maailmaan</i> (Mikko Lahtinen)	70
Tapio Puolimatka, <i>Kasvatus ja filosofia</i> (Juha Suoranta)	71
netn: niin & näin verkossa	72

Pääkirjoitus

“Kun minä kohtaan ihmisen,
niin reidet aukeavat.”

(Filosofian tohtori Himanen
Jouko Turkan näytelmässä

Rakkaita pettymyksiä rakkaudessa)

Filosofit ovat harvemmin laskeneet joukkoonsa Niccolò Machiavellia; häntä ei ole pidetty tosifilosofina, joka kuuluisi Platonin ideaopissa kiteytyvään ja moderneissa tietoteorioissa tai fenomenologioissa edelleen vaikuttavaan totuudenrakastajien suureen traditioon. Miksi olisi-kaan luettu, sillä kirjoituksissaan Machiavelli ei edes yritä tavoitella ja määritellä totuuden, hyvyyden tai kauneuden ideaa, vaan leimaa tällaiset Platonin *Valtiosta* tai Senecan ideaalihallitsijaa luonnehtivista mieltemistä mallinsa ammentavat pyrinnot mielikuvitelmiiksi, jotka eivät vastaa ‘asioissa vaikuttavaa totuutta’: “Monet ovat näet kuvitelleet tasavaltoja ja ruhtinaskuntia, jollaisia ei ole koskaan nähty, eikä ole koskaan oikeasti ollut olemassa” (*Ruhtinas*, XV).

Jos Machiavellia ei kiinnosta totuus, niin valheko häntä sitten viehättää? Juuri se, ja myös totuus valheena ja totuutta tavoittelevat viisauden rakastajat viattomina valehtelijoina, illusioiden luoja ja ylläpitäjinä. Machiavellin silmin katsottuna filosofien tai teologien tai ylipäättään oppineiden käsitykset totuudesta, hyväydestä ja kauneudesta eivät ole totta siksi, että ne kertoisivat miten asiat tosiasiallisesti ovat ja menevät, vaan siksi, että ne *kuvitelmina* ja seipiteellisinä *kertomuksina* ovat osa vaikuttavaa todellisuutta, jossa niillä on voimaa siinä määrin kuin ne vakuuttavat ja vaikuttavat *alte et late*. Machiavelli on huono filosofiksi — ja tämän filosofit ovat toki vaistonneet — siksi, että hän ei astu filosofian peliluolaan totuuspelejä pelaamaan, vaan tarkkaa moista pelaamista ja sen vaikutuksia luolan ulkopuolelta. Siinä missä Platon näkee filosofin pyrkivän ulos luolasta, Machiavelli näkeekin pelihimoisen suorastaan addiktiivista liikettä luolan uumeniin. Siinä

missä Platon näkee filosofin johdattavan rahvasta ulos luolasta — tosin huonolla menestyksellä — Machiavelli näkeekin liikkeen kohti luolaa.

Ateenan *demos* sofistiyistävineen juotatti Sokrateelle myrkkymaljan ja painosti Platonin aristokraattiveljineen vetäytymään poliiksen agoralta pitoihin viinimaljan ääreen karkottajiansa vastaisia dialogeja sepittämään. Jos ateenalaiset antoivat epäluottamuslauseen filosofille, niin niin toisin on nykySuomessa, jossa Sokrates on estradin juhlistu sankari ja kansa vain hälyinen taustaaäni, kuten Veikko Sinisalon loppuunmyydyssä näytelmässä; tai jossa filosofian tohtori Pekka Himanen hurmaa kansaa Aamulehden päätoimittajasta vääpeliin ja narkkarihuoraan, kuten Jouko Turkan näytelmässä. NykySuomessa Platon ei varmasti kärsisi myönteisen huomion puutteesta, eikä Sokrateen tarvitsisi kulkea avojaloin. Varmastikin heidän totuus-, hyväys- ja kauneuspelinsä olisivat myyntihittejä ja television katsotuimpia ohjelmia siinä missä jonkun norjalaisfilosofin romaanit yltyvät ennätyspainoksiin. Varmasti he löytäisivät lukuisia media-, poliitikko- ja bisnesystäviä, jotka avokätisesti ja -syyllisesti tukisivat totuudenjulistajiaan.

Machiavelliäkin tämä machiavelliläiseksi väitetty aika olisi varmasti kiinnostanut ja myös huolestuttanut, onhan totuuden julistajilla ja viisauden rakastajilla siinä vielä monin verroin suurempi rooli kuin Savonarolalla Firenzen duomossa 1400-luvun lopulla. Nykyajan *Ruhtinaassa* mielipuolisen munkin paikalla vain olisi miellyttävä filosofikuningas eri hahmoissaan: filosofina, tutkijana, asiantuntijana, erikoisasiantuntijana, professorina, konsulttina, mainosmiehenä, telakanjohtajana, tiedottajana, kansliapäällikkönä, ministerinä — kenenä tahansa, joka mediassa kertoo totuudet ja tuntee asiat. Mutta nykyajan *Ruhtinas* ei olisi aikamme hitti, sillä sen totuudet totuudenjulistajista eivät rauhoita, tuo varmuutta, tunnu

mukavilta; sen totuudet totuuspelien säännöistä aiheuttaisivat vain hämminkiä, veisivät mielenrauhan ja loukkaisivat viisauden rakastajia ja heidän rakastajiaan väitteillä siitä, että filosofien puheet totuudesta, hyväydestä ja kauneudesta ovatkin suurta huijausta, jolla demosta johdetaan yhä syvemmälle luolaan eikä sieltä pois, toisin kuin hittifilosofit luulottelevat.

Machiavelliläinen aika ei ole “machiavelliläinen” siksi, että kaikenkarvaiset poliitikot, sofistit, reetorit, mainosmiehet, telakanjohtajat tai muut valehtelijat olisivat syrjäyttäneet filosofit, vaan päinvastoin siksi, että filosofit ovat lopultakin — 2500 vuotta Sokrateen tragedian jälkeen — anastaneet näiden valehtelijoiden tärkeän roolin ja hahmon itselleen, vaihtaneet pahasuiset sofistit ja levottomuutta aiheuttaneet machiavellit sekä voittaneet skepsiksestä kärsineen demoksen puolelle. Totuus on vihdoin ottanut hallitsijan paikan, osoittanut olevansa vihavelijään Demosta ja Skepsistä suurempi mahti. Tietenkin tähän juoneen kuuluu se, että korkeasta asemastaan nauttivat ja kiinni pitävät filosofit väittävät, että sofistit ja machiavellit ovat machiavellistisiä valehtelijoita. Filosofit sanovat paljastavansa Totuuden, vaatimattomimmillaankin sitä ainakin rakastavansa; ilman muuta, sillä miten voisi olla totuutta, jos ei olisi myös valhetta ja valehtelijoita.

Mutta ehkä filosofien voitto ei ole vielä aivan lopullinen; ehkä Sokrateen kuoleman ikävä muisto ei ole vielä täysin kuollut, ehkä jossakin filosofin tajunnan takamailla yhä itää pelon siemen, että sittenkin kävisi ilmi, ettei filosofikuninkaalla olekaan vaatteita, että totuuden kaavun kimmallus vain peitti alastoman totuuden totuuden valheellisuudesta ja valheen syntyisistä. Ehkä jossakin sittenkin odottaa hetkeään prinssi joukkoineen, tulee ja kääntää totuuden valon heittimet valaistusmestariin ja ohjaajaan ja koko *Teatteri Totuus* paljastuu suureksi illusioniksi.

Mikko Lahtinen

VASTINE: BATMAN, FALLIBILISMI JA VALISTUSFILOSOFIA

Lennoikkaasti kirjoitetussa katsauksessaan *niin & näin* -lehdessä 4/1995 Heikki Mäki-Kulmala esittää Ilkka Niiniluodon olevan "kulttuurielämämme ponteva Batman", joka väsymättä taistelee totuuden ja muiden hyvien asioiden puolesta "arvuuttajia" ja "kissanaisia" vastaan.

Vaikka oikeasti pidänkin enemmän lihaa ja verta olevasta John Waynestä kuin lepakkomieheksi naamoituvasta Bruce Waynestä, ajatus itsestäni Batmanin roolissa ei ole aivan vieras. Taiteilija Raimo Puustisen näkemyksellisessä ex libriksessä istun korkean pylvään päässä suuntaamassa kirjasta loistavaa valokeilaa yli kaupungin. Viitta vain selkään ja lentämään ympäröivän Ilntuparven läpi kohti uusia seikkailuja — siinä on valistusfilosofin tehtävä!

Ilpo Halonen, läheinen työtoverini *Suomen Filosofisen Yhdistyksen* sihteerinä, on puolestaan saanut kuvansa *Dilemma* ry:n painattamaan reippaaseen Robin-paitaan. Siis Ilkka ja Ilpo, Batman ja Robin, mikäpä siinä!

Mäki-Kulmalan karikatyyri kuitenkin ontuu ainakin kahdessa suhteessa. Ensimmäkin Batman on valepukuinen hahmo, joka ilmestyy yön pimeydestä vastustajiensa kimppuun. Minä taas esiinnyin omalla nimelläni, esitän argumenttini julkisilla forumeilla, ja vastustajani ovat käsityksiä ja näkemyksiä, eivät henkilöitä. Tapoihini on kuulunut kiittää niitä, joiden kanssa minulla on ollut mahdollisuus olla stimuloivalla tavalla eri mieltä.

Toiseksi Mäki-Kulmala jättää mainitsematta, että omaan ajatteluuni kuuluu keskeisesti fallibilismi eli teesi kaiken tosiasioita koskevan tiedon epävarmuudesta ja korjattavuudesta. Tämä koskee arkitiedon ohella myös tieteellistä ja filosofista tietoa. Esitän kirjoissani myös vahvoja rajauksia sille, mitä kysymyksiä — mm. uskonnon ja etiikan piirissä — tieteellinen menetelmä ilmeisesti ei kykene ratkaisemaan. Näistä syistä Mäki-Kulmala osuu harhaan yrittäessään tehdä minusta tietoisuskovaisen, jolle Totuus on "uusi nimi vanhalle kunnon Isäjumalalle". (Sen sijaan Arvuuttaja on todellinen totuususkovainen anti-fallibilisti, sillä hän rankaisee vääristä



vastauksista tuhoamalla.)

Mielestäni on luonnollista, että kriittinen ajattelijana tiedemyönteinen — onhan juuri tieteen metodisena ihanteena kriittinen itseäänkorjaavuus. Tästä ei kuitenkaan seuraa kritiikitöntä asennetta tieteen nykyisiin tuloksiin tai tieteen asemaan yhteiskunnallisen vallan instituutiona.

Fallibilistina en voi lähteä taisteluun "Totuuden nimissä", ts. uskottelemalla, että minulla olisi hallussani absoluuttinen totuus jossain erityisessä asiassa tai kysymyksessä. Mäki-Kulmala vääristelee ohjelmaani vihjaamalla esimerkiksi, että mielestäni "K.V. Laurikainen ei millään suostu tulkitsemaan kvanttimekaniikkaa *oikein*" (alkuperäinen kursivointi). En todellakaan väitä tietäväni, mikä on oikea tapa tulkita kvanttimekaniikkaa. Sen sijaan olen mielestäni esittänyt vakuuttavia perusteluja sille, että kvanttimekaniikan indeterminismistä ei voi päätellä Jumalan olemassaoloa. Tämän vastaväitteen julkituominen on myös mielestäni filosofin velvollisuus.

Käsitykseni mukaan fallibilismi voidaan yhdistää kriittiseen realismiin, jossa tiedon rationaalisen oikeuttamisen periaatteet nähdään historiallisesti kehittyviksi, mutta itse totuuden käsite määritellään olennaisesti Tarskia seuraten korrespondenssteorian mukaisesti: totuus on objektiivinen suhde kielen ja todellisuuden välillä. Tällaisen totuuden käsitteen puolustaminen ei ole mikään lepakkomiehen suorittama "hyppy", tai ongelmallinen yritys vedota käsitteiden "todellisiin merkityksiin", niin

kuin Mäki-Kulmala uskottelee, vaan sille on tietenkin esitettävä mahdollisimman hyvät eksplikaatiot ja perustelut, kuten filosofiassa yleensäkin. Siitä, miten olen tässä tehtävässä onnistunut, voidaan tietysti olla monta mieltä.

Mäki-Kulmala viittaa kiitettävän laajasti tuotantooni. Hänen yrityksensä kumota totuudenkaltaisuuden teoriani — hyvästä esimerkin valinnasta huolimatta — perustuu kuitenkin väärinymmärrykseen. Kirjani *Truthlikeness* (Reidel, 1987) pääteesejä on se, että totuudenkaltaisuuden mittaaminen on suhteellista kognitiivisiin ongelmiin. Kysymysten muuttuminen ja täsmentyminen kuuluu tieteen dynamiikkaan. Minun teoriani puitteissa ei ole mitään vaikeuksia todeta, että suomalaisten alkuperää koskevien käsitystemme totuudenkaltaisuus on kasvanut viime vuosikymmeninä.

Fallibilismista ei seuraa sellaista latteaa relativismia, jossa "kaikki jää ennalleen" tai "kaikki käy". On mielenkiintoista, että relativismin puolustajiksi löytyy henkilöitä, jotka tuntuvat tietävän varmuudella, mikä on oikea tulkinta heidän suosikkirelativisteistaan. Itseäni en tunnista siitä kuvauksesta, jonka Mäki-Kulmala antaa relativismikritiikistäni (en tiedä puhuneeni työehtosopimuksista Latourin yhteydessä, enkä leimaa relativisteja subjektivisteiksi). Minun on myös mahdotonta ymmärtää, että englanninkielisissä artikkeleissa esitetty julkinen kritiikki olisi tulkittavissa häpeämättömäksi nyrkiniskuksi "vyön alle".

Mäki-Kulmala siteeraa kirjastani *Järki, arvot ja välineet* (1994) lauseen: "On väärin ajatella 'frankfurtilaiseen' tapaan, että välineellinen järki olisi sinänsä paha asia" (s. 61). Sitten hän ojentaa minua: tuskin "frankfurtilaiset" olivat "sellaisia idiootteja, jotka eivät olisi huomanneet että välineellinen järki ja sen normit (esim. vessan vetäminen, ovien avaaminen jne.) todellakin on 'erottamaton osa myös arkielämän toimintaa'". Mutta eihän filosofisessa polemiikissa ole kyse siitä, olivatko Adorno ja yksilöidyt kumppanit "idiootteja", vaan siitä, miten tietyt aiheet ja ideat tulevat esiin heidän filosofisissa opeissaan ja teorioissaan.

Kirjani *Maailma minä ja kulttuuri* (1990) luvussa 12 kerron, kuinka tamperelainen tutkija piti puhetta teknisistä normeista tai "jos-niin-heuristiikasta" riittävänä perusteena rinnastaa minut Hitlerin varusteluministeri Speeriin ja atomipommin isään Oppenheimeriin. Tämä ajattelutaipumus,

jossa välineellinen rationaalisuus näyttäytyy itsessään pahana, juontaa käsitykseni mukaan Frankfurtin kouluun (s. 313). Max Horkheimerin — sinänsä erittäin mielenkiintoisessa, pragmatismia jännittävästi arvostelevassa — teoksessa *Eclipse of Reason* (Oxford University Press, 1947) pannaan välineellisen eli ”subjektiivisen järjen” tiliin jokseenkin kaikki modernin maailman pahuudet aina fasismiin saakka. Tunnustusta siitä, että välineellisellä järjellä olisi jokin tärkeä tehtävä arkielämässä (esim. vessan vetäminen), en löydä tästä teoksesta. Viimeisessä luvussa Horkheimer kyllä lyhyesti toteaa, että filosofian pitäisi ”yhteensovittaa” subjektiivinen ja objektiivinen järki. Tämä voitaisiin tulkita niin, että välineellistä ajattelua ei hylätä vaan sitä täydennetään muilla rationaalisuuden lajeilla — näinhän itsekin ajattelen. Silti Horkheimer lopettaa kirjansa vaatimuksen, jonka mukaan ”sen mitä nykyään kutsutaan järjeksi” (eli juuri välineellisen järjen) ”tuomitseminen” on suurin palvelus, jonka järki voi tehdä ”valistukselle ja intellektuaaliselle edistykselle”.

Habermasin jätän tässä vaiheessa hiomaan distinktioitaan. Häntä koskevassa yhdessä lauseessani on toki tarkentamisen varaa. Totean tässä vain seuraavan: teesi siitä, että instrumentaalinen järki on ”patologisesti” ruvennut ”kolonialisoimaan” elämismaailmaa, tulee vähintäänkiin uuteen valoon, jos Habermas myöntää, että arkielämämme on jo valmiiksi välinearationaalisuuden kyllästämä.

Ehkäpä minun lepakkomiehen roolisani pitäisi olla imarreltu siitä, että *niin & näin* -lehdessä riennetään puolustamaan minun iskuiltani sellaisia maailmankuuluja mestareita kuin Feyerabend, Wittgenstein, Bloor ja Latour. Aikaisemmassa numerossa (1/1995) Päivi Rantanen ehti jo kauhistella sitä, että maan henkistä tilaa koskevassa keskustelussa olen ”kiukuttelevasti” ja ”uhoten” käyttänyt ”vähättelyretoriikan” ja ”syyllistämisen” keinoja: kun olen uskaltanut arvostelemaan maan poliitikkoja, erityisesti Esko Ahon hallitusta, olen samalla ”polkenut” heidän ”puhe- ja toimintaoikeuksiaan”.

Rantanen suosittelee minulle ”suostaulannan” sijaan todellisten ”näyttöjen antamista”, Mäki-Kulmala taas toivoo minun ”hellittävän” Batmanin roolissa. En



oikein tiedä, kenen intressejä he ovat puolustamassa, kun vaativat filosofian siipien leikkaamista ja äänen vaimentamista.

Niin tai näin, minä puolestani aion jatkaa yrityksiäni sellaisessa ”järeeän kriittisessä” valistusfilosofiassa, jota päätoimittaja Mikko Lahtinen pääkirjoituksessaan (4/95) peräänkuuluttaa. Erehtymisen riskistä huolimatta meidän filosofienkin on lennettävä niin pitkälle kuin argumentit kantavat. Gotham Cityssä tavataan!

Ilkka Niiniluoto

BOURDIEU JA HEIDEGGER

niin & näin numerossa 4/95 Tere Vadén kirjoittaa informatiivisessa johdannossaan Martin Heideggerin *Spiegel*-haastatteluun: ”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)...” (s. 4).

Ainakaan Pierre Bourdieun kohdalla väite ei tarkkaan ottaen pidä paikkaansa. Olkoonkin että Bourdieun tutkimus Heideggerin ”poliittisesta ontologiasta” — *L’ontologie politique de Martin Heidegger* — ilmestyi kirjana Ranskassa vasta vuonna 1988 (Minuit, Paris), siis Fariasin kirjan jälkeen, sen ensimmäinen versio julkaistiin samalla otsikolla jo vuonna 1975 Bourdieun juuri perustamassa ja itse toimittamassa lehdessä *Actes de la recherche en sciences sociales* (5/6, novembre 1975, s. 109-156). Bourdieu oli kirjoittanut tutkimuksensa Saksassa, oleskellessaan vierailevana tutkijana Max Plank Institut für Sozialforschung -laitoksessa. Se ilmestyi kirjana saksaksi vuonna 1975 nimellä *Die politische Ontologie Martin Heideggers* (Syndikat, Frankfurt/M). Mainittakoon että Hans-Georg Gadamer kirjoitti siitä kirja-arvostelun *Philosophischer Rundschau* (1-2, 1979, julkaistu myöhemmin teoksessa H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, s. 46-53).

Voidaan toki hyvinkin olettaa että Bourdieun tutkimuksen *L’Ontologie politique de Martin Heidegger* uudelleenjulkaisemisen motiivina Ranskassa 1988 oli Fariasin kirjan herättämä polemiikki. Bourdieu lisäsi kirjansa nootistoon muutamia viitteitä Fariasin. Samalla hän huomautti nootissa että Farias toistaa kiistan, joka käytiin Ranskassa *Critique*-lehdessä jo kaksikym-

mentä vuotta aiemmin, vuosina 1966-68. Vuoden 1988 esipuheessaan Bourdieu lisäksi tähdentää, että Heidegger-tutkielma oli alun perin tarkoitettu metodiseksi harjoitukseksi, ei syytökseksi. Oli miten oli, Bourdieun Heidegger-kirja ei kuulu syntyajankohtansa puolesta Fariasin kiistakirjoituksen synnyttämään keskusteluun, saati "uuteen filosofisen kirjallisuuden lajityyppiin" (Vadén), vaikka se tulikin ajankohtaiseksi (oli siis ollut niin sanotusti aikaansa edellä) 80-luvun lopulla. Tuolloin Bourdieu kyllä otti julkisuudessa myös aktiivisesti kantaa Heidegger-kiistaan mm. *Libération*-lehden palstoilla (myös saksaksi on ilmestynyt tähän liittyvä Bourdieu haastattelu: "... ich glaube, ich wäre sein bester Verteidiger", ein Gespräch mit Pierre Bourdieu über die Heidegger-Kontroverse, *Das Argument*, 171, 1988).

Pari sanaa vielä Bourdieun suhteesta Heideggeriin. Bourdieu on itse (*Choses dites*, Minuit, Paris 1987, s. 15) kertonut lukeneensa Heideggeriä paljon ja "avec une certaine fascination" eritoten *Sein und Zeit* -teosta jo 1950-luvulla, jolloin hän oli varsin lähellä tätä omassa ajattelussaan. Tuolloin Bourdieu sai Heidegger-vaikutteita, joita voi tunnistaa hänen myöhemmässään tuotannossaan. Sallittakoon lopuksi sangen pitkä sitaatti, joka kuvastaa Bourdieun käsitystä Heideggeristä:

"Heidegger on *double talkin* tai paremminkin polyfonisen diskurssin mestareita. Sanoisin, että hän on heistä kaikkein suurin. Hän kykenee puhumaan samanaikaisesti kahdessa sävellajissa: oppineen filosofisesti ja arkikielellä. Tämä näkyy erityisen hyvin siinä, miten hän käyttää *Fürsorgea* ilmeisen 'puhtaana' käsitteenä, jolla on keskeinen asema Heideggerin teoriassa ajasta ja joka, ilmaisussa *soziale Fürsorge*, sosiaalihuolto, viittaa poliittiseen kontekstiin ja hyvinvointivaltion, palkallisten lomien, sairausvakuutuksen jne. tuomitsemiseen. Heidegger kiinnosti minua kuitenkin myös 'puhtaan filosofin' esimerkillisenä inkarnaationa, ja halusin osoittaa — tapauksessa jota vaikeampaa kulttuuri-

teosten sosiologiassa en voi kuvitella — että esittämäni analyysimenetelmä ei ainoastaan voi selittää teoksen tuotannon yhteiskunnallispoliittisia ehtoja, vaan johtaa myös teoksen itsensä parempaan ymmärtämiseen, mikä tässä tapauksessa tarkoittaa Heideggerin filosofian

keskeistä vetovoimaa, nimittäin historismin ontologisoimista" (P. Bourdieu & L. J. D. Wacquant: *Refleksiiviseen sosiologiaan*. Joensuu University Press, 1995, s. 184; käännöstä korjattu).

Keijo Rahkonen

sosiologia

33. vuosikerta
Westermarck-seuran julkaisu
Westermarck-samfundets
tidskrift

1996

Koulutuserojen pysyvyys. Hyvinvointiasenteet. Syntyvyyden väheneminen Kiinassa. Ammattikorkeakouluun valikoituminen. Keräilijän muotokuva. Kulttuurintutkimus konstruktiona. Yksilöllistyminen ja moraalit. Teoria ja historia. Tupakointilanteet. Maku Bourdieun ja Nietzschen mukaan. Refleksiivinen sosiologia. Total Balalaika Show. Euroopan rakennemuutokset. Kulutus ja luokat. Kunnan ateria. Valta arkipuheessa ja instituutiokeskustelussa. Sodankylän elokuvajuhlat. Frankfurtin koulu ja naisnäkökulma.

Sosiologia tuo ulottuville sosiologisen tutkimuksen koko kentän rakennetutkimuksesta keskusteluanalyysiin.

Tilaukset v. 1996 kotimaahan 200 mk, ulkomaille 300 mk. Sosiologia on Westermarck-seuran julkaisu, joka tulee jäsenille jäsenetunna. Tilaukset ja jäsenhakemukset taloudenhoitaja Ismo Kaakkurivaaralle, PL 124, 20521 Turku. puh. (921) 2501 909

Sosiologia - yhteiskuntaelämän analyysiä vuodesta 1964



WILLARD VAN

Willard Van Orman Quine (s. 25.6.1908) on vuosi satamme merkittävimpiä filosofeja — monien mielestä jopa merkittävin. Esimerkiksi G.H. von Wright kirjoittaa ytimekkäästi: “Elävistä filosofeista hän on mielestäni suurin.”¹ Quinen elämäntyön keskeisintä sisältöä ovat vallankumoukselliset oivallukset logiikan, logiikan filosofian, kielifilosofian, tietoteorian ja tieteenfilosofian aloilla.

Quine on varsinkin 1960-luvulta lähtien tullut tunnetuksi naturalismin edustajana tieto-opissa ja tieteenfilosofiassa. Tämä tarkoittaa, että luonnontieteen menetelmiä — parhaita tuntemiamme tiedonhankinnan menetelmiä — tulisi käyttää kaikessa inhimillisessä tiedonhankinnassa. Filosofiakkaan ei

Quinen naturalismin mukaan ole empiirisiä tieteitä edeltävää, “puhdasta” tai “ensimmäistä” filosofiaa, vaan

Sami Pihlström

sen on muututtava luonnontieteen sisäiseksi (vain hieman yleisemmäksi) tutkimustoiminnaksi. Naturalismiin liittyy luontevasti Quinen kannattama fysikalismi, jonka mukaan fysiikka on tieteistä perustavin: viime kädessä maailman sellaisena kuin se on kuvaavat fysiikan parhaat teoriat. Aina-kaan meillä ei ole mitään näiden teorioiden ulkopuolista, “korkeampaa” näkökulmaa todellisuuteen. (On toki syytä huomata, etteivät kaikki naturalisteiksi itseään kutsuvat nykyfilosofit kannata fysikalismia tässä ankarassa mielessä.)

Quine tunnetaan erityisesti loogisen empirismin kieli- ja tiedekäsitysten terävänä kriitikkona. Artikkelissaan *Two Dogmas of Empiricism*² hän hyökkäsi kahta varsinkin Rudolf Carnapin puolustamaa filosofista “dogmia” vastaan: (1) näkemystä, jonka mukaan kielen lauseet voidaan jyrkästi jakaa *analyttisiin* (jotka ovat tosia tai epätosia yksinomaan sisältämiensä termien merkitysten perusteella) ja *synteettisiin* (jotka perustuvat tosiseikkoihin eli ovat tosia tai epätosia sen mukaan, millainen maailma on), sekä (2) *reduktionismia*, joka olettaa, että jokaisella mielekkäällä lauseella on oma välitömään kokemukseen viittaava empiirinen sisältönsä, johon lauseen merkitys palautuu.

Tämän analyttisen filosofian historian kuuluisimpiin lukeutuvan artikkelin ohella Quine on arvostellut perinteistä

analyttistä filosofiaa puolustaessaan oppejaan käännöksen ja referenssin epämääräisyydestä, teorioiden empiirisestä alimääräytyneisyydestä ja “ontologisesta relatiivisuudesta”. Hänen naturalistinen ohjelmansa tieto-opissa ja tieteenfilosofiassa pyrkii radikaalisti muuttamaan tapaamme tarkastella inhimillistä tiedonhankintatoimintaa. Hänen vaikutuksensa viime vuosikymmenten filosofiseen keskusteluun on niin valtava, että sen laajuutta on turha tässä ryhtyä arvioimaan.³ On tuskin yllättävää, että Quine-keskustelu on myös johtanut moniin virhetulkintoihin ja sekaannuksiin. On aivan liian yksioikoista kuvata Quinen käsityksiä nimilapuilla “empirismi”, “pragmatismi”, “naturalismi”, “fysikalismi” ja “skientismi”,⁴ mutta näiden teemojen täsmentäminen hänen tiedettä koskevan ajattelunsa kontekstissa avaa toivottavasti jonkinlaisen kokonaiskuvan hänen filosofiastaan.

Seuraava haastattelu perustuu professori Quinen kanssa Harvardin yliopistossa (Cambridge, Massachusetts, USA) 3. ja 11. huhtikuuta 1995 käymiini keskusteluihin. Olen täydentänyt Quinen puheenvuoroja lähdeviittauksin sikäli kuin se on ollut mielestäni tarpeellista. Quinen tärkeimmat kirjoitukset — myös sellaiset, joihin ei haastattelun yhteydessä viitata — on mainittu haastattelun lopusta löytyvässä bibliografiassa.

Viitteet

1. von Wright (1992), s. 70.
2. Ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1951. Julkaistu uudelleen teoksessa Quine (1953), luku 2.
3. Hyödyllisiä johdantoja Quinen vaikeasti lähestyttävään filosofiaan ovat esim. Gibsonin teokset (1982) ja (1988) sekä Lauener (1982) ja Hookway (1988). Kriittistä keskustelua löytyy esim. Hahnin ja Schilppin (1986) sekä Barrettin ja Gibsonin (1990) toimittamista kokoomateoksista, jotka sisältävät myös Quinen vastaukset kriitikoilleen. Katso myös *Inquiry*-lehden Quine-erikoisnumeroa (37:4, 1994). Suomen kielellä Quinesta on kirjoitettu vähän; Markus Lammenrannan tietoteorian oppikirja (1993) sisältää kuitenkin katsauksen Quinen naturalismiin.
4. Epämääräisten luonnehdintojen lisäksi Quinen ajattelusta vallitsevia monia harhakäsityksiä: hänen esimerkiksi oletetaan usein kannattavan nominalismia, mikä ei pidä paikkaansa.

“A vast gulf, insufficiently remarked, separates those who are primarily concerned to have been right from those who are primarily concerned to be right. The latter, I like to think, will inherit the earth.”
(W.V. Quine, *The Time of My Life*, s. 478)

ORMAN

QUINE

niin & näin
haastattelussa

Sami Pihlström (S.P.): Filosofinen uranne kattaa miltei koko 1900-luvun. Sen taustalla — sekä lähtökohtana että kritiikin kohteena — ovat loogisen positivismin perintö ja *Wienin piirin* jälkeinen analyyttinen filosofia. Miten luonnehtisitte suhdettanne tähän koulukuntaan ja empirismin perinteeseen yleisemmin?

Willard Van Orman Quine (W.V.Q.): Luovuin loogisen positivismin opeista luopuessani analyyttinen-synteettinen-erottelusta. Mutta kahdesta tärkeästä Wienin piirin korostamasta seikasta en ole koskaan luopunut: jaan edelleen loogisen positivismin tieteellisen hengen ja pidän modernin logiikan asemaa filosofiassa keskeisenä. Tässä mielessä olen yhä looginen positivistisi.¹ Lisäksi tieto-oppini on empirististä, mutta ilman analyyttinen/synteettinen-erottelun kaltaisia dogmeja.

S.P.: Olette siis paitsi loogisen positivismin tunnettu kriitikko, myös yksi harvoista nykyfilosofoista — ehkä ainoa — joka vielä pitää itseään loogisena positivistina. Pidätekö Wienin piiriä vuosisatamme tärkeimpänä filosofisena koulukuntana?

W.V.Q.: Ehdottomasti. Se oli merkittävin yksittäinen filosofinen suuntaus 1900-luvulla, vaikka sen dogmit olikin hylättävä.

PRAGMATISMI

S.P.: Empirismin ja pragmatismen traditioilla on tärkeitä yhtymäkohtia. Työtänne on usein luettu myös pragmatismen perinteeseen kuuluvana. Mitä mieltä olette tästä lukutavasta?

W.V.Q.: En ole täysin selvillä siitä, mitä on olla pragmatisti. Mikä on pragmatismen erottava piirre suhteessa muihin empirismin haaroihin? Pragmatismen traditio on kovin epämääräinen; termille ‘pragmatismi’ ei ole selvää määritelmää.² Monessa mielessä *en* ole pragmatisti. Esimerkiksi William

Jamesin pragmatistista totuusteoriaa pidän täydellisenä erehdyksenä — eihän se edes noudata perinteistä logiikkaa. Totuuden käsitteen suhteen seuraan Tarskia, en pragmatisteja. Totuudessa on kyse “lainausmerkkien poistosta” [disquotation].³ Tosin en ole koskaan tutkinut tarkasti Jamesin totuusteoriaa enkä muitakaan pragmatismen klassikkoja. Minulla ei esimerkiksi ole koherenttia kokonaisvaikutelmaa Peirce’n filosofiasta. Olen perehtynyt hänen logiikkaa koskeviin kirjoituksiinsa, mutta hänen metafysiikkansa on minulle vierasta.

S.P.: Onko Dewey pragmatismen klassikoista teille läheisin?

W.V.Q.: Niin voidaan sanoa. Tosin hän välttää totuuden käsitettä,⁴ kun taas minä pidän sitä korvaamattomana. Vaikka totuus on lainausmerkkien poistoa, totuuspredikaatti on välttämätön sen vuoksi, mitä olen kutsunut “semanttiseksi nousemiseksi” [semantic ascent].⁵ Mutta muuten — naturalistina — Dewey on minulle pragmatisteista läheisin; tosin Peirce oli heistä paras loogikko.

S.P.: Onko sitten väärin luonnehtia omaa filosofiaanne pragmatismen muodoksi?

W.V.Q.: Se, että minut usein virheellisesti luokitellaan “pragmatistiksi”, johtunee kirjoitukseni *Two Dogmas of Empiricism* lopussa olevista huomautuksista, jotka liittyvät Carnapin kanssa käymääni kiistaan.⁶ Tarkoitan Carnapin erottelua “sisäisten” ja “ulkoisten” olemassaolokysymysten välillä.⁷ Olen artikkelissa *Two Dogmas of Empiricism* Carnapin kanssa samaa mieltä siitä, että ulkoisissa kysymyksissä on kyse vain mukavamman kielellisen viitekehyksen pragmaattisesta, ei-teoreettisesta ja ei-kognitiivisesta valinnasta (Carnap kutsui tätä “pragmatismiksi”), mutta menen Carnapia pitemmälle ja argumentoin, että näin on viime

Teksti ja kuvat
Sami Pihlström

kädessä myös sisäisten kysymysten suhteen. Tämä tietenkin kaataa koko sisäinen-ulkoisen-erottelun. Sanoin tuossa artikkelissa edustavani Carnapia perusteellisempaa pragmatismia.⁸ Näin “pragmatismi” omaa ajatteluani kuvaavana nimikkeenä sopii vain Carnapin kanssa käymäni kiistan kontekstiin ja on ymmärrettävä vain tässä yhteydessä, Carnapin käyttämän ‘pragmatismi’-termin taustaa vasten. Muussa mielessä en ole pragmatisti — en halua tulla luokitelluksi pragmatismien koulukuntaan.

S.P.: Nykypragmatisteista varsinkin Richard Rorty on paljon viitannut työhönne. Esimerkiksi teoksessaan *Philosophy and the Mirror of Nature*⁹ hän hyödyntää hyökkäystänne analyttinen/synteettinen-erottelua vastaan omassa perinteisen filosofian kritiikissään. Mitä mieltä olette hänen “pragmatismistaan”?

W.V.Q.: Luulen kyllä, että Rorty on tuossa kirjassaan tulkinut ajatuksiani väärin. Tosin en ole viime aikoina läheisesti seurannut hänen näkemystensä kehitystä.

S.P.: Ehkäpä Rorty onkin lähempänä “mannermaisista” ajattelijoina — esimerkiksi Jacques Derridaa — kuin teitä?

W.V.Q.: Ehkä. Siinä, mitä kutsutaan “mannermaiseksi” filosofiaksi, on antirationalistisia piirteitä, jotka ovat minulle vieraita. En voi sympatisoida sellaisia ajattelutapoja. En ymmärrä, kuinka kukaan voi meidän tieteellisenä aikanamme esittää tieteen vastaisia näkemyksiä. Kieli ja kielellinen analyysi ovat tietenkin olleet omassa filosofisessa työssäni keskeisessä asemassa, ja myös Derridaa voidaan tavallaan pitää kielifilosofina, mutta ranskalainen kielifilosofia on minulle kovin kaukaista. Vaikutelmani Derridan, Foucault’n ja muiden ranskalaisfilosofien (kuten myös Rortyn) epätieteellisyydestä ovat kuitenkin vain vaikutelmia; en voi sanoa tarkasti perehtyneeni heidän ajatteluunsa.

S.P.: Voitaisiinko vastakohtaa ranskalaisen kielifilosofian (esimerkiksi Derridan) ja teidän kieleen kohdistuvan ajattelunne välillä verrata hieman varhaisempaan kielifilosofiseen vastakkainasetteluun, Heideggerin ja Carnapin väliseen?

W.V.Q.: Varmaankin. Heideggerin ajatteluun tutustuinkin alunperin lähinnä Carnapin kautta. Carnap käytti Heideggerin metafysiikkaa oivana esimerkkinä filosofian näennäisongelmista ja mielettömistä näennäislauseista. Minun asenteeni on samanlainen, joskaan en Carnapin tapaan pidä mahdollisena erottelua mielekkään ja mielettömän kielenkäytön välillä. Tämähän oli myös hänen sisäinen/ulkoisen-erottelunsa ongelmana. Mielestäni voimme erottaa toisistaan vain hyvän ja huonon tieteen.

NATURALISMI

S.P.: Vaikka metafysiikka perinteisessä mielessä ei kuulu filosofiseen työhönne, olette paljon pohtinut olemassaolon ongelmaa.

W.V.Q.: Erityisesti abstraktien objektien olemassaolon ongelma oli alkuna ontologiselle kysymyksenasettelulleni. Artikkelissani *On What There Is* esitin kriteerini ontologiselle sitoutumiselle.¹⁰ Halusin epämääräisen ontologisen puheen olevan selvää ja ymmärrettävää. Eroni Carnapiin oli lähinnä verbaalinen: kun Carnap esimerkiksi halusi luopua kokonaan ‘metafysiikka’-termin käytöstä, tahdoin itse tehdä ontologiasta merkityksellistä, tarkoituksiamme palvelevaa. Carnapin asenne oli vihamielinen, minun ystävällisempi. En torju edes Heideggerin metafysiikkaa mielettömänä, kuten Carnap, vaan yksinkertaisesti pidän sitä huonona tieteenä.

S.P.: Ontologisten sitoumusten tarkastelu artikkelissa *On What There Is* on eräässä mielessä varsin suvaitsevaista. Puhutte erilaisten teorioiden tai viitekehysten tekemistä ontologisista sitoumuksista ottamatta juuri kantaa viitekehysten valintaan. Myöhemmin olette kuitenkin ilmaissut omat sitoumuksenne paljon tiukemmin: olette kannattanut ankaraa naturalismia ja fysikalistista maailmankuvaa.

W.V.Q.: *On What There Is* onkin lähinnä metaontologista pohdiskelua — sen selvittämistä, mitä ontologinen sitoutuminen ylipäänsä on. Omat sitoumukseni olen ilmaissut muissa kirjoituksissani.

S.P.: Onko fysikalismi oman ontologisen näkemyksenne keskeisin elementti?

W.V.Q.: Sanoisin, että ekstensionalismin on vielä perustavampi. Esimerkiksi luokkien [classes] ja lukujen olemassaolo on hyväksyttävä tieteessä — vaikka luokat ja luvut eivät ole fysikaalisia objekteja, fysikaalisen teorian on sitouduttava niihin. Meidän on fysiikassa kvantifioitava lukujen yli. Mutta teorian tyydyttävä ymmärtäminen edellyttää, että



teoria on muotoiltu ekstensionaalisella kielellä. En pysty täsmällisesti ymmärtämään ei-ekstensionaalisia, intensionaalisia teorioita.¹¹ Kykenen saamaan niistä vain epämääräisen vaihtelun. Mitä fysikalismiin tulee, siinä ei niinkään ole kyse väitteestä, että kaikki olemassa olevat objektit ovat fysikaalisia, vaan pikemminkin ontologian jatkuvuudesta fysiikan historiallisen kehityksen kanssa. “Fysikalismi” on siis hieman hämmentävä nimitys. Se ontologia, jonka allekirjoitan, on fysiikan ontologia, mutta fysiikan teorioiden sidottujen muuttujien arvojen joukossa on väistämättä abstrakteja, ei-fysikaalisia objekteja, kuten lukuja. Fysiikka on perimmäinen tiede siinä mielessä, että se pyrkii kuvaamaan kaiken, mitä tapahtuu. Mutta miksi meidän lopulta pitäisi välittää nimilapuista, sellaisista kuin “fysikalismi”? Tarvitsemme niitä voidaksemme viitata vaivatta erilaisiin filosofisiin näkemyksiin, mutta niitä ei saa ottaa liian vakavasti.

SKIENTISMI

S.P.: Ette siis sitoudu mihinkään valmiiseen ontologiaan. Fysikalistinen ontologianne voi sisältää abstrakteja objekteja, ja se voi myös muuttua tieteen kehittyessä.

W.V.Q.: Aivan. Jos esimerkiksi telepatian järkevä epäileminen kävisi mahdottomaksi — jos tieteellisiä menetelmiä käyttäen voitaisiin kontrolloiduissa koeolosuhteissa pitävästi osoittaa, että ihmisaivojen välinen informaation välitys onnistuu muutoinkin kuin tavanomaisia aistikanavia pitkin — telepatia täytyisi hyväksyä tieteelliseen maailmankuvaan. Mutta tässäkin tapauksessa puhuisimme yhä tieteestä ja fysiikasta. Fysikalismista tai naturalismista tässä mielessä ei olisi jouduttu luopumaan. Onkin ehkä parempi puhua fysikalismista skientisminä ja siten korostaa hyväksyttävän ontologian yhteyttä tieteen kehitykseen.

S.P.: Ette varmaankaan halua olla skientisti siinä mielessä kuin sanaa ‘skientismi’ usein käytetään — viittaamaan arvottavaan näkemykseen, jonka mukaan tiede on (ainakin

lähes) kaikki-voipa ja ratkaisee kaikki ongelmamme?

W.V.Q.: En toki. Skientismi siinä mielessä kuin minä sen hyväksyn väittää vain, että tiede on ainoa tiemme tietoon ja totuuteen.

S.P.: Entä jos tieteen kehitys johtaisi ekstensionaalismin

umpikujaan? Jos osoittautuisi, ettei parhaita teorioita voidaakaan ilmaista ekstensionaalilla kielellä?

W.V.Q.: Tämäkin olisi sitten vain hyväksyttävä. Pettymykseni olisi hieman samankaltainen kuin pettymykseni silloin, kun jouduin luopumaan toivosta kehittää tieteellisesti kelvollinen nominalistinen systeemi. Yritin tätä Nelson Goodmanin kanssa, mutta jouduin hyväksymään abstraktit objektit tieteen ontologiaan todetessani, että joudumme kvantifioimaan esimerkiksi luokkien yli.¹²

S.P.: Skientismi on siis ensisijainen sitoumuksenne, jopa fysikalismin ja ekstensionaalismin ylittävä.

W.V.Q.: Kyllä. Tämä liittyy juuri naturalistiseen vaatimukseen, että hyväksyttävän ontologian kriteerinä on jatkuvuus tieteen kehityksen kanssa. On vain jatkettava tutkimusta — ehkäpä esimerkiksi kvanttiteoria käy tulevaisuudessa vähemmän paradoksaaliseksi. Meidän täytyy kunnioittaa tieteellistä metodologiaa. Tiede on empiiristä ja siksi objektiivista. Teorioiden testauspisteitä [checkpoints] ovat havaintokategoriat [observation categoricals].¹³ Teorioiden testaaminen kokemuksen avulla takaa tieteen objektiivisuuden. Mutta toisaalta en pidä ei-testattavia teorioita mielettöminä. En kannata verifikacionistista merkitysteoriaa. Lauseita ei yleensä voida testata yksitellen, vaan ainoastaan ryhmissä, mutta edes tällaiseen ryhmään kuulumisen ei ole lauseen mielekkyyden välttämätön ehto. Silloin, kun testaaminen onnistuu, keskeistä on teorian falsifikaatio, negatiivinen testitulokset. Toki tapauksissa, joissa teoriaa ei suoraan voida testata, sellaiset positiiviset hyveet kuin yksinkertaisuus ja symmetrisyys vaikuttavat teorian hyväksymiseen. Uskottavat hypoteesit, arvaukset, joilla ei (vielä) ole suoria testausmahdollisuuksia, täytyy ottaa huomioon.

S.P.: Korostatte negatiivista testaamista. Oletteko siis Karl Popperin kanssa samaa mieltä teorioiden falsifikaation merkityksestä tieteellisen tiedon kasvussa?

W.V.Q.: Popper oli oikeassa — sikäli kuin teorioita voidaan testata. Hän oli kuitenkin väärässä kuvitellessaan olevansa tolerantimpi kuin Wienin piirin filosofit puhuessaan falsifioitavuudesta “demarkaatiokriteerinä” mielekkyydskriteerin sijasta.¹⁴ Tässä on nähdäkseen vain kielellinen ero. Tieteen ja metafysiikan demarkaatiota ei voida suorittaa. Demarkaatio-ongelma on vanhentunut. On vain parempaa ja huonompaa tiedettä.

S.P.: Naturalistis-skientistinen ajatus siitä, ettei tieteen ja filosofian välistä rajaa voida jyrkästi piirtää — demarkaatio-ongelman hylkääminen — lienee koko uranne läpäisevä asenne. Olette aina vastustanut tieteen perustaksi, sen ulko- tai yläpuolelle, oletettua “ensimmäistä filosofiaa”.

W.V.Q.: Näin voidaan sanoa. Tosin olen vasta myöhemmin tullut tästä asenteesta selvästi tietoiseksi. Varhaisimmassa kirjoituksissani se ei ole eksplisiittisesti näkyvässä.



NORMATIIVISUUS

S.P.: Naturalistinen ohjelma tieto-opissa on kuitenkin herättänyt paljon kritiikkiä.¹⁵ Ehkä tavallisin vastaväite on, ettei naturalismi jätä riittävästi tilaa epistemologian perinteiselle normatiivisuudelle. Kuinka suhtaudutte tällaisiin vastaväitteisiin? Vastaako tiukan naturalismin mukainen käsitys tiedosta ja sen oikeuttamisesta ihmisen filosofista itseymmärrystä? Voimmeko todella olla naturalisteja? Oikeastaan naturalisminne merkitsee perinteistä tieto-opillisista käsitteistä luopumista.

W.V.Q.: Vastauksissani kriitikoilleni olen esittänyt, että naturalisoidun epistemologian normatiivisuus on samantilaista teknistä normatiivisuutta kuin soveltavien tieteiden tekninen normatiivisuus yleensäkin. Epistemologia on tieteellistä tietoa tarkasteleva soveltava tiede, eräänlainen insinööritiede. Olemme kiinnostuneita tiedollisten päämääriemme ja niiden saavuttamiseen tarvittavien keinojen ja metodien välisistä suhteista.

S.P.: Voidaanko siis sanoa, että haluatte naturalisoida normatiivisuuden?

W.V.Q.: Kyllä. Platonisia arvoja tai normeja ei ole. Myönnän toki, että tässä suljetaan ulkopuolelle jotakin seläistä, mitä filosofia on perinteisesti koettanut tavoittaa.

S.P.: Kaikki filosofit eivät jaa tieteellisen filosofian ihannettanne.

W.V.Q.: On selvää, että on muitakin tärkeitä asioita kuin tieteellinen tieto: esteettiset arvot, taide, musiikki, toisen ihmisen intuitiivinen ymmärtäminen... Myös “ei-tieteellinen” tai “kaunokirjallinen” filosofian harjoittaminen voi mielestäni olla arvokasta. Ei ehkä ole kovin hyödyllistä kiistellä siitä, mikä on ja mikä ei ole filosofiaa tai filosofista toimintaa. Toisaalta taide ja kirjallisuus voivat käsitellä asioita, joille filosofiassa — ainakaan minun filosofiassani — ei ole sijaa.

S.P.: Tiede ja tieteellinen filosofia ovat tai pyrkivät olemaan — jos olen ymmärtänyt näkemyksenne oikein — tekemisissä sen kanssa, mikä on totta tai epätotta, kun taas ihmisen “ei-tieteellisiin” käytäntöihin ei voida liittää totuuden ja epätotuuden käsitteitä. Filosofian ja luonnontieteen välisen rajan hämärtäminen on kuuluisimpia teesejämme, mutta toisaalta piirräte nähdäkseni hyvin jyrkän rajan yhtäältä tämän filosofia-tieteen ja toisaalta eieteellisen diskurssin väliin. Jälkimmäiseen ilmeisesti kuuluisivat esimerkiksi etiikka ja estetiikka — tai ainakin tällaisten normatiivisten alueiden ne osat, jotka eivät ole “insinööritieteellisesti” naturalisoitavissa.

W.V.Q.: Kyllä. Raja kulkee teorioiden empiirisessä testauksessa — siinä, implikoivatko teoriat havaintokategorioita vai eivät. Tietenkin myös etiikkaan ja estetiikkaan liittyviä kysymyksiä, esimerkiksi kauneuden havaitsemista, voidaan tutkia tieteellisesti, vaikkapa psy-

kologian tai antropologian näkökulmasta. Toisaalta jotkut ovat yrittäneet “tieteellistää” etiikkaa aksiomatisoinnin keinoin, valitsemalla joitakin peruspäämääriä aksiomiksi ja painottamalla eri tekojen hyviä ja huonoja puolia suhteuttaen niitä näihin aksiomiin. Tämä voi olla järkevä ohjelma, mutta päämäärämme ja arvomme voidaan mielestäni ottaa vakavasti sellaisinaan, redusoimatta niitä mihinkään muuhun. Naturalismin mukaan arvojemme perimmäisyys luonnollisesti perustuu ihmisrodun luonnollisiin, luonnonvalinnan kautta toteutuneisiin ominaisuuksiin: arvot eivät ole Jumalan asettamia. Mutta tästä ei seuraa, että kaikki olisi sallittua, vaikka jotkut niin kuvittelevat.¹⁶

S.P.: Jos fysiikka on maailman kuvaamisessa perimmäinen tiede, arvojen naturalistisesti ymmärrettyinä pitäisi kai olla redusoitavissa fysiikkaan.

W.V.Q.: Periaatteessa kyllä. Reduktio on päämäärämme tieteessä: haluamme yksinkertaisempia, yhtenäisempiä teorioita. Sikäli kuin arvot ovat empiirisiä, luonnonvalinnan toteuttamia tosiseikkoja ihmisten elämässä, ne ovat periaatteessa palautettavissa fysiikan kuvaamaan todellisuuteen. Voimme tietenkin sanoa, että arvot ovat suhteellisia päämääriin, mutta tällöin päämäärät kuuluvat fysiikan kuvaamaan luonnolliseen maailmaan.

S.P.: Nyt näyttäisi jälleen siltä, että arvojen normatiivisuus jää redusoimatta. Voisimmeko tiivistää kantanne seuraavasti: sikäli kuin normatiivisuus on irredusiibelialla, siinä ei ole kyse totuudesta tai epätotuudesta?

W.V.Q.: Totuuspredikaattia ja “lainausmerkkien poistoa” voidaan kyllä soveltaa mihin tahansa, myös normatiivisiin väitteisiin. Mutta jos puhumme totuudesta toisessa, vaativammassa mielessä, näin voidaan kyllä sanoa.

S.P.: Jos siis puhumme “pyrkimyksestä totuuteen” [pursuit of truth], kyse lienee yksinomaan fysiikan projektista.

W.V.Q.: Laajassa mielessä näin on. Totuus merkityksessä “pyrkimys totuuteen” on fysiikan asia. Tällöin esimerkiksi etiikka suljetaan totuuden ja epätotuuden ulkopuolelle. On kuitenkin muistettava, että yhtenäinen fysiikan perusteoria on vielä pelkkä haave. Meidän on puhuttava tieteestä laajemmin ja hyväksyttävä esimerkiksi historia mukaan.

REALISMI

S.P.: Katsotte siis tieteen olevan ainoa tie maailmaa koskevaan tietoon. Voitteko yhtyä Wilfrid Sellarsin tieteellisen realismin ytimeen, teesiin “tiede on kaiken mitta”?¹⁷

W.V.Q.: Luulisin niin. Tiede on totuuden mitta, sikäli kuin mitään totuutta on. Ja kuten totesin, tieteen objektiivisuus perustuu teorioiden empiiriseen testaamiseen.

S.P.: Onko näkemyksenne tieteestä realistinen? Haluatteko

sanoa, että tiede kuvaa — tai voisi periaatteessa kuvata — todellisuuden (mikrofysikaalisen) perusrakenteen oikein?

W.V.Q.: Tässä naturalismini astuu jälleen kuvaan mukaan. Termi ‘todellisuus’ on itse luonnontieteen termi, jos hylkäämme kaikki transsendentaaliset käsitteet. Itse asiassa kiista tieteellisen realismin ja sen vastakohtan, instrumentalismien, välillä käy merkityksettömäksi ja tyhjäksi, kun hyväksytään naturalismi.¹⁸ Meillä ei ole tieteen ulkopuolista keinoa katsoa, kuvaako tieteen “todellisuutta”. Realismi palaa siis takaisin naturalistisen viitekehyksen sisällä, tieteen itsensä sisällä.

S.P.: Voitaisiinko kantaanne kutsua — Putnamia seuraten — “sisäiseksi realismiksi”?¹⁹

W.V.Q.: En ole varma siitä, mitä tämä tarkoittaa. Joka tapauksessa toivoisin mahdollisimman yksinkertaista ja eleganttia teoriaa maailmasta. En siis jaa Putnamin ajatusta monien erilaisten kuvausten hyväksyttävyydestä, vaikka empiirisesti ekvivalenttien teorioiden välillä valitseminen voikin tapahtua vain eleganssin, yksinkertaisuuden ja näiden kaltaisten seikkojen nojalla.

S.P.: Ehkä “sisäinen realismi” onkin monien merkitystensä vuoksi huono nimitys. Entä naturalistisesti asennoituvat tieteellisen realismin edustajat (kuten Richard Boyd ja Ronald Giere),²⁰ jotka ovat argumentoineet, että realismi on paras tieteellinen selitys tieteen käytännölle — sille, mitä tiedemiehet ylipäänsä tekevät, ja sille, että he onnistuvat koejärjestelyissään? Miten suhtaudutte heidän kantaansa?

W.V.Q.: Jos heidän naturalisminsa muotoillaan näin, se on melko lähellä omaa kantaani. Mutta tärkeintä on, että termit ‘todellinen’ ja ‘todellisuus’ ymmärretään tieteen sisäisinä.

FILOSOFIA

S.P.: Filosofisessa työssänne on paljon analyttisen filosofian perinteen suhteen kriittisiä piirteitä — jyrkkä naturalismi, kielellisen analyysin ja kielen merkityksen problematisoiminen jne.²¹ Viime vuosina on puhuttu paljon “postanalyttisestä” filosofiasta. Millaisena näette analyttisen filosofian kohtalon? Onko tällä suuntauksella tulevaisuutta?

W.V.Q.: Eräitä analyttisen filosofian muunnelmia, kuten Oxfordin “luonnollisen kielen filosofian” koulukuntaa, voidaan pitää kuolleina. Mutta kuten totesin, Wienin piirin henki on yhä elossa. Yksimielisyyttä ei ehkä ole, mutta erimielisyyksiä esiintyi jo Wienin piirin alkuperäisessä kokouksessa. Tieteen ja logiikan painottaminen filosofiassa ei ole kuollut ajatus, ja myös analyttisen filosofian keskeiset hyveet, kuten eksplisiittisyys ja selkeys, joita olen koettanut omassa työssäni pitää yllä, elävät.



S.P.: G.H. von Wright on ennustanut, ettei logiikka kuitenkaan ensi vuosikymmenellä ehkä ole yhtä keskeisessä asemassa kuin se tämän vuosisadan filosofian kehityksessä on ollut.²²

W.V.Q.: Hänen ennustuksensa vaikuttaa järkevältä. Modernin logiikan suuri kontribuutio filosofian suhteen on ehkä jo tapahtunut. Tarkoitan Russellin, Gödelin ja muiden vuosisatamme alkupuolen loogikkojen tuloksia. Ehkä 2000-luvulla ei tässä suhteessa tapahdu mitään uutta merkittävää. Mutta en voi olla varma — ennustaminen on vaikeaa.

S.P.: Suomessa monet filosofit ovat viime vuosina saavuttaneet varsin näkyvän aseman julkisuudessa. Teidän filosofiselle toiminnallenne esiintyminen tiedotusvälineissä tai julkiseen keskusteluun puuttuminen ei ole ollut luonteenomaista. Mitä mieltä olette filosofin julkisesta roolista?

W.V.Q.: Yhdysvalloissa useimmat filosofit eivät ole julkisia intellektuelleja. Euroopassa, varsinkin Ranskassa — ja ilmeisesti nyt Suomessa — tilanne on toinen. Mutta en pidä filosofin osallistumista julkiseen keskusteluun negatiivisena — kunhan hanella on hyviä ideoita ja järkevää sanottavaa. Filosofit eivät ilman muuta ole etevä poliitisten tai yleisten kulttuurikysymysten käsitteijä. Mediaan osallistuvan filosofin tulee kantaa vastuunsa: on helppoa johtaa ihmisiä epämiellyttävään tulevaisuuteen naiiveilla, huonoilla ideoilla. Esimerkiksi Mao Zedong oli tällainen “osallistuva filosofi”.

SP: Kiitän haastattelusta.

Viitteet

1. Vertaa Hilary Putnamin Quinea käsittelevää esseetä *The Greatest Logical Positivist* (teoksessa Putnam 1990).
2. Omaelämäkerrassaan Quine (1985, s. 415) kirjoittaa: “I had been identified with pragmatism, but it was not clear to me what it took to be a pragmatist.”
3. Alfred Tarskin “semanttisen totuusmääritelmän” mukaan (formaali)kielelle annettu totuusmääritelmä on “materiaalisesti adekvaatti”, jos kaikki ns. T-ekvivalenssin “s on tosi jos ja vain jos p” kaltaiset instanssit seuraavat määritelmästä. Tässä p on objektikielen (jonka totuuspredikaattia määritellään) lause ja s tämän lauseen nimi tai kuvaus metakielessä (jossa totuusmääritelmä annetaan). Tutuissa esimerkeissä objektikieli on metakielen aito osa: “‘Lumi on valkoista’ on tosi joss lumi on valkoista.” Katso Tarskin epäformaalia esitystä aiheesta (1952). Quine ja monet muut ajattelevat, että tarskilainen ekvivalenssi kertoo kaiken, mitä meidän totuudesta tarvitsee tietää — totuus on tärkeä, mutta filosofisesti ongelmaton käsite.
4. John Dewey pyrki korvaamaan totuuden käsitteen “oikeutetun väitettävyyden” [warranted assertibility] käsitteellä.
5. Totuuspredikaatti mahdollistaa nousemisen objektikielestä metakieleen: lauseet “Lumi on valkoista” ja “‘Lumi on valkoista’ on tosi” (tai “On totta, että lumi on valkoista”) sanovat saman asian, mutta lisäksi totuuspredikaattia käyttämällä voidaan esimerkiksi muodostaa lause “Kaikki, mitä hän sanoo, on totta”.
6. Quinen ja Carnapin kirjeenvaihtoa on koottu Creathin (1990) toimittamaan teokseen, joka sisältää myös hyödyllisen johdannon.
7. Katso Carnap (1952). Esimerkiksi kysymys “Onko olemassa lukua 100 suurempia luonnollisia lukuja?” on luonnollisten lukujen kielellisen viitekehyksen sisäinen olemassaolokysymys, ja siihen voidaan mielekkäästi vastata tämän viitekehyksen sisällä. Sen sijaan ulkoisella kysymyksellä “Onko olemassa luonnollisia lukuja?” ei Carnapin mukaan ole mielekästä teoreettista tai kognitiivista sisältöä. Tämä kysymys koskee vain kielellisen viitekehyksen valintaa, jonka tulee perustua pragmaattisiin hyödyllisyys- ja sopivuuskriteereihin.
8. “I espouse a more thorough pragmatism.” Quine 1953, s. 46.
9. Rorty 1979.
10. *On What There Is*, joka ilmestyi ensimmäisen kerran 1948, on julkaistu uudelleen teoksen Quine (1953) lukuna 1. Quinen tunnetun määritelmän mukaan oleminen on ”sidotun muuttujan arvona oleminen”. Tätä ontologian kielirelatiivisuutta kehitellään radikaalimpaan suuntaan artikkelissa *Ontological Relativity* (teoksessa Quine 1969). Quine hylkää mahdollisuuden kysyä absoluuttisesti, mitä on olemassa tai edes minkä olioiden olemassaoloon jokin kieli tai teoria sitoutuu. Teorian ontologia on aina suhteutettava teorian käännökseen tai tulkintaan toisessa teoriassa.
11. Ekstensionalismi tarkoittaa, että hyväksyttävien logiikkojen ja kielellisten järjestelmien (sekä siten teorioiden) tulee olla totuusfunktionaalisia: kompleksisten lauseiden totuus tai epätotuus riippuu vain osalauseiden totuudesta tai epätotuudesta. Quine on ekstensionalisminsa vuoksi vastustanut “intensionaalisen logiikan” eri muotoja (esim. episteemistä logiikkaa, havainnon logiikkaa sekä modaali- ja deontista logiikkaa).
12. Nelson Goodmanin ja Quinen yhteinen artikkeli *Steps toward a Constructive Nominalism* ilmestyi ensimmäisen kerran 1947. Se löytyy esim. teoksesta Goodman (1972). Artikkelin ensimmäinen lause on kuuluisa: “We do not believe in abstract objects.” Vertaa Quinen omaelämäkerrallista huomautusta nominalismin hylkäämisestä ja tavallisesta virhetulkinnasta, jonka mukaan hän olisi nominalisti (Quine 1985, s. 198-199). Quinesta poiketen Goodman kannattaa yhä nominalismia.
13. Tämän käsitteen Quine (1990, s. 10) määrittelee seuraavasti: “A generality that is compounded of observables in this way — ‘Whenever this, that’ — is what I call an *observation categorical*. It is compounded of observation sentences.” Havaintolauseet [observation sentences] puolestaan ovat tosia joissakin tilanteissa, epätosia toisissa; lisäksi kielen puhujat ovat yksimielisiä niiden totuusarvosta annetussa tilanteessa, eikä lisätutkimusta tarvita. Esimerkkejä ovat lauseet “Sataa”, “Tuo on jänis” jne. (*Ibid.*, s. 3.)
14. Popperin demarkaatiokriteerin mukaan tieteelliset teoriat ovat — erotukseksi epätieteellisestä metafysiikasta — falsifioituvia, ts. niillä on testattavia empiirisiä seurauksia, ja ne voidaan testien avulla periaatteessa osoittaa epätosiksi. Katso Popper (1959).
15. Quinen kuuluisin naturalismia käsittelevä artikkeli on *Epistemology Naturalized* (teoksessa Quine 1969), jossa todetaan, että naturalisoitu epistemologia tutkii “fysikaalisen inhimillisen subjektin” tiedonhankintatoimintaa ja on siten osa psykologiaa (s. 82). Katso myös esim. Quine (1975); vertaa Lammenranta (1993).
16. Quine esittää naturalistisen arvoteoriaansa lyhyesti esseessä *The Nature of Moral Values* (teoksessa Quine 1981).
17. Katso Sellars (1963), s. 173; vertaa Tuomela (1983).
18. Perinteisesti tieteellinen realisti katsoo, että tieteelliset teoriat pyrkivät kuvaamaan teorioista riippumatta olemassaolevaa todellisuutta ja että niiden teoreettiset termit pyrkivät viittaamaan havaintojen taakse jääviin teoreettisiin entiteetteihin. Instrumentalistin mukaan teoriat ovat vain hyödyllisiä työvälineitä, joiden tarkoituksena ei ole kuvata todellisuutta “oikein”, vaan pikemminkin järjestää havaintokokemusta. Siten ne eivät ole tosia eivätkä epätosia. Vertaa Tuomela (1983).
19. Katso esim. Putnam (1981), (1990).
20. Katso esim. Giere (1988).
21. Quinen argumenttien radikaalia luonnetta suhteessa analytyttisen filosofian traditioon painottaa erityisesti Romanos (1984).
22. von Wright (1992), s. 47.

Kirjallisuutta

W.V. Quinen teoksia

- From a Logical Point of View*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1953 (2. painos 1980).
- Word and Object*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1960.
- The Ways of Paradox and Other Essays*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London 1966.
- Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York 1969.
- The Web of Belief* (yhdessä J.S. Ullianin kanssa). Random House, New York 1970.
- Roots of Reference*. Open Court, La Salle 1974.
- 'The Nature of Natural Knowledge'. Teoksessa Samuel Guttenplan (toim.), *Mind and Language*. Clarendon Press, Oxford 1975, s. 67-81.
- 'Facts of the Matter'. Teoksessa Robert W. Shahan & Chris Swoyer (toim.), *Essays on the Philosophy of W.V. Quine*. University of Oklahoma Press, Norman 1979, s. 155-169.
- Theories and Things*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London 1981.
- 'Relativism and Absolutism'. *The Monist* 67, 1984, s. 293-296.
- The Time of My Life*. The MIT Press, Cambridge, Mass. & London 1985.
- Quiddities*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987.
- Pursuit of Truth*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990 (uudistettu painos 1993).
- From Stimulus to Science*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London 1995.
- 'Naturalism; Or, Living Within One's Means'. *Dialectica*, vol. 49, n:o 2-4, 1995.

Muuta kirjallisuutta:

- Barrett, Robert B. & Roger F. Gibson (toim.), *Perspectives on Quine*. Basil Blackwell, Cambridge & Oxford, 1990.
- Rudolf Carnap, 'Empiricism, Semantics, and Ontology'. Teoksessa Leonard Linsky (toim.), *Semantics and the Philosophy of Language*. University of Illinois Press, Urbana, 1952, s. 208-228.
- Richard Creath (toim.), *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*. University of California Press, Berkeley, 1990.
- Roger F. Gibson, *The Philosophy of W.V. Quine: An Expository Essay*. University Presses of Florida, Tampa, 1982.

- Roger F. Gibson, *Enlightened Empiricism: An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge*. University of South Florida Press, Tampa, 1988.
- Giere, Ronald N., *Explaining Science: A Cognitive Approach*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988.
- Nelson Goodman, *Problems and Projects*. Bobbs-Merrill, Indianapolis & New York, 1972.
- Hahn, Lewis Edwin & Schilpp, Paul Arthur (toim.), *The Philosophy of W.V. Quine*. Open Court, La Salle, 1986.
- Christopher Hookway, *Quine: Language, Experience, and Reality*. Stanford University Press, 1988.
- Markus Lammenranta, *Tietoteoria*. Gaudeamus, Helsinki, 1993.
- Henri Lauener, *Willard Van Orman Quine*. Verlag C.H. Beck, München, 1982.
- Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, London 1959.
- Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1981.
- Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990.
- George D. Romanos, *Quine and Analytic Philosophy*. The MIT Press, Cambridge & London 1984.
- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton 1979.
- Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*. Routledge and Kegan Paul, London 1963.
- Alfred Tarski, 'The Semantic Conception of Truth'. Teoksessa Linsky, *ibid.*, s. 13-47.
- Raimo Tuomela, *Tiede, toiminta ja todellisuus*. Gaudeamus, Helsinki 1983.
- Georg Henrik von Wright, *Minervan pöllö*. Otava, Helsinki 1992.



Sven Krohn

IHMISEN ELÄMÄNKAARI JA HÄNEN EETTISET TEHTÄVÄNSÄ

Ajatus, aate, ihmishengen luoma
vapaus, valinta on tahdon ilmennys
ja sentään kosmillisen järjestyksen tuoma
aineeseen murtautunut järjen ilmestys
Kun itseäsi etsit, ihminen
järjellisessä löydät rakkauden

Muinaisessa Intiassa meille esittäytyy ns. brahmalaisessa kulttuurissa eräs ihmisen elämän kaaren malli, joka voidaan ottaa tuonnempaan selviävästä syystä tämän esitelmän otsikon mukaisen tarkastelun lähtökohdaksi. *Manun lain*¹ mukaan ihmisen toiminnallisen ja henkisen kasvun aika, joka alkaa hänen täytettyään seitsemän vuotta, on jaettava neljään jaksoon. Ensimmäinen jakso on *brahmajaarinina* eli opiskelijana olemisen aika, ja se päättyy, kun opiskelija erityisen seremonian (rituaalin) suorittamalla on “julistettu” täysi-ikäiseksi. Opiskelija eli *brahmajaarin* (*brahmacarin*) siirtyi syntymäkodistaan opettajansa hoiviin, jota hänen tuli kuuliaisesti palvella kaikessa ja samalla ahkerasti syventyä suullisena perinteenä säilyneihin ja säilytettyihin, alun pitäen runopukuisiin ajatuskuviin, jotka hänen oli opittava ulkoa. Opettaja valitsi näitä hänelle selittäen samalla niiden kätkeyttä symboliikkaa. Opiskelu käsitti aluksi *Veedat*, sittemmin brahmakauden kuluessa myös *Brahmanat*, joiden joukossa oli *Manun laki*. Opetuksen tiukuudesta ehkä johtuu (jopa väärä sointu oli rangaistava), että monia vuosituhansia sitten esisanskriitin kielellä sepitetyt *Veedat* ovat nähtävästi säilyneet alkuperäisessä muodossaan. Tästä on todistuksena, että Intian eri osissa on ollut ja on kansanperinteen taitajia (verrattavissa suomensukuisiin runonlaulajiin), jotka kokonaan toistensa lähiympäristöstä riippumatta kykenivät esittämään valtavan repertuaarin kansanperinnettä yhtäpitävästi.² Oppilaana olemista seurasi meille varsinkin *Manun* laista välittyvän elämän järjestyksen mukaan toisena niistä neljästä jaksosta, joihin ihmiselämän tuli olla jaettu, *griihasta* eli taloudenhoitaja, sitten kolmas, *vaanaprastja* eli mietiskelijä ja neljäs, *sanjaasin*, erakko ja viisauden opettaja. Taloudenhoitajan tuli solmia avioliitto, jossa hänen toivottiin saavan pojan ja sen jälkeen enintään yhden lapsen. Tämä rajoitus vaali pidättyvyyttä, jonka noudattamisen merkitystä oli jo oppilaalle teroitettu.

Samalla painottaa *Manu* avioliiton suurta merkitystä ja asettaa eteemme eräänlaisen avioliiton ihannemallin. Sen mukaan avioliitto kuvastaa täysihmistä käsittäessään miehen, vaimon ja pojan, eli niin kuin *Manu* sen ilmaisee: “Tullakseen äideiksi ovat naiset, tullakseen isiksi miehet. Vain hän on täydellinen ihminen, joka käsittää yhtyneinä kolme persoonaa, vaimon, aviomiehen ja jälkeläisen.” Tässä avioliitossa selitetään aviomiehen ja hänen vaimonsa olevan yksi ja sama olento. Toisaalta tähdennetään, että taloudenhoitajan, *griihastan*, lähimpiä velvollisuuksia ovat hänen sosiaaliset tehtävänsä. Mutta ne päättyvät, kun tulee *vaanapraastrojen*, mietiskelijän aika. Aviopuolisot vetäytyvät silloin yhdessä johonkin yksinäiseen paikkaan mietiskelemään ja suorittamaan erinäistä hartausliturgiaa sekä askeettisia harjoituksia, joista myöhemmin saivat opastusta ns. metsäkirjasta. Harjoituksiin kuului voimistelu, joka Intiasta alkunsa saaneena siirtyi viime vuosisadalla Eurooppaan ja myös Suomeen. Elämänkaarensa lopulla on ihmisen määrä olla *sanjaasin*, yksinäinen vaeltaja, joka tietoisuudessaan kokee oman itsensä ja kaikki-itsen eli painopiste siinä on *turija* (neljäs)³ johon sisältyy *sat-cit-ananda* (*sat-tshit-aananda*), aktiivinen olemassaolo (hyvyys), totuuden tiedossa eläminen ja todellisuuden kokeminen autuutena. *Sanjaasin*, jonka ravinto on ankarasti valikoitu (hedelmät), kulkee kerjäläiskulho kädessään, sillä yhteisön on määrä pitää huolta hänestä. Hän puolestaan levittää viisauden valoa ympäristöönsä samalla valmistautuen tehtäviinsä kuoleman jälkeisessä elämässä ja uudessa ruumistuksessa.

Edellä kuvattu elämänohje tai ihanne aluksi lienee ajateltu koskevaksi kaikkia arjalaisia eli “kahdestisyntyneitä” (ihmiseksi ja arjalaiseksi?), mutta sen jälkeen kun neljä yhteiskuntaluokkaa käsittävä kastilaitos oli vakiintunut yhteiskunnassa, se koski erityisesti ylintä eli brahmiinikastia. Mutta osiltaan, vaikkakin epätarkemmin, myös seuraavia järjestyksessä: sotilasaatelisto, *kshatrijat*, joihin kuningas kuului, ja *vaishat*, jotka kaupalla ja teollisella toiminnallaan hankkivat varallisuutta yhteiskunnalle. *Shudrat*, jotka olivat maanviljelijöitä ja hoitivat palvelustehtäviä, muodostivat kasteista alimman, eivät olleet näiden elämänkaariohjeiden alaisia, ei edes niiden modifioiduissa muodoissa. Arjalaisten asetuttua pysyväksi yhteiskunnaksi Intiaan on työnjaon tarpeellisuus yksi aihe kastilaitoksen perustamiseen; toinen oli kansallisen kokonaisuuden säilyttäminen dravida-kansojen keskellä.

Kolmas aihe sisälsi eettisen näkökulman omaksuttua elämäntavaksi katsomuksellista taustaa vasten. Sillä kastilaitos oli tarkoitettu myös järjestelmäksi, jonka päämäärä oli eettisen kasvun edistäminen. Jokainen kasti oli ikäänkuin koulu, joka asetti siinä olevan eteen eettisen ihanteen, joka hänen tuli omaksua luopumalla yksinomaisesta oman edun tavoittelusta yhteisön yhteiseksi hyväksi. *Vaishojen* tuli oppia, että varallisuus, jonka he hankkivat, oli hankittu yhteisölle; *kshatrioiden*, että heidän tuli olla valmiita luopumaan hengestään pelastaakseen toisen hengen. Kun yksilö elämänsä aikana oli saavuttanut annetun eettisen ihanteen mukaisen hyveen, ajateltiin, että hän jälleensyntymisen pyörässä *karmansa* nojalla syntyy seuraavaan ylempään kastiin siirtyen siten luokaltaan ylempään luokkaan.

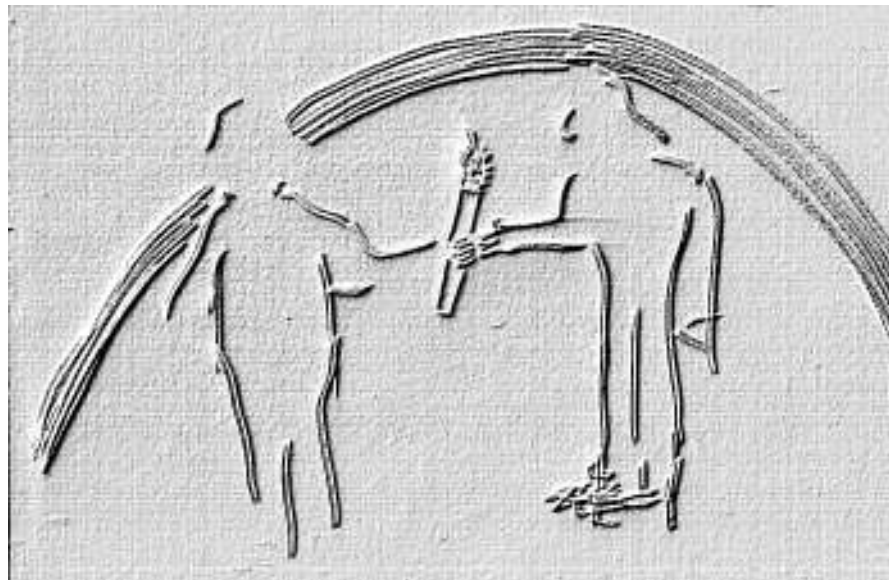
Nyt voidaan ehkä huomata, minkä tähden otin lähtökohdakseni muinaisintialaisen näkemyksen ihmisen eettisiksi katsotuista tehtävistä käsitellessäni yleisemmältä ja sen tähden ajankohtaisemmalta perustalta kysymystä ihmisen eettisistä tehtävistä. Varhaisarjalaisuudessa alkunsa saaneena ja pitkälti osiltaan hindulaisuudessa jatkunut edellä kuvattu järjestelmä säilyttäneenä kuitenkin ajankohdasta riippumatta eettisen pätemisensä eräissä periaatteissaan. Periaatteet, joiden mukaan eettiset velvollisuudet määräytyvät ihmisen edellytysten ja ympäristön tarpeitten ja tarjoamien mahdollisuuksien mukaan — ja ovat eri ikäkausina erilaiset — sekä periaate “jolle paljon on annettu, häneltä paljon vaaditaan”, eivät ole nykyisenä ajankohtanaakaan vanhentuneita. Kuitenkin lisäksi on otettava huomioon tehtävä, joka on annettu *sanjaasinille*. Tämä on *Marga* eli sisäinen tie, jonka tuloksena, kun sillä edetään, tulee olla yhä syvenevä tieto siitä, mihin ihmisen elämä kosmista taustaa vasten tähtää. Epäortodoksiset elämäntavot, kuten *tshainalaisuus* (jainalaisuus) ja buddhalaisuus, eivät kieltäneet tätä ihmiselle yleisesti katsottuna tarkoitettua perimmäistä päämäärää. Päinvastoin koski kritiikki sitä, että kastilaitos rajoitti tämän päämäärän tavoittamisen. Se oli rajoitettu käsittämään vain ylimmän kastin jäsenen hänen vanhuutensa viimeisessä vaiheessa. Sen sijaan tämä tavoite oli asetettava jokaisen ihmisen eteen ohjeeksi iästä ja kastista riippumatta, mikä samalla merkitsi kastilaitoksen hylkäämistä. Kirjassaan *Philosophies of India* tähdentää Intiassa perinteinä esille nousseiden ajatusjärjestelmien syvälinjatut Heinrich Zimmer, että buddhalaisen opin mukaan jokainen ihminen on tuleva Buddha. Zimmer jatkaa:

“Tämä on samalla sekä demokraattinen että aristokraattinen näkemys. Perustavasti sama näkemys vallitsee muinaisessa *jainassa* ja *Gosalan opissa*. Ja tavalla tai toisella tämä näkemys kuvastuu kaikissa myöhemmissä intialaisissa oppijärjestelmissä. Kaikissa niissä on kyse kätkeyn totuuden paljastamisesta yksilöllisen täydellistymisen avulla. Keskeinen periaate on, ettei täydellisyys ole mitään lisättyä tai ulkoapäin hankittua vaan pikemmin juuri se, mikä jo potentiaalisesti on olemassa sisäisen yksilön perustavana aktualisuutena. [...] Oppilaan ponnistusten tavoitteena on saattaa se tietoisuuteen, mikä kätkeytyssä olotilassa piilevänä ja uinuvana jo on hänen

olemuksensa ajaton todellisuus.”⁴

Kuitenkin tulee huomata, että buddhalaisuudenkin mukaan maallikolle on annettu yksilöllinen *dharma*, tässä *dharma* merkityksessä ihmiselle (eettisesti) kuuluva yksilöllisistä eroavuuksista johtuen erilainen omin tehtävä hänen maisessa sosiaalisessa ympäristössään. Vain munkkilaitoksessa, joka sai alkunsa buddhalaisuudessa, munkkien tuli pääasiassa keskittyä edellä lainauksessa kuvattuun tehtävään

Siiirtykäämme nyt, vielä aatehistoriassa viipyen länteen Platonin *Valtioon*. Tämä valtiohan ei milloinkaan todellistunut maisessa ympäristössä, mutta on silti olemassa eräänä annettuna mallina. Sitä paitsi on merkittävää, että se pyrkii rakentumaan ihmiskäsitykselle, joka ottaa huomioon ihmisen sekä aineelliset ja keholliset että sielulliset ja henkiset tarpeet. Kuviteltu yhteisö hahmottuu siten yksilöstä



käsin kokonaisvaltaisesti nähtyjen analogioiden pohjalta. Huomaamme samalla, miten suuresti se muistuttaa hindulaista Manun lain välittämää yhteisömallia: filosofit = *brahmiinit*, sotilaat = *kshatrijat*, kauppiat = kauppiat, orjat = *shuudrat*. Mutta myös eroavuuksia on. Varhaishindulaisessa mallissa hallitsija oli sotilas eli *kshatrija*. Brahmiinit eivät hallinneet, vaikka he olivat arvostetuin yhteiskuntaluokka ja heitä kuunneltiin. Platonin mallissa sen sijaan filosofit hallitsivat. Brahmiinien keskuudessa vaati malli kahden ihmisen, miehen ja naisen kiinteätä, jopa ihanteellista aviosuhdetta; filosofien keskuudessa vallitsi Platonin mallin mukaan promiskuiteetti. Toisaalta filosofit olivat sekä miehiä että naisia, ja sukupuolesta riippumatta he olivat tasa-arvoisia, kun sen sijaan nainen hindulaisessa mallissa, vaikka häntä tuli kunnioittaa, oli silti mieheen verrattuna alistetussa asemassa. Platonin näkemys sukupuolten tasa-arvoisuudesta ylimmässä yhteiskuntaluokassa saattaa olla egyptiläistä vaikutusta: hänenhän kerrotaan käyneen egyptiläisissä mysteereissä. Molempien mallien yksi keskeinen ero on myös siinä, että hindumallin mukaan synnyttiin tiettyyn yhteiskuntaluokkaan,

mutta Platonin *Valtiossa* kuuluminen tiettyyn yhteiskuntaluokkaan oli tuloksena lahjoista ja taipumuksista sekä koulutuksen perusteella suoritetuista valinnoista. Entä pohjautuuko Platonin malli eettisyyteen siinä merkityksessä kuin olemme huomanneet hindumallin pohjautuvan? Epäilemättä hänen etiikkaansa kuuluvat kardinaalihyveet — viisaus, urhoollisuus ja kohtuullisuus ja kokonaisuuteen katsottuna myös harmonia — ovat potentiaalisesti edustettuina ja edellytettynä *Valtion* yhteiskuntaluokissa. Sen sijaan en ole löytänyt Platonin mallista samanlaista nousua ja edistystä yhteiskuntaluokasta toiseen ja perättäisissä jälleensyntymissä ruumistuksesta toiseen sitä mukaa kuin eettinen opetus edellisessä luokassa on opittu, niin kuin tapahtuu hindumallissa. Minusta näyttää kuin nousu ideoista korkeimpiin, totuuteen, hyvyyteen ja kauneuteen, olisi Platonin mukaan mietiskelemällä ideamaailmaa jokaiselle mahdollista luokastaan riippumatta. Antaahan Platon *Menon*-dialogissaan orjapojan ratkaistavaksi geometrisen tehtävän (“Mikä on neliön sivu, jonka ala on kaksinkertaisesti annetun neliön ala?”) Kun hän sen ratkaisee, päätellään, että se tapahtui, koska ratkaisu oli olemassa ideana pojan sielun kuolemattomassa osassa, ja sen ilmitulo täällä oli sen tähden jälleensyntyä. Siten myös hyve, päätellään, on opetettavissa, koska opettaminen on sen ilmi saattamista, joka hyvyyden ideana on jo olemassa ideoihin suuntautuvan mietiskelyn avulla ihminen platonistisen näkemyksen mukaan — Platonilla ainakin implisiittisesti mukana — jälleensyntymisten kuluessa tulee kuolemattoman sielunosansa hallintaan niin, että se daimonina eli suojelushenkenä äänellään ohjaa hänen toimintaansa.

Vaikka jätämme nyt Platonin, tekisi mieli vielä tarkastella eettisyyden ilmennyksiä tai etsintää keskiajalla; silloin esimerkiksi munkkilaitosta ja ritari-ihanteita (*Chevaliers sans peur et sans reproche*), mutta sivuutamme ne siirtyäksemme nykyisyyteen ja erityisesti länsimaisiin yhteisöihin ja Suomeen. Tutustuttuamme nykyihmisen elämäntapaan sisältyvien toimialojen ja siten myös eettisten tehtävien mahdollisuuksiin, toteamme niiden laskemattoman moninaisuuden. Tosin voidaan tähdentää, että on yksi kaikille ihmisille yhteinen ja siten koko ihmiskunnalle annettu eettinen tehtävä, joka on ihmisyypä toteuttaminen itsessään. Tämä tehtävä on nähtävä vasten sitä taustaa, jossa ihminen persoonan on keskeneräinen, koska hänen yliajallinen perusolemuksensa ei ole vielä tullut hänessä täyteen tietoisuuteen. Näin ollen ihmisyyden termi sen sisällön avautuessa viittaa inhimilliseen täydellisyys-ihanteeseen. Tämä ihanne on vasta saavutettavissa ei yhdessä elämässä, vaan kuten mm. juutalainen *Kabbala* ja *Zohar* sekä Immanuel Kant (1724-1804) opettavat, aktiivisten ponnistusten avulla perättäisissä jälleensyntymisissä persoonien henkisen kasvuna. Siinä ihmisen kaksiseluisuus päättyy *mysterium conjunctionis* -tapahtumaan, jossa persoona on kestävästi yhtynyt henkiseen perusolemukseseen eli varsinaiseen itseensä, mikä merkitsee ihmisen kasvun ja edistymisen erästä lakipistettä, mutta ei silloinkaan henkisen kasvun päättymistä.

Kysyessämme ihmisen eettisten tehtävien laatua ottamalla huomioon yksilölliset eroavaisuudet ja yksilöiden erilaiset elämäntilanteet ja myös rajoitettujen yhteisöjen ja kollektiivisten kokonaisuuksien tilat ja tarpeet, ei riitä, että viitataan ihmiskunnan yleiseen ja sen useimmissa yksilöissä vasta kaukaisessa

tulevaisuudessa toteutuvaan tavoitteeseen. Puhun tässä tietysti yliajallisesta varsinaisesta itsestä. Toisaalta on kysyttävä, mikä on yksilölle ja myös kansalle annettu omin tehtävä, joka aina samalla on ainoalaatuinen. Toisaalta on kysyttävä eri elämäntilanteissa, mikä on lähin eettinen tehtävä, joka yksilön tai kollektiivin tulee suorittaa edellytettynä, että se kyetään suorittamaan, sekä mikä on suoritettavien eettisten tehtävien tärkeysjärjestys. Joskus on lähin tehtävä selvä, kuten laupiaalle samarialaiselle. Joskus se merkitsee niiden esteiden etsimistä ja pois raivaamista, jotka kasaantuvat yksilön tai kollektiivin tielle ja estävät omimpana annetun tehtävän suorittamista. Tietysti näyttää selvältä, että lähin tehtävä aina kuuluu tässä ja nyt -tilanteeseen, mutta siinäkin on yleensä useita toimintaa koskevia vaihtoehtoja. Valintojen perusteet liittyvät aina arvojen hierarkiaan, mutta myös yhteiskunnassa vallitsevaan työnjakoon. Kaikilla ei voi eettisestikään katsottuna olla sama tehtävä. Ainakin osaksi on länsimaisissa yhteiskunnissa, myös Suomessa, yksilön taito ja tieto määräämässä, minkä työn ja aseman hän yhteiskunnassa saa omakseen. Kun hän suorittaa työnsä mahdollisimman hyvin ja käyttää asemaansa oikeamielisesti, on hänen toiminnallaan eettisyyden tuntomerkki. Tietenkin edellytettynä, ettei yhteiskunta ole määrännyt yksilön suoritettavaksi tehtäviä, jotka eettisyyden kannalta katsottuna ovat hylättäviä. Tässä kosketetaan kansalaistottelemattomuuden eettistä ongelmaa, jonka sentään nyt sivuutan. Sen sijaan kiinnitän huomioni aineellisten ja henkisten arvojen väliseen suhteeseen tarkastellessamme yksilöä ja yhteisöä eettisesti vastuunalaisena ja eettisten normien valossa. Silloin toteamme, että aineelliset arvot eräissä rajoissa, vaikka niitä suureksi osaksi on pidettävä välinearvoina, on nähtävä samalla primaarisina arvoina siten, että niiden todellistaminen ennen muita tai ainakin muiden kanssa samanaikaisesti on eettinen velvollisuus. Yksilötasolla se ainakin merkitsee kun se on mahdollista, oman kehonsa pitämistä käyttökunnossa (terveys) ja usein toimeentulonsa varmistamista työllään.

Kuitenkin saattaa olla niin, että yksilö, joka suorittaa työtä, joka on hänen omintaan, ja johon hän jo ennen syntymistään on lupautunut, joutuu asettamaan terveytensä vaaraan voidakseen edes lyhyen ajan tehdä sitä työtä, joka on annettu hänelle eettiseksi velvoitteeksi. Kun Matias Aleksander Castrenille tarjottiin hyväpalkkaista kirkkoherran virkaa, koska tiedettiin hänen keuhkosairaudestaan ja pelättiin hänen nääntyvän matkoillaan kielisukulaiskansojemme keskuudessa, hän vastasi: “En myy tiedettäni kolmestakymmenestä hopearahasta.” Epäilemättä Castren uskoi vastauksellaan lyhentävänsä elinikänsä, mutta hän tajusi myös, että toinen ratkaisu olisi merkinnyt eettistä lankeemusta. Intiassa ajateltuna ja kirjoitettuna: “On parempi suorittaa omaa *dharmansa* vaikka vajavaisesti kuin (luopumalla omasta *dharmasta*) toisen *dharm* erinomaisesti.” Castren olisi varmaankin voinut suoriutua tehtävästään kirkkoherrana paremmin kuin moni muu, mutta hän valitsi *dharmansa*. Myös näkemys, että kehollinen ja taloudellinen olisi huolehtimisessa, myös yhteisöiden hallinnoissa, asetettava etusijalle on varuksellinen. Hyvin vaikeissa oloissa ja kriisitilanteissa osoittautuu, että ihmiset turvautuvat henkisiin arvoihin sekä, että ne, jotka henkisesti valvutuneina ovat heränneet varsinaisen itsensä henkisyypä ja siten kokeneet itsessään hyvän tahdon, ovat yhteisön tukipylväitä, joihin luotetaan ja turvaututaan. Vaikka ulkopuolella yhteisön on ihminen, jolla on aate, jota pitää eettisesti oikeana, vaivoin kukistettavissa, kun sen sijaan vain aineellisia hyväkkeitä itselleen keräävä luhistuu

kokonaan, kun hän on vaarassa menettää ne.

Toisaalta voidaan muistaa Islannin "pikku jääkausi", jolloin ihmiset tulivat niukan ravinnon johdosta toistakymmentä senttimetriä lyhyemmiksi, ei ainoastaan rakennettu ennätyslukumäärä kirkkoja vaan elettiin erästä Islannin kirjallisuuden merkittävintä kukoistuskautta. Tässäkin henkisiin arvoihin asettautuminen oli apuna elämän jatkumiselle ja kestämiselle myös vaikeina aikoina. Entä missä voidaan osoittaa olleen niitä tukipylväitä, joihin olen viitannut, niitä persoonallisuksia, jotka tulevat johtotähdiksemme, kun kuolemanvaara tai tyhjyys on meitä uhkaamassa? Sodassa koen tällaisen esikuvallisen johtotähden olleen Adolf Ehrnrooth, rauhassa ja kansainvälisesti ymmärrettyä Albert Schweitzer, joka koki elämän perustaksi kaikkyykseyden ja toiminnallaan näytti, mitä se hänelle käytännössä merkitsi. Toimikaamme mekin täällä, aineellisuuden paineiden alaisena, mahdollisuuksiemme puitteissa ja uskollisina omimmallemme niin, että hengen voitto meissä edistäisi sen kollektiivista avautumista kansassamme ja siten myös ihmiskunnassa.

Viitteet

1. Manun lain sisältöä esitetään suomeksi Pekka Ervastian kirjassa *Suuret uskonnot* (3. painos, Mystica, Helsinki 1926, s. 36-48). Myös S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Volume One (George Allen et Unwin Ltd., London 1929, mm s. 137, 515-518). Katso myös indeksistä merkintää 'Manu'.
2. "Even today we can meet in the streets of Indian cities these walking treasure houses of Vedic learning" Radhakrishnan. Op.cit. s. 127.
3. Tajunmantilat: *dshagrat* (päivätajunta), *svapna* (unitajunta), *sushupti* (uneton uni) ja *turiya* (neljäs).
4. Zimmer 1958, s. 546.



*Alkutulesta kerran
kipinät ponnahtivat
kosmoksen kaaoksesta
voimina rakensivat*

*Unessa unettomassa
sielut odottivat
milloin kehollisessa
liekkeinä loimuisivat*

*Matona matelin maassa
vedessä kalana uin
saalista terävin hampain
vaanin ja avoimin suin*

*Nelijalkainen luomus
katseeni maahan loin
mullasta ruohosta puista
saamani ravinnoks toin*

*Astelin kovaa maata
painavin askelin
mutta kuin unesta joskus
hetkeksi havahdin*

*Katseeni pystyyn nousten
vuorille kohottaen
kohtasin aamun ruskon
ja niin olin ihminen*

*Hyvän ja pahan tiedon
perintöosaksi sain
olla Adam ja Eeva
olla Abel ja Kain*

*Tuskaa ja ahdistusta
ihminen kokea saa
etsiä kuolematonta
keskellä kuolemaa*

*Avautuu vaeltajalle
jyrkkä ja kivinen tie
vielä vain aniharva
sillä kulkenut lie*

*Palkkana rauha ja autuus
henkinen kuninkuus
voitoista korkein ja kirkkain
Ajassa Ikuisuus*

Sven Krohn

IRIS MURDOCH

MORAALIREALISTI ENNEN MUITA

Metaeettinen non-kognitivismi hallitsi lähes yksinvaltaisesti brittiläistä etiikkaa aina 1970-luvulle asti, jolloin selviä merkkejä suunnan muutoksesta alkoi näkyä. Parin viimeisen vuosikymmenen aikana non-kognitivismi on saanut väistyä hallitsevasta asemastaan, kun kognitivismi on alettu nähdä monessa suhteessa tyydyttävämpänä lähestymistapana etiikkaan. Non-kognitivismiin mukaan moraalista ei ole mahdollista saada tietoa, toisaalta siksi, että moraaliarvostelmilla ei ole totuusarvoa niiden ainakin osittain ei-deskriptiivisen luonteen vuoksi, toisaalta siksi ettei, maailmassa ole mitään joka tekisi moraaliväitteistä tosia tai epätosia. Kognitivismi taas väittää, että moraaliarvostelmilla on totuusarvo — moraaliväitteemme ovat joko tosia tai epätosia. Parhaassa tapauksessa me voimme myös tietää mitkä esittämistämme väitteistä ovat tosia.

Brittiläinen kognitivistinen etiikka eroaa selvästi amerikkalaisesta. Siinä missä amerikkalainen kognitivismi on painotukseltaan naturalistista, brittiläinen nonnaturalistinen kognitivismi tukeutuu intuitionismin perinteeseen. Nykyisen brittiläisen moraalirealistien keskustelun tunnetuimpia nimiä ovat David Wiggins, Mark Platts, John McDowell ja Sabina Lovibond, joista varsinkin Platts ja McDowell ovat keränneet kunniaa uuden moraalirealistien kehittäjinä.¹

Mainittujen realistien väliltä löytyy mielenkiintoinen yhteys. He kaikki nimittäin tunnustavat, joskin vähätellen ja ehkä vähän vastahakoisestikin, saaneensa vaikutteita Iris Murdochin vuonna 1970 ilmestyneestä teoksesta *The Sovereignty of Good*. Näyttää kuitenkin siltä, että Murdochin filosofiaa ei edes hänen kotimaassaan Englannissa tunneta erityisen hyvin. Tämä on outoa, kun otetaan huomioon että sillä on ollut ilmeisen suuri vaikutus brittiläisen moraalirealistien uuteen kukoistukseen. Nyt onkin mielestäni aika tehdä Iris Murdochin moraaliteoriaa tunnetuksi ja osoittaa sen arvo nykyisten realististen teorioiden edelläkävijänä.

Lyhyesti määriteltynä realistiset teoriat pyrkivät selittämään, miten välitön näkeminen tai kokeminen voi toimia tiedon lähteenä moraalien alueella. Ne eivät silti oleta minkäänlaista salaperäistä moraalisen intuition kykyä. Realistien mukaan moraaliset tosiasiat ovat olemassa riippumatta siitä tietääkö joku niiden olevan tosiasioita. Niitä ei voida palauttaa ei-moraalisiin, luonnollisiin tosiasioihin, jotka tavoitetaan aistihavainnolla. Tarvitaan sekä erikoistunutta moraalien kieltä,

että tuon kielen käyttöön ja havaintoon liittyvä kyky tai valmius, jotta moraaliset tosiasiat voidaan tuntea ja ymmärtää. Edellä esitetty lyhyt realismin määritelmä sopii myös Iris Murdochin teoriaan. Kaikki mainitut piirteet löytyvät hänen moraalifilosofiastaan.

Uskonkin, että Murdoch teoksessaan *Sovereignty of Good* ensimmäisenä hahmotteli ne teoreettiset lähtökohdat, joille niin sanottu uusi brittiläinen moraalirealistinen rakentui. On myös luultavaa, että ilman Murdochin vaikutusta brittiläinen uusi moraalirealistinen olisi jäänyt syntymättä. Väitteeni tueksi tarkastelen seuraavassa Iris Murdochin filosofiaa suhteessa realistisen moraaliteorian perusoletuksiin. Valitettavasti en voi tässä tarkemmin perehtyä Murdochin ja muiden moraalirealistien väliltä löytyviin yhteyksiin. Nämä yhteydet ovat uskoakseni kuitenkin niin selviä, että ainakaan moraalirealistien keskustelua ennestään tuntevilta ne eivät voi jäädä huomaamatta. En aio myöskään arvioida realistisen moraaliteorian mahdollisuuksia sinänsä, vaan tyydyn ainoastaan esittelemään Murdochin teoriaa.

Tarkkaavaisuus ja tieto

Moraalinen kehittyminen alkaa Iris Murdochin mukaan silloin kun ihminen suuntautuu ulospäin, pois itsestään, ja harjoittaa oikeanlaista tarkkaavaisuutta. Termin tarkkaavaisuus (*attention*) Murdoch omaksuu ranskalaiselta mystikolta Simone Weililta.² Tarkkaavaisuus on siis mahdollista vasta silloin kun ihminen kykenee ylittämään itsekkyytensä. Murdoch käyttää termiä “itsen vähentäminen” (*un-selfing*) kuvaamaan tätä prosessia.³ Kauneuden kokeminen on Murdochin mukaan helpoimmin tunnistettava itsen vähentämisen tilanne, mutta ei tärkein sellainen. Kaikki oppiminen edellyttää tiettyjä asioita: oikeudenmukaisuutta, täsmällisyyttä, totuudellisuutta, realismia, nöyryyttä ja rohkeutta nähdä selvästi. Hyve liittyy kaikkeen tiedonhankintaan, ja siksi kaikki älyllisetkin harjoitukset ovat moraalisia harjoituksia.

Murdoch korostaa erityisesti sitä, että ihmistä ei voi vapauttaa fantasiamekanismin (sielun) tutkiminen, vaan kiinnittyminen siihen mikä on tuon mekanismin ulkopuolella — kiinnittyminen ympäröivään todellisuuteen. Tämä tapahtuu tarkkaavaisuuden avulla. Murdoch muistuttaa, että tarkkaavaisuuden työ on jatkuvaa ja vähittäistä. Se rakentaa

huomaamattomasti arvojärjestelmiä ympärillemme, ja kun moraalisen valinnan hetki tulee, suurin osa valinnan työstä on jo tehty. Tärkeää on siis nimenomaan se mitä tapahtuu ulkoisten valintojen välillä, eivät itse valinnat. Hyve ja tieto kuuluvat yhteen, mutta myöskään vapauden käsitettä ei Murdochin mukaan voida irrottaa tiedon ideasta. Vapaus on itse moraalinen käsite eikä moraalin ennakkoehto.⁴ Vapaus ei tarkoita, että voimme valinnoillamme poistaa moraalisen arvon joiltakin tosiasioilta ja siirtää tämän arvon toiseen paikkaan maailmassa, toisiin tosiasioihin. Vapaus on sitä, että voimme sisäisesti *syventää* tuota arvokäsitettä tai vaihtaa sen kokonaan toiseen.⁵

Uusimmassa teoksessaan *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992) Murdoch muistuttaa, että moraalinen harkinta liittyy elämän jokaiseen hetkeen. Moraalinen pohdinta ei liity vain niihin tilanteisiin joissa emme tule toimeen ilman moraalisaantöjä. Inhimillinen tietoisuus on olennaisesti moraalinen tietoisuus. Murdoch käyttää sanaa henkisyys kuvaamaan tätä ajatustaan. Henkisyudessa usko yhdistyy järkeen, ymmärrys tunteeeseen — ja uskonto moraalisiin. Ihmisen henkisyuden lähde on mielikuvitus, jonka toiminta on yhtä aikaa esteettistä ja moraalista. Mielikuvitus käyttää kuvia, myyttejä ja metaforia. Tästä esteettisen ja moraalisen välttämättömästä yhteenliittymisestä seuraa, että havaitseminen on jo itsessään arvottamista.⁶

Sana hyveenä

Wittgensteinin myöhäisvaiheen filosofia on voimakkaasti vaikuttanut Murdochin käsitykseen kielen, kokemuksen ja maailman suhteista. Myös muut brittiläiset moraalirealistit, erityisesti Lovibond ja McDowell, tunnustavat velkansa Wittgensteinille. Kaikki yhtyvät Wittgensteinin vaatimukseen, että on tutkittava nimenomaan erilaisia todellisia kielenkäyttötilanteita ja niitä sääteleviä sääntöjä. Kieli määrittää niin omat sääntönsä kuin arviointikriteerinsäkin: sanan käyttötapa on sen merkitys. Murdochin mukaan kieli kehittyy tarkkaavaisuuden kautta. Tarkkaavaisuus mahdollistaa uusien aspektien huomaamisen erilaisissa moraalisisissa tilanteissa. Tarkkaavaisuuden myötä kieli alkaa *toimia* entistä paremmin. Niin kuin Wittgenstein sanoo, emme voi arvata sitä miten sana toimii. “Meidän on *katsottava* sanan soveltamista ja opittava siitä”.⁷

Murdochille kielen kehittyminen on nimenomaan moraalista kehittymistä. Emme voi hahmottaa oman käsitekehityksemme ulkopuolella olevaa maailmaa, mutta näkemämme maailma muuttuu kun kieleemme kehittyy. “Moraaliset tehtävät ovat luonteenomaisesti loputtomia”, Murdoch kirjoittaa, “näin ei ole vain siksi, että annetun käsitteen ‘sisällä’ ponnistelumme ovat epätäydellisiä, vaan myös siksi että kun me liikumme ja kun me katsomme myös käsitteemme muuttuvat.”⁸ Murdoch uskoo, että

todellisuuden näkeminen on kognitiivinen tila, joka ohjaa moraalista valintaamme. Siksi me tarvitsemme uutta *tarkkaavaisuuden sanastoa*.

Avainasemassa moraalisisessa kehitysprosessissa ovat normatiiviset- deskriptiiviset sanat, erikoistuneet tai sekundaariset arvotermit, kuten “julmuus”, “välinpitämättömyys”, “lämminsydämys”. Tällaiset sanat ovat oppimisen välineitä, mutta niiden käyttäminen on aina samalla myös osoitus siitä että jotakin on jo opittu. Oppimista tapahtuu aina kun arvotermejä käytetään tarkkaavaisuuden tekojen yhteydessä. Murdochin ajattelee, että tietyyssä tilanteessa käyttämämme moraalikäsite määrää millaisena me hahmotamme tilanteen. Käsite ja tilanne eivät siis koskaan ole erillään.

Oletetaan, että käytän (sanon tai ajattelen) sanaa *rohkea* kuvaamaan henkilön X toimintaa tilanteessa A. Ei voisi olla olemassa tilannetta A, jossa en kuvailisi X:n toimintaa sanan *rohkea* avulla. Jos käyttäisin jotain muuta sanaa — esimerkiksi termiä *avulias* — en enää kuvailisi tilannetta A vaan jotakin muuta tilannetta. Jokainen eteemme tuleva tilanne on erilainen, mutta kaikki ne tilanteet joissa termiä *rohkea* käytetään, ovat jossakin suhteessa samanlaisia. Moraalitermin *rohkeus* täysi merkitys koostuu Murdochin mukaan kaikista niistä (mahdollisista) tilanteista, joissa tuota termiä käytetään. Moraalitermin täyttä merkitystä ei ehkä kukaan voi ymmärtää, mutta se on jollakin tavoin olemassa. Täydellisyyden idea toimii näin jokaisen käsitteen alueella. On tärkeää huomata, että emme välttämättä *tiedä* tarpeellisten moraalisanonjen merkityksiä: ne täytyy oppia.⁹

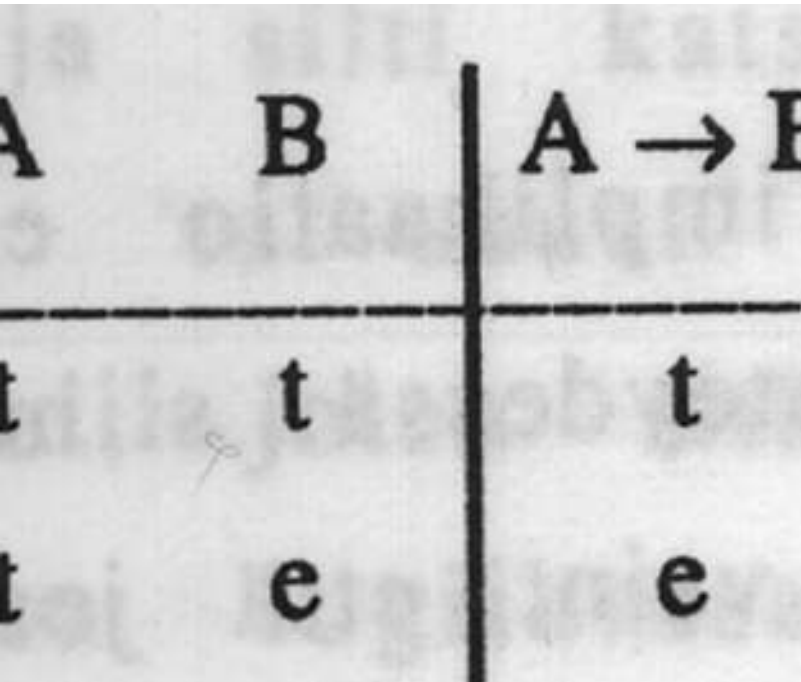
Murdoch uskoo että moraalisiin alueella tulnaisiin toimeen käyttämällä ainoastaan sekundaarisia erikoistuneita sanoja. Myös uudemmat realistiset teoriat painottavat konkreettisia arvotermejä. Ne hylkäävät abstraktit moraalikategoriat — kuten hyvä, oikea ja velvollisuus — ja nostavat esiin arvotermit, jotka ovat yhtä aikaa deskriptiivisiä ja normatiivisia ja joiden käyttö kielessä on selkeiden sääntöjen määräämää.¹⁰ Non-kognitivismi puolestaan tutkii nimenomaan abstrakteja moraalikategorioita tukeakseen alkuperäistä teesiään arvoarvostelmien ja tosiasiaväitteiden välisestä loogisesta kuiltusta.

Moraaliset tosiasiat

Murdoch kritisoi voimakkaasti non-kognitivismia ja väittää, että jos non-kognitivistisen näkemyksen mukaista tosiasian ja arvon erottamista toisistaan ei pidetä lopullisena totuutena vaan itsessään jo tietyn moraalisen asenteen ilmauksena, niin emme voi löytää filosofista virhettä, joka syntyy tosiasian ja arvon yhdistämisestä.¹¹ Myös uudempi realismi katsoo, ettei non-kognitivistinen etiikka ei ole niin neutraalia kuin on oletettu. Realistit myöntävät, että moraaliset tosiasiat ovat erilaisia kuin luonnolliset tosiasiat, ja että moraalisia asioita koskeva puheemme eroaa siitä miten puhumme ei-moraalista asioista. Mutta tämän eron pitäminen merkinä moraaliarvostelmien non-kognitiivisesta luonteesta ilmaisee huonosti katketyn metafysisen pohjoletuksen. Taustalla on oletus, että vain tieteelliset tosiasiat ovat *oikeita* tosiasioita ja että vain tiede voi antaa tietoa. Tätä väitettä moraalirealistit eivät hyväksy. Moraalisten tosiasioiden olemassaoloa ei voida

kiistää vetoamalla siihen, ettei juuri tiede voi niitä paljastaa.

Murdoch sanoo, että “jos moraalikäsitteet nähdään syvällä olevina maailman moraalisisina muotoina ennemmin kuin erillisten tosiasia-alueiden ympäri vedettyinä linjoina, niin silloin niiden *takana* ei ole mitään tosiasioita, joiden avulla ne voitaisiin virheellisesti määritellä”. Tilanteiden moraalisisissa tulkinnoissa on Murdochin mukaan olemassa moraalisisia tosiasioita siinä mielessä, että kyseessä oleva moraalikäsite



määrää mikä tilanne on, ja jos käsite vedetään pois, meille ei jää sama tilanne tai samat tosiasiat.¹²

Samansuuntaista kritiikkiä tosiasia-arvo -jaottelua vastaan on esittänyt esimerkiksi Bernard Williams.¹³ Moraalifilosofia on Williamsin mukaan mennyt harhaan pyrkiessään pakkomielteisesti tekemään eron tosiasioiden ja arvojen välille. Williams muistuttaa, että moraalikäsitteet eivät ole tosiasiallisia deskriptiivisiä seikkoja, joihin preskriptiivinen valinta suhtautuu puolesta tai vastaan. On huomattava, että jos ei jo alunperin olisi ollut olemassa tiettyä arvottavaa inhimillistä intressiä, johon tuo käsite sitten vastaa, käsitteestä ei pistäisi esiin erilainen arvottava “lippu”, jonka valinta on siihen painanut, vaan koko käsitettä ei olisi olemassakaan. Näin ajateltuna agentin olisi mahdotonta ottaa käyttöön arvottava käsite, jos hänen arvottava intressinsä ei olisi sama kuin tuon käsitteen merkitys. Tämä on wittgensteinilainen idea, mutta Williams sanoo kuulleensa sen ensi kertaa seminaarissa viisikymmenluvulla, kun sen esitti nimen omaan Iris Murdoch yhdessä Philippa Footin kanssa.¹⁴

Murdoch väittää, että voimme tulla välittömästi tietoisiksi moraalisisista tosiasioista. Me vain katsomme ja näemme. Arvo-arvostelmat joita esitämme ovat tosia tai epätosia riippuen siitä ovatko käyttämämme arvotermit sopivia kuvaamaan edessämme olevaa moraalista tilannetta. Se mitä näemme edessämme määrää mitä sanomme, ja se mitä sanomme puolestaan osoittaa mitä me kykenemme näkemään. Minkäänlaista moraalista intuition kykyä ei siis tarvitse olettaa. Niin tieteessä kuin moraalinkin alueella tarvitaan tarkkaavaisuutta ja halu kehittyä. Moraalista totuutta voidaan

lähestyä kielenkäyttöä kehittämällä. Käsitteet tulevat paremmiksi niin että ne aina vähemmän piilottavat todellisuutta. Pyrkimys todellisuuden näkemiseen on Murdochin mukaan itsessään hyvä asia, ja tämä on avoimen normatiivinen oletus. Hyvä *osallistuu* tässä mielessä kaikkeen kehittymiseen ja myös kieleen ja todellisuuteen. Todellisuuden ymmärtäminen on loputtoman vaikeaa, ja siksi hyvää ei voida määrittellä.¹⁵ Hyvä ei Murdochille näin ollen ole mikään moorelainen non-naturaalinen ominaisuus, vaikkakin se on jollain tavalla osa todellisuutta.

Suvereeni Hyvä

Murdoch painottaa, ettei ihminen koostu kahdesta osasta — persoonattomasta rationaalisesta ajattelijasta ja persoonallisesta tahdosta — vaan ihminen on kokonainen olento, joka *näkee*, ja joka *haluaa* sen mukaan mitä näkee. Hän pystyy ainakin osittain määräämään katseensa suunnan.¹⁶ Siksi moraalinen tehtävämme on oppia havaitsemaan tilanteemme sellaisena kuin se on. On karkoitettava kateus, pelko, tietämättömyys ja ahneus, jotka estävät oikean näkemisen. “Illusion voittaminen vaatii moraalista ponnistelua”.¹⁷

Mielikuvituksen toiminta taiteessa symboloi Murdochin mukaan sen toimintaa muilla elämänaloilla, esimerkiksi moraalissa ja politiikassa. Mielikuvitus on kykyä kuvata, järjestää ja vertailla tuntematonta. Moraalin alueella tämä tarkoittaa ennen muuta kykyä kuvata ja ymmärtää toisten ihmisten olemassaolo. Mielikuvituksessa esteettinen moralisoituu. Tästä seuraa että se mitä me näemme ja mitä me kuvittelemme vaikuttaa tietoisuutemme laatuun. Toisaalta me voimme hallita halujamme ja taipumuksiamme, voimme rohkaista tai hillitä ajatuksiamme ja tunteitamme. Olemme vastuussa siitä mitä olemme.

Hyvä on Murdochin mukaan suvereeni moraalikäsite, ja sen merkitys jokaiselle ihmiselle on jotakin aivan muuta kuin nykyinen moraalifilosofia antaa ymmärtää. Jokaisella kehittyvällä ihmisellä on moraalisisessa elämässään tarkkaavaisuuden *kohde*. Se on ajatus täydellisestä hyvästä, jonka kehittymisen idea välttämättä tuo mukanaan. Ihmiset ovat aina jollakin tavalla varmoja että hyvyydellä on todella merkitystä, että on olemassa kehittymisen ja paremmaksi tulemisen suunta. Olemme varmoja että toiset teot ovat parempia kuin toiset. Me kaikki tiedämme mitä käsky “Ole täydellinen!” tarkoittaa.

Ihmisen tapaan hahmottaa maailmaa kuuluu ajatus, että on olemassa jotakin enemmän kuin arkikokemukselle avautuva maailma. Tämän ajatuksen tulee Murdochin mukaan kuitenkin säilyä vain pienenä syvän ymmärtämisen kipinänä, jos sitä ei haluta turmella jonkinlaisella “näennäisteologisella finaalisuudella”. Hyvä ei Murdochille siis ole mikään metafyyssinen aitoplatoninen muoto, vaan ennemminkin tietty metafyyssinen suunta tai piste, jonka suuntaan kehittyvä ihminen pyrkii. Murdoch sanoo että “Jumala oli (tai on) ihmisille yksi ainoa täydellinen transsendentti kuvaamaton ja välttämättömästi todellinen tarkkaavaisuuden kohde”, ja että moraalifilosofian tulisi palauttaa moraalinkin alueelle Hyvän käsite, jolla on kaikki nämä ominaisuudet.¹⁸

Murdochin moraalifilosofian ydin on platoninen transsendentti Hyvän idea. Hyvä on määrittelemätöntä,

muttei siksi, etteikö hyvyys olisi maailman ominaisuus. Hyvyys on maailman “ominaisuus” — se kuuluu maailmaan — mutta se on hämärä ja salaperäinen, sillä ihminen ei *osaa* määritellä sitä. Hyvän salaperäinen auktoriteetti syntyy siitä että todellisuuden ymmärtäminen on niin vaikeaa. Murdoch haluaa antaa ihmiselle transsendentin taustan, joka rakentuu täydellisyyden ja hyvän ideoista. Vain tällaista taustaa vasten voimme tutkia itseämme ja tekojamme. “Oikea tausta moraalille on jonkinlainen mystisismi, jos tällä tarkoitetaan ei-dogmaattista pohjimmiltaan ei-formuloitua uskoa Hyvän todellisuuteen, joka silloin tällöin on yhteydessä kokemukseen”, Murdoch kirjoittaa.¹⁹ Näin ymmärrettynä moraalista tulee harrasta keskittymistä maailmaan, mystiikkaa ilman Jumalaa.

Lopuksi

Iris Murdochin moraalifilosofia muistuttaa monelta osin nykyisten brittiläisten realistien teorioita. On kuitenkin huomattava, että siinä missä Murdochin moraaliteoria on *avoimen* metafyyminen, myöhemmät realistiset teoriat nojautavat eri tavoin peiteltyihin metafyyisiin pohjaoletuksiin.²⁰ Ongelmalliseksi esimerkiksi Plattsin ja McDowellin näkemysten tekee moraalinen pluralismi, jonka mukaan ei ole olemassa mitään mittapuuta moraalisten havaintojemme järjestämiseksi ja vertaamiseksi. Platts ja McDowell väittävät, että moraalista tosiasioita on olemassa, mutta on selvää että niiden havaitsemisen täytyy olla äärimmäisen hankalaa niin kauan kun moraaliset arvot ovat yhteismitattomia. Yksittäisessä moraaliosassa tilanteessa on mahdotonta tietää mihin tilanteen piirteeseen huomio tulee kiinnittää, jos sen erilaisia moraaliosia piirteitä ei yhdistä mikään korkeampi arvo. Toisin kuin seuraajansa, Murdoch ei ole pluralisti. Hän postuloi Hyvän idean, ylimmän arvon, joka kokoaa yhteen kaikki muut arvot ja toimii mittapuuna moraalisten havaintojen vertaamisessa ja jäsentämisessä.

Murdochin metafysiikka ei välttämättä ole vakuuttavampaa kuin Plattsin ja McDowellin, mutta Murdochin teoria on monismissaan johdonmukaisempi. Murdoch ei myöskään, toisin kuin seuraajansa, edes yritä lopullisesti ratkaista moraaliseen tietoon liittyviä lukuisia epistemologisia ongelmia. Murdoch on metafyyssikko. Hänen filosofiastaan rakentuu kaunis ja voimakas uskonnollis-moraalinen kuva, joka tarjotaan meille kaikille paitsi katsottavaksi, myös käytettäväksi oppaana yksinäisellä ja yksityisellä moraaliosalla.

“ - Osuit oikeaan kun mainitsit rakkauden. Eikö se tavaltaan ole todiste siitä että hyvä ja paha sulkevat pois toisensa? ”

- Platon saattoi ajatella niin, Plotinos saattoi tuntea niin, mutta epäilen josko sinä sitä ymmärrät.

- Ehkä en ymmärräkään - mutta - kun rakastamme - ja asioita - ja työtämme ja - me jollakin tavalla vakuutumme että hyvä on siinä - se on ehdottoman aito ja ehdottomasti siinä - se on kaiken rakenteessa - sen täytyy olla.”

(Iris Murdoch, *The Philosopher's Pupil*)

Viitteet

1. Katso Wiggins 1976, Platts 1979, McDowell 1978 ja 1979, Lovibond 1983.
2. Katso Weil 1976, s. 157-8. Gabriel Marcelin termi *fidélité créatrice*, jolla hän kuvaa jonkinlaista rakastavaa mielikuvitusta, muistuttaa niin ikään Murdochin tarkkaavaisuuden käsitettä. Murdoch myös puhuu siitä Sartre-kirjassaan. Murdoch 1987, s. 132.
3. Murdochin kiinnostus buddhismiin näkyy *un-selfing* -käsitteen käytössä. Toisaalta “itsen vähentäminen” voidaan nähdä yhteydessä 1600-luvun Cambridgen platonismin opinkappaleisiin ja varsinkin Shaftesburyn pyyteettömyyden käsitteeseen.
4. Murdoch 1970, s. 67, 37-40.
5. Murdoch 1956, s. 55. Mark Platts puhuu tähän Murdochin ajatukseen liittyen moraalitermien semanttisesta syvyydestä (*semantic depth*). Katso Platts 1979.
6. Murdoch 1992, s. 334, 328.
7. Wittgenstein 1981, s. 177.
8. Murdoch 1970, s. 28.
9. Murdoch 1970, s. 28-29.
10. Valaiseva esimerkki tästä strategiasta on Philippa Footin artikkeli *Moral Arguments* (1958), Foot 1978, s. 96-110. Katso myös Wiggins 1976, s. 338, 372 ja Platts 1979, s. 246.
11. Murdoch 1956, s. 54.
12. Murdoch 1956, s. 54-5.
13. Williamsia pidetään non-kognitivistina siksi, että hän ei oleta moraalisen todellisuuden olevan yksi, vaan katsoo olevan olemassa useita sosiaalisia maailmoja ja tästä johtuen myös enemmän kuin yksi moraalinen todellisuus. Williamsin ote moraalisiin kulttuurirelativistinen. Hän ei usko, että eettisessä elämässä lähestytään moraalista totuutta objektiivisessä mielessä (siinä mielessä kuin tieteessä lähestytään totuutta). Tämä ei Williamsin mukaan kuitenkaan sulje pois kaikkia objektiivismin muotoja. On tärkeää pyrkiä löytämään objektiivinen perusta eettiselle elämälle. Williams 1985, s. 152.
14. Magee 1971, s. 156-157; Williams 1985, s. 218.
15. Murdoch 1970, s. 42.
16. Murdoch 1970, s. 40.
17. Murdoch 1977, s. 46-47.
18. Murdoch 1970, s. 55, 73.
19. Murdoch 1970, s. 74. Ajatukseensa moraalista uskona ilman Jumalaa — demytologisoituna uskontona — Murdoch palaa tarkemmin teoksessaan *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992).
20. Lovibond ei wittgensteinilaisessa realistisissa moraaliteoriassaan tee metafyyssisiä oletuksia, mutta hänen realisminsa on juuri siksi vaarassa muuttua relativismiksi. Lovibond 1983.

Kirjallisuus

- Philippa Foot, *Virtues and Vices*. Basil Blackwell, Oxford 1978.
- Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*. Basil Blackwell, Oxford 1983.
- John McDowell, Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 52, 1978, s. 13-29.
- John McDowell, Virtue and Reason. *The Monist*, 62, July 1979, s. 331-50.
- Bryan Magee, *Modern British Philosophy*. Martin Secker & Warburg, London 1971.
- Iris Murdoch, *The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists*. Oxford University Press, Oxford 1977.
- Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*. Chatto & Windus, London 1992.
- Iris Murdoch, *Sartre. Romantic Rationalist* (1953). Chatto & Windus, London 1987.
- Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*. Routledge & Kegan Paul, London 1970.
- Iris Murdoch, Vision and Choice in Morality. *Aristotelian Society Supplementary Volume XXX*, 1956, s. 32-58.
- Mark Platts, *Ways of Meaning*. Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- Simone Weil, *Painovoima ja armo (La pesanteur et la grâce)*, 1947). Suom. Maija Lehtonen. Otava, Keuruu 1976.
- David Wiggins, Truth, Invention, and the Meaning of Life. *Proceedings of the British Academy*, 1976, s. 331-78.
- Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press, Collins 1985.
- Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia (Philosophische Untersuchungen)*, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Juva 1981.

METAFYSIIKASTA RETORIikkaAN

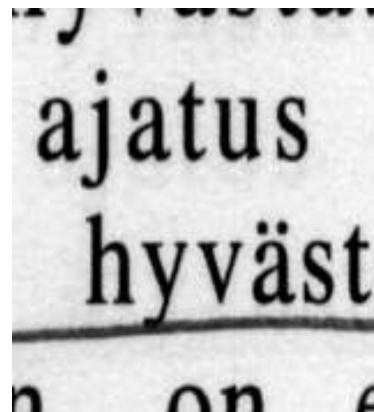
ELI OIKEUDENMUKAISUUTTA POSTMODERNISTI?

Filosofian historiassa on antiikin ajoista alkaen pohdittu, mihin moraaliset käsityksemme oikeastaan perustuvat. Voidaanko moraalille ja poliittisille normeille löytää objektiivisia ja universaaleja perusteita, vai ovatko ne riippuvaisia kulttuurisesti ja historiallisesti vaihtelevista vakaumuksista, arvoista, mielipiteistä ja tunteista? Länsimaisessa filosofian perinteessä tähän kysymykseen on yleensä vastattu viittaamalla yleiseen ihmistä koskevaan tietoon. Jotakin poikkeuksia lukuunottamatta filosofit aina Platonista ja Aristoteleesta Hobbesiin, Kantiin ja Milliin asti uskoivat, että moraaliset ja poliittiset normit voidaan sitoa siihen, mitä pidetään yleisenä tietona tai tosiasioina ihmisen olennaisista ominaisuuksista, kyvyistä, tarpeista tai päämääristä. Toisin sanoen hyvä ja paha, oikea ja väärä liittyivät tavalla tai toisella siihen, mikä on totta kaikista ihmisistä riippumatta heidän yksilöllisistä eroistaan tai erilaisten yhteisöjen tavoista ja perinteistä.¹

Sitomalla poliittisten ja moraalisten normien perustelu yleiseen tietoon tai tosiasioihin pystyttiin samalla torjumaan käsitys, jonka mukaan moraalit perustuu ihmisten erilaisiin haluihin, tunteisiin tai asenteisiin. Filosofian perinteessä nämä kaksi näkemystä on erotettu toisistaan metafysiikan ja retoriikan käsitteiden avulla. Vaikka metafysiikka ja retoriikka eivät sinänsä ole toistensa vastakohtia, moraalisten ja poliittisten normien perustelusta puhuttaessa ne edustavat kuitenkin vastakkaisia lähestymistapoja.² Metafysiikassa lähtökohtana on pyrkimys tietoon, totuuteen tai yleisten tosiasioiden hahmottamiseen. Sen tehtävänä on määrittellä asioiden todellinen luonne ja olemus. Retoriikassa ei sen sijaan tavoitella tietoa tai totuutta vaan yhteisymmärrystä tai konsensusta määritellyn ihmisten joukon keskuudessa. Retoriikan tehtävä on tietyn kuulijajoukon vakuuttaminen ja taivuttelemine puheen avulla. Toisin kuin metafysiikassa, retoriikan lähtökohtana eivät ole yleiset ja yhteiset tekijät, vaan kyseessä olevan yhteisön hyväksymät näkökohdat.

Vaikka metafysiikkaan perustuva lähestymistapa yhdisti etiikan teorioita aina tälle vuosisadalle asti, yksityiskohtaisemman moraalisen perustelun osalta teoriat poikkesivat kuitenkin toisistaan. Antiikista myöhäiskeskiajalle vallinneen teleologisen käsityksen mukaan etiikka perustui johonkin määriteltyyn käsitykseen hyvästä. Esimerkiksi

Aristoteleen teleologisen etiikan lähtökohtana on ajatus ihmisen varsinaisesta olemuksesta ja luonnosta ja sen mukaisesta hyvästä elämästä. Kun pohditaan sitä, mikä on moraalisesti oikein tai väärin, on ensin määriteltävä ihmisen olemus, tehtävä tai päämäärä (*telos*). Moraalinen oikea ja väärä koskevat silloin sitä, miten ihminen toteuttaa olemuksensa mukaista tehtävää. Oikein on se, mikä edistää ihmisen hyvän elämän toteutumista, väärin se, mikä estää sitä.³ Tällaisessa teleologisesti perustellussa näkemyksessä etiikan keskeisenä sisältönä ja tehtävänä pidetään ihmisen hyvän elämän, kukoistamisen ja onnellisuuden toteutumista. Moraalinormien tarkoituksena on ohjata ihmisen omaa elämää kohti olemuksellisten piirteiden toteutumista sekä sen myötä saavutettavaa onnellisuutta ja hyvää elämää. Myöhäiskeskiajalta lähtien ja erityisesti valistuksen aikana teleologinen lähestymistapa korvautui deontologisella näkemyksellä, jossa etiikan perustana ei enää pidetä hyvän vaan oikean käsitettä.⁴ Valistusajattelijat uskoivat, ettei ihmisillä ole sellaista yhteistä olemusta ja yhteistä tarkoitusta, jonka perusteella heidän hyvä elämänsä voitaisiin objektiivisesti määrittää. Hyvä elämä voi toiselle ihmiselle olla sisällöltään erilainen kuin toiselle. Siksi eettisten periaatteiden johtaminen ihmisen olemuksellisista päämääristä saattaa johtaa toisten ihmisten alistamiseen näiden päämäärien nimissä.⁵ Hyvän käsitteen sijasta valistusajattelijat viittasivatkin moraalien perustelussaan oikean ja oikeudenmukaisuuden sekä velvollisuuden ja pitämisen käsitteisiin. Myös moraalien keskeisen sisällön ja tarkoituksen osalta valistusajattelu poikkesi aiemmasta, teleologisesta näkemyksestä. Kun teleologinen etiikka liittyi ihmisen oman



elämän onnellisuuteen ja kukoistamiseen, valistuksen ajattelussa ja siitä nousevassa “modernissa” etiikassa moraalinormien nähdään liittyvän ihmisten väliseen vuorovaikutukseen ja heidän keskinäisiin suhteisiinsa.⁶ Oikeaa ja väärää ei enää määritellä suhteessa annettuun hyvän elämän ideaaliin, vaan ne määrittävät sitä, miten muita pitää kohdella tai miten heitä ei saa kohdella. Moraalin vaatimukset alettiinkin ilmaista ihmisten keskinäisiä suhteita säätelevien oikeuksien ja velvollisuuksien avulla.

Moraalisen näkökulman muutos ilmenee eri tavoin valistusfilosofien ajattelussa. Esimerkiksi John Locken filosofiassa se näkyy ajatuksessa luonnollisista oikeuksista, jotka on otettava huomioon esimerkiksi poliittisia normeja muodostettaessa. Ihmisten oikeudet rajoittavat niin valtioiden kuin yksilöidenkin toimintaa. Ne asettavat rajat sille, miten muita ihmisiä voi kohdella.⁷ Immanuel Kantin moraliopin perustana puolestaan on vaatimus kaikkien ihmisten kohtelemisesta päämäärinä sinänsä, eikä vain muiden ihmisten arvojen tai etujen välineinä. Tämän hän ajatteli tulevan turvatuksi, jos moraaliperiaatteita ja -normeja ei johdeta empiirisen maailman olosuhteista. Niiden tulee sen sijaan perustua puolueettomaan näkökulmaan, josta tarkastellen vain sellaiset moraaliperiaatteet voidaan hyväksyä, joiden voitaisiin haluta tulevan yleiseksi laiksi.⁸ Myös John Stuart Millin utilitaristisessa teoriassa etiikka koskee sitä, miten muita ihmisiä on kohdeltava. Mill erottaa itseä koskevat ja muita koskevat teot. Itseä koskevat teot liittyvät yksilön oman elämän päämääriin ja arvoihin, toisin sanoen yksilön oman elämän mielekkyyteen ja onnellisuuteen, johon ulkopuoliset eivät hänen mielestään saa puuttua. Sen sijaan muita koskevat teot ovat varsinaisen moraaliteorian aluetta, ja niitä koskevat yleiset moraalinormit.⁹

Vaikka valistusajattelijat hylkäsivät käsityksen ihmisen olemuksellisesta päämäärästä ja sen mukaisesta hyvästä elämästä etiikan perustana, he eivät luopuneet pyrkimyksestä sitoa eettiset normit ihmisistä koskeviin tosiasioihin. Hekin

uskoivat, että moraaliset ja poliittiset normit voidaan oikeuttaa viittaamalla ihmisten yhteisiin ominaisuuksiin, kykyihin tai tarpeisiin.¹⁰ Tämä näkyi esimerkiksi Hobbesin “tieteellisessä”, mekani-

stisessä ihmiskäsityksessä, Kantin rationaalisuutta ja autonomiaa koskevissa oletuksissa ja utilitaristien näkemyksessä ihmisten yhtäläisestä kyvystä kärsimykseen ja mielihyvään.¹¹

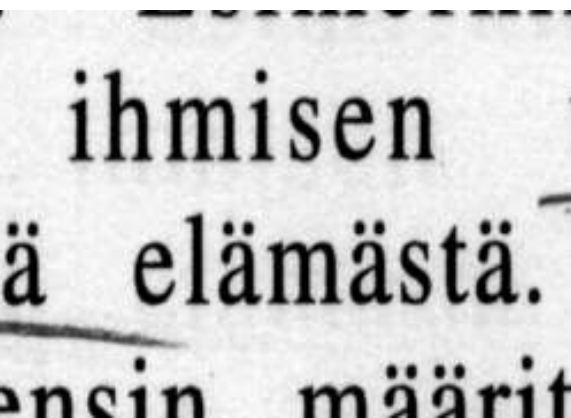
Viime vuosina tämä valistuksesta periytyvä, “moderni” käsitys etiikan perustasta on asetettu kyseenlaiseksi. Arvostelua ovat esittäneet erityisesti ns. “postmodernien” ja “kommunitarististen” näkemysten edustajat, jotka ovat kri-

tisoineet sekä modernin etiikan metafyyisistä että deontologista luonnetta. Erityisen vilkasta keskustelua valistuksen perinteestä ja sen pohjalle rakentuvasta liberalistisesta yhteiskuntajärjestelmästä ovat käyneet liberalistit ja kommunitaristit. Liberalistisen näkemyksen tärkeimpänä edustajana tässä keskustelussa on pidetty John Rawlsia.¹² Hänen *Oikeudenmukaisuusteoriaansa* pidettiin sen ilmes-tyessä vuonna 1971 yleisesti metafyyisisen filosofian perinteen edustajana, sillä Rawls näyttää teoksessaan etsivän poliittisen oikeudenmukaisuuden periaatteilleen universaalia ja objektiivista, ajasta ja paikasta riippumatonta perustelua.¹³ Oikeudenmukaisuuden periaatteet eivät ole vain jonkin tietyn yhteisön piirissä oikeina ja hyväksyttävänä pidettyjä käsityksiä, vaan ne tarjoavat yleiset kriteerit poliittisten järjestelmien ja yhteiskunnallisten instituutioiden oikeutuksen arvioimiselle. Universaalien ja objektiivisten luonteensa vuoksi Rawlsin teoria liitettiin siihen filosofian perinteeseen, jossa moraalisten ja poliittisten normien perustana ovat tietyt metafyyiset oletukset ihmisten olennaisista ominaisuuksista ja luonteenomaisista piirteistä. Metafyyisikkänsä osalta Rawlsin teoria on tyypillisesti “moderni” teoria, joka liittyy nimenomaan valistuksen, ei aristotelisen etiikan perinteeseen. Rawls ei nimittäin johda oikeudenmukaisuuden periaatteita mistään määrittelystä hyvän käsitteestä, vaan hän pitää oikeuksien ja velvollisuuden käsitteitä ensisijaisina moraalisisina termeinä.

Kommunitaristit — joista tunnetuimpia ovat Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ja Michael Walzer — puolestaan ovat arvostelleet niin valistuksen etiikkaa kuin siihen perustuvan liberalistisen yhteiskuntajärjestelmänkin lähtökoh-¹⁴ He kyseenalaistavat perinteisen etiikan pyrkimyksen perustella universaaleja moraalinormeja joidenkin metafyyisisten tai epistemologisten oletusten varassa. Heidän mielestään moraalien metafyyinen perustelu ei ole mahdollinen, sillä ihmisistä ei voi tutkia kuten luonnontieteen objekteja. Ihmisen ominaisuuksista ja elinehdoista ei voida löytää objektiivista totuutta, vaan ihminen on itseään ilmaiseva olio, joka luo itse omat merkityksensä ja totuutensa.¹⁵ Moraalinormeja ei siksi pitäisi pyrkiä perustelemaan universaalista näkökulmasta, vaan on keskityttävä siihen, mitä tietyt ihmiset tietyssä kontekstissa pitävät arvokkaana ja tärkeänä, millaisia käsityksiä he tukevat ja mihin he ovat sitoutuneet.

Kommunitaristit — samoin kuin postmodernin näkemyksen edustajat — korostavatkin moraalien kontekstuaalista luonnetta. Heidän mielestään moraalit on erottamattomasti sidottu historialliseen ja kulttuuriseen ympäristöön. Se on aina jonkin ryhmän, yhteisön tai kulttuurin moraalit ja se liittyy näiden ryhmien piirissä omaksuttuihin arvoihin ja vakaumuksiin. Siksi moraalinormeja oikeutettaessa pitäisi universaalien näkökulman sijasta hyväksyä erilaisia, kontekstista ja ympäristöstä riippuvia lähestymistapoja.¹⁶

Kommunitaristit ovat myös arvostelleet valistuksen oikeuksiin ja velvollisuuksiin keskittyvää etiikkaa ja halunneet palauttaa hyvän elämän sisältöä koskevat kysymykset eettisen tarkastelun keskeiseksi osaksi. Toisin kuin perinteisissä teleologisissa teorioissa, kommunitaristien mielestä hyvän elämän sisältöä ei kuitenkaan pidä johtaa ihmisten yhteisiä, olemuksellisia piirteitä koskevasta metafyyisistä. Se on ennemminkin nähtävä tietyn, rajatun yhteisön tulkintana



teleologinen lähestymistapa korvautui deontologisella arvot ja hyvän voon oikeus

riittäviä perusteita käsitykselleen oikeudenmukaisuudesta. Hän ei pysty selittämään, miksi ihmiset sitoutuivat liberalistisen yhteiskunnan poliittiseen moraaliin ja hyväksyisivät sen aset-

ihmisen olennaisista piirteistä ja inhimillisen hyvän luonteesta.

Kommunitaristien tulkinta etiikan ja moraalisen perustelun luonteesta on kuitenkin ongelmallinen erityisesti toisten ihmisten kohtelun ja heidän oikeuksiensa kannalta. Kun moraalisten ja poliittisten normien perustana on tarkasti määritelty käsitys hyvän elämän päämäärästä ja yhteisössä hyväksytystä elämäntavasta, toisten ihmisten kohtelu jää toisarvoiseksi kysymykseksi. Heidän elämänsä ja oikeutensa otetaan huomioon vain osana hyvän elämän kokonaisuutta. Pahimmassa tapauksessa ne saatetaan alistaa yhteisöllisten arvojen tai hyvän käsitysten nimissä. En kuitenkaan käsittele näitä kysymyksiä tässä vaan keskityn toiseen kommunitaristien ja postmodernien esille tuomaan kysymykseen, nimittäin metafysiikan hylkäämiseen moraalien perustana.¹⁷ Tarkoitukseni on osoittaa, että kaiken metafysiikan johdonmukainen hylkääminen on vaikeampi tehtävä, kuin siihen pyrkivät ehkä uskovat.

Valistuksen metafysiikkaa ja ”modernia” moraaliteoriaa kohtaan esitetty arvostelu on vaikuttanut suuresti eettiseen ja yhteiskuntafilosofiseen keskusteluun. Kommunitaristinen ja muu modernin kritiikki on ainakin osaltaan vaikuttanut yhä yleistyvään pyrkimykseen luopua kaikista metafyyysisistä oletuksista etiikan taustalla. Monet valistuksen etiikan puolustajatkin ovat ryhtyneet puolustamaan näkemyksiään muilla kuin perinteisillä metafyyysisillä tai epistemologisilla perusteilla. Myös Rawls on uudemmissa julkaisuissaan ottanut tämän kannan. *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeen hän on kirjoittanut useita artikkeleita, joissa hän on torjunut teorian metafyyysiset tulkinnat ja muuttanut joitakin aiempia käsityksiään siten, etteivät tällaiset tulkinnat ole enää välttämättömiä.¹⁸ Uusimmassa teoksessaan *Political Liberalism* Rawls on koonnut yhteen näissä artikkeleissa esitetyt ajatukset.¹⁹ Tässä teoksessa Rawls haluaa esittää näkemyksensä nimenomaan poliittisena käsityksenä oikeudenmukaisuudesta. Hän asettaa vastakkain poliittisen ja metafyyysisen näkemyksen esittäen, että toisin kuin metafyyysisestä, poliittista näkemystä ei pyritä perustelemaan vetoamalla ihmisten yleisiin, universaaleihin ominaisuuksiin, vaan se johdetaan yhteiskunnan vallitsevista, yhteisesti hyväksytyistä arvoista ja periaatteista.

Rawls ei kuitenkaan ole luopunut valistuksen etiikan sisällöstä. Hänen ajattelussaan keskeistä ovat edelleen vapauden, tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden käsitteet, joiden avulla ihmisten keskinäiset oikeudet ja velvollisuudet määritellään. Hän puolustaa valistuksen perinteen mukaisia periaatteita, kuten yksilöiden oikeuksia, sekä niiden varaan perustuvien liberalistidemokraattisten yhteiskuntien poliittisia perusrakenteita ja -instituutioita.²⁰

Rawlsin näkemystä on kuitenkin arvosteltu siitä, että hyllyttäen metafyyysiset perustelut hän ei pysty esittämään

omille hyvän käsityksilleen. Arvostelua on esittänyt esimerkiksi Thomas Bridges teoksessaan *The Culture of Citizenship — Inventing Postmodern Civic Culture*.²¹ Bridgesin näkemykset ovat erityisen kiinnostavia sikäli, että vaikka hän edustaa samaa pyrkimystä irrottautua metafyyysisestä normien oikeutuksen tavasta kuin kommunitaristit ja Rawls uudessa teoksessaan, hän pyrkii näitä määrätietoisemmin ja johdonmukaisemmin etsimään uusia, ei-metafyyysisiä perusteita poliittiselle moralille. Bridges muodostaa kommunitaristeille ominaisesta ”postmetafyyysisestä” ja teleologisesta ajattelusta johdonmukaisen kokonaisuuden. Siksi kiinnitän tässä artikkelissa erityistä huomiota juuri Bridgesin näkemyksiin.

Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta

Teoksessaan *Political Liberalism* John Rawls etsii vastausta kysymykseen kuinka voidaan pitää yllä yhteiskuntajärjestelmää, jossa kansalaiset ovat yksityisellä alueella sitoutuneet erilaisiin eettisiin, filosofisiin, uskonnollisiin ja muihin oppeihin.²² Hänen mukaansa pyrkimys etsiä totuutta eettisiä ja poliittisia normeja koskevissa kysymyksissä ei tarjoa moniarvoisessa yhteiskunnassa pitävää perustaa yhteiskunnalliselle vakaudelle. Moniarvoisessa yhteiskunnassa tällaiset metafyyysiset käsitykset ovat kiistanalaisia ja aiheuttavat ristiriitoja. Metafyysisen käsitysten sijasta Rawls haluaa puhua poliittisesta oikeudenmukaisuuden käsitteestä.²³ Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta merkitsee Rawlsin ajattelussa kahta asiaa. Ensiksikin se tarkoittaa poliittisten normien perustelun tai oikeuttamisen tapaa. Toisin kuin metafyysiset tulkinnat, joiden pätevyys perustuu johonkin yleiseen, kaikkia ihmisiä koskevaan oletukseen, poliittisen käsityksen lähtökohdaksi on tiettyssä yhteisössä vallitseva poliittinen kulttuuri ja sen käytännöissä ilmenevät arvot ja vakaumukset. Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta ei ole oppi, joka pätee kaikille ihmisille kaikissa yhteiskunnissa, vaan se koskee vain tiettyä, määriteltyä ihmisten joukkoa. Kommunitaristien kritikoitensa tavoin Rawls hylkää yleisen, abstraktin näkökulman ja lähtee liikkeelle olemassaolevan yhteiskunnan instituutioista ja perusrakenteista.²⁴ Hän haluaa etsiä niitä arvoja ja vakaumuksia, jotka ilmenevät länsimaisen, liberalistis-demokraattisen poliittisen järjestelmän taustalla. Hän pyrkii tuomaan esiin implisiittisiä arvoja, joihin näiden yhteiskuntien kansalaiset ovat historian kuluessa sitoutuneet. Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta on siis moralioppi, jonka tietynlaisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa elävien ihmisten voi odottaa hyväksyvän.²⁵

Toiseksi poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys tarkoittaa,

että se on rajattu soveltamisalansa suhteen. Rawls jakaa moraalin kahteen osaan, joista ensimmäinen koskee poliittista aluetta, toinen muuta elämää. Julkinen tai poliittinen moraaliksi koskee yhteiskunnan perusrakennetta eli sen poliittisten, sosiaalisten ja taloudellisten instituutioiden järjestämistä. Se koskettaa ihmisiä heidän toimiessaan kansalaisen ja yhteiskunnan jäsenen roolissa. Sen sijaan yksityisellä alueella ihmiset voivat toimia hyvin erilaisista eettisten käsitysten ja normien mukaisesti. Yksityiselämässä ihmiset toteuttavat eettisiä ihanteitaan ja arvioivat elämänsä ja ratkaisujensa moraalista arvoa suhteessa näihin päämääriin. Moniarvoisessa yhteiskunnassa ihmisillä on erilaisia poliittisia, uskonnollisia tai ideologisia ja filosofisia käsityksiä, joihin he ovat sitoutuneet. He kuuluvat etnisiin, uskonnollisiin ja aatteellisiin yhteisöihin, joissa vallitsee erilaisia käsityksiä muun muassa hyvästä elämästä, elämän tarkoituksesta, ihmisen arvosta sekä moraalisen kiitettävyyden tai hyveellisuuden kriteereistä. Nämä käsitykset ohjaavat yhteisön jäsenten elämää ja toimintaa yksityisellä alueella.²⁶

Luopuessaan metafysisestä perustelusta Rawls joutuu etsimään uusia tapoja perustella ja tukea liberalistista käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Hän uskoo, että yleisiä oikeudenmukaisuuden periaatteita voidaan tukea kunkin yksilön tai yhteisön omien moraalikäsitysten perusteella. Niille ei tarvitse löytää yleispäteviä, metafysisiä perusteita, vaan jokainen voi sitoutua niihin omista lähtökohdistaan. Niinpä joku voi tukea vapautteen ja tasa-arvoon perustuvaa oppia esimerkiksi uskonnollisesta näkökulmasta siksi, että se mahdollistaa uskonnonvapauden. Joku toinen voi tukea sitä Kantin tai Millin moraaliopin näkökulmasta.²⁷ Samaan lopputulokseen voidaan siis päästä, vaikka ihmiset antavat erilaisen perustelun poliittiselle oikeudenmukaisuudelle. Näin erilaisiin oppeihin sitoutuneet ihmiset voivat saavuttaa ”osittaisen” yksimielisyyden (*overlapping consensus*) oikeudenmukaisen yhteiskunnan peruseriaatteista: erilaisten moraaliooppiensa ja elämäntarkoitustensa perusteella he päätyvät tukemaan vapauden ja tasa-arvon periaatteisiin perustuvaa poliittisen oikeudenmukaisuuden käsitystä.²⁸ Rawlsin mukaan poliittiselle oikeudenmukaisuuskäsitykselle ei siis tarvita metafysisiä perusteluita, vaan se saa tukensa niistä arvoista ja vakaumuksista, jotka demokraattisten yhteiskuntien kansalaiset ovat jo hyväksyneet.

Edellä kuvatun metafysiikan ja retoriikan erottamisen näkökulmasta Rawlsin poliittinen oppi on mielenkiintoinen. Perinteistä filosofista terminologiaa käyttäen voidaan sanoa, että Rawlsin uudessa teoksessa retoriikka korvaa metafysiikan. Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeen esittämiä ajatuksia onkin usein tulkittu juuri siten, että hänen on nähty hylänneen *Oikeudenmukaisuusteoriaan* sisältyneen metafysisen perustelun tavan ja korvanneen sen perinteisesti retoriikan alaan kuuluvalla perustelulla.²⁹

Retorinen käänne ja *modus vivendi* -liberalismi

Myös Thomas Bridges tarkastelee teoksessaan *The Culture of Citizenship — Inventing Postmodern Civic Culture* Rawlsin teoriaa retoriikan ja metafysiikan käsitteiden avulla.³⁰ Bridges pitää Rawlsin ”retorista käännettä” oikeansuuntaisena.

Eettisiä ja poliittisia normeja ei pitäisi pyrkiä pätevoittämään universaalien oletusten avulla, vaan pyrkimällä saavuttamaan niille tietyn, rajatun kuulijakunnan hyväksyntä. Tämä on juuri retoriikan tehtävä. Retorisen toiminnan tulos on pätevä tai epäpätevä, tosi tai epätosi, vain siinä määrin kuin se onnistuu voittamaan kuulijoidensa hyväksynnän. Kun metafysiikan lähestymistapa on puhtaasti teoreettinen, retoriikan lähestymistapa on metaforinen. Metaforan avulla puhuja yrittää saada kuulijat muuttamaan käsityksiään tai käyttäytymistään kuvailemalla ja määrittelemällä puheena olevan asian uudella tavalla.

Retoriikan päämääränä on siis kuulijoiden taivuttelemineen, kun metafysiikan teoreettisen diskurssin päämääränä on määritellä käsiteltävänä olevan asian olemus ja luonne. Ratkaisevaa on, saavuttavatko perustelut kuulijoiden hyväksynnän. Vapautteen ja tasa-arvoon perustuvien oikeudenmukaisuuskäsitysten pysyvyys riippuu siitä, missä määrin länsimaisten liberalististen yhteiskuntien kansalaiset haluavat tukea niitä.³¹

Bridgesin mukaan siirtyminen metafysiikasta retoriikkaan merkitsee luopumista tyypillisesti modernista tavasta perustella moraalisia ja poliittisia normeja ja siirtymistä postmoderniin käsittelytapaan. Hänen mielestään Rawlsin uusi teos näyttää tietä tähän suuntaan, mutta ei mene siinä riittävän pitkälle. Bridges pitää Rawlsin ongelmana erityisesti oikeudenmukaisuuden periaatteiden perustelua. Hänen mukaansa Rawls ei pysty tarjoamaan mitään sisällöllisiä argumentteja esittämänsä oikeudenmukaisuuskäsityksen puolesta.³² Metafysisen perustelun avulla tällaisia argumentteja oli mahdollista esittää, sillä oikeaa ja väärää koskevat periaatteet sekä ihmisten oikeudet ja velvollisuudet voitiin perustella viittaamalla joihinkin ihmisten yhteisiin ja yleisiin ominaisuuksiin. Hylätessään metafysisen perustelun Rawls ei Bridgesin mielestä pysty selittämään, mikä tekee liberalististen yhteiskuntien perusrakenteista ja -instituutioista tukemisen arvoisia näiden yhteiskuntien kansalaisille.

Mahdollisista päinvastaisista intentioistaan huolimatta Rawlsin näkemys poliittisesta moraalista jääkin Bridgesin mielestä pelkästään välineelliseksi.³³ Poliittista moraalitavoa voidaan perustella vain vetoamalla sen arvoon ihmisten tärkeimpien päämäärien ja hyvän käsitysten edistämisessä. Toisin sanoen hyväksymällä poliittisen moraalin vaatimukset ihmiset voivat parhaiten varmistaa omien etujensa ja hyvän käsityksensä toteuttamisen. Erilaisten ryhmien ja yhteisöjen jäsenet suostuvat poliittisen moraalin vaatimuksiin eräänlaisen vaihtokaupan tai kompromissin osana: he hyväksyvät tiettyjä rajoituksia julkisissa suhteissaan muiden yhteisöjen jäseniä kohtaan voidakseen hoitaa yhteisön sisäiset asiat oman mielensä mukaan.³⁴ Tällaista mallia on kutsuttu *modus vivendi* -liberalismiksi. Se mahdollistaa erilaisten ryhmien ”rauhanomaisen rinnakkaiselon”, mutta ei juuri tarjoa mitään muuta sisältöä poliittiselle moraalille. Poliittinen moraalitavoitettaakin siis vain välttämättömien minimiolosuhteiden luomista yhteiskuntarauhan turvaamiseksi.³⁵ Kansalaiset hyväksyvät poliittisen moraalin vaatimuksen julkisena periaatteena, koska he voivat siten varmistaa, etteivät ulkopuoliset puutu yhteisön sisäisiin asioihin.

Modus vivendi -perustelun ongelmana on Bridgesin mukaan se, että se ei pysty tuottamaan kansalaisia, jotka todella omaksuisivat poliittisen moraalin vaatimukset. Se ei

edellyttä, että yhteiskunnan jäsenet sisäistävät poliittisen moraalien periaatteet ja sitoutuvat niihin. Riittää, että he noudattavat niitä välineellisistä syistä, varmistaakseen omien yhteisöllisten arvojensa edistämisen rauhassa. Näin asennoituneet yhteiskunnan jäsenet eivät siten pysty näkemään toisiaan yhteisen kansalaisyhteisön jäseninä, yhteistyökumppaneina, vaan ainoastaan kilpailevien ja mahdollisesti vihamielisten ryhmien jäseninä.³⁶

Bridgesin mukaan todellinen, käytännössä toimiva poliittinen moraalinen vaatii enemmän kuin "rauhanomaisen rinnakkainelön" turvaamista. Se vaatii että kansalaiset todella ymmärtävät poliittisen moraalien arvon ja merkityksen, ovat valmiita tukemaan ja pitämään sitä yllä sekä noudattamaan elämässään sen edellyttämiä asenteita ja toimintanormeja. Bridgesin mielestä tähän voidaan päästä vain jos kansalaiset näkevät poliittisen moraalien myös itsessään arvokkaana ja tavoiteltavana päämääränä, eikä vain välineenä omien yhteisöllisten arvojensa toteuttamiseen. *Modus vivendi* -tyyppisten perusteluiden sijaan on siis pyrittävä osoittamaan, että poliittisella moraalilla on itsenäinen arvo. Sitä on pidettävä olennaisena osana liberalistisen yhteiskunnan kansalaisen hyvää elämää. Bridgesin mukaan tämä tarkoittaa valistuksesta asti vallinneen deontologisen lähestymistavan korvaamista teleologisella. "Retorinen käänne" edellyttää myös "teleologista käännettä".

Teleologinen käänne ja kansalaisen aseman sisäistäminen

Teleologinen käänne tarkoittaa Bridgesin tulkinnassa sitä, että poliittinen moraalinen ja kansalaisen asema nähdään olennaisena ja jopa tärkeimpänä osana ihmisten hyvää elämää. Tämä näkemys poikkeaa huomattavasti valistuksen deontologisesta lähestymistavasta, jossa hyvän elämän sisältö ja moraalinen velvollisuus ovat erillisiä asioita. Deontologisen näkemyksen mukaan moraaliset velvollisuudet voidaan määrittellä viittaamatta mihinkään hyvän elämän sisältöä koskeviin seikkoihin. Deontologinen etiikka ei puhu onnellisuuden tai hyvän elämän sisällöstä, vaan määrittää ainoastaan ihmisten yleiset velvollisuudet toisiaan kohtaan. Bridgesin mielestä tämä on täysin oikeutettu moraalisen perustelun tapa silloin, kun moraaliperiaatteiden perustana ovat tietyt metafysiset oletukset ihmisten olennaisista ominaisuuksista. Kun moraalien vaatimukset perustellaan viittaamalla ihmisten yhteisiin ominaisuuksiin ja olennaisiin piirteisiin, voidaan oikeutetusti vaatia, että ihmisten on otettava nämä yhteisen ihmisyyden vaatimukset huomioon omia hyvän käsityksiä edistäessään. Niiden perusteella voidaan asettaa rajat sille, missä määrin ihmiset voivat edistää omaa onnellisuuttaan. Metafyysisesti perustelussa käsityksessä ihmisten olennaiset piirteet on asetettava vaihtelevien hyvän käsitysten edelle.³⁷

Jos metafysiikasta kuitenkin luovutaan, myös deontologinen etiikka menettää Bridgesin mukaan pätevyytensä. Metafyysiikan mukana deontologinen etiikka menettää sisällöllisen perustansa ja jää pelkästään ulkoisia muotoja, sääntöjä ja velvollisuuksia korostavaksi. Siksi kansalaisen

aseman vaatimuksille ja velvollisuuksille on löydettävä uusi perustelu. Kansalaisen asemaa ei voi enää määrittellä pelkästään muodollisen velvollisuuden avulla vaan sille on annettava sisällöllinen tulkinta. Se pitää nähdä hyvänä ja tavoiteltavana asiana sinänsä. Kansalaisen asema on seikka, joka tietyissä olosuhteissa muodostaa ihmisen substantiaalisen hyvän ja olennaisen osan hänen onnellisuuttaan tai hyvää elämäänsä, eikä pelkästään määrittele velvollisuuksia tai aseta rajoituksia ihmisten hyvän käsitysten toteuttamiselle.³⁸ Bridgesin terminologian mukaan retorinen käänne edellyttää teleologista käännettä.

Bridgesin mukaan Rawls pyrkii esittämään näkemyksensä teleologisella termit, mutta ei yrityksensä huolimatta täysin onnistu siinä. Bridgesin mielestä teleologinen käänne ilmenee Rawlsin käsityksessä ihmisten moraalista kyvyistä. *Oikeudenmukaisuusteoriassa* ihmisten kaksi moraalista kykyä — kyky ymmärtää oikeudenmukaisuuden periaatteet ja toimia niiden pohjalta sekä kyky muodostaa ja edistää käsitystä hyvästä — näyttävät kuuluvan ihmisten luonnollisiin ominaisuuksiin. Ne ovat osa ihmisten yhteisiä piirteitä.³⁹ Myöhemmissä kirjoituksissaan Rawls on Bridgesin mukaan kuitenkin luopunut tästä näkemyksestä. Ihmisten moraaliset kyvyt määrittää ennemminkin kykyinä, joiden toteuttaminen muodostaa liberalististen demokratioiden kansalaisten tärkeimmän intressin. Tämä tarkoittaa, että näiden kykyjen kehittäminen ja toteuttaminen on päämäärä, jota liberalististen demokratioiden kansalaiset pitävät tärkeänä ja arvokkaana itsessään. He asettavat niiden edistämisen kaikkien muiden päämääriensä edelle. Tietynlaisessa historiallisessa ja yhteiskunnallisessa tilanteessa eläville ihmisille kansalaisen asema on siis arvo ja päämäärä sinänsä. Se on substantiaalinen, sisällöllinen hyvä.

Bridges väittää, että Rawls ei kuitenkaan perustele, miksi kansalaisen asema ja siihen liittyvät moraaliset kyvyt olisivat hyviä, tavoiteltavia tai arvokkaita asioita. Rawls ei määrittele kansalaisen hyvän elämän luonnetta eikä sitä, miten se eroaa pieniyhteisön jäsenen hyvästä elämästä. Bridgesin

perustasta on asettu
"postmodernien" ja
kritisoi neet sekä m

mielestä tämä on ongelmallista, koska kansalaisen asema ja elämäntapa on usein erilainen ja jopa ristiriidassa pieniyhteisöstä omaksutun elämäntavan kanssa. Pieniyhteisön jäsenyys ja kansalaisuus asettavat yksilöille erilaisia vaatimuksia ja käyttäytymisnormeja.

Bridges toteaa, että lähiyhteisössään ihmiset ovat sitoutuneet siinä hyväksytyihin arvoihin. He ovat omaksuneet yhteisönsä käsitykset ihmisten statuksesta ja heidän suhteellisesta arvostaan eli siitä, mikä tekee ihmisestä paremman tai huonomman, ansioituneemman tai vähemmän ansioituneen. Ihmisten luonnollisessa kasvuympäristössä on

hierarkioita ja luokittelujärjestelmiä, erilaisia arviointikriteerejä, jotka omaksutaan ennen kansalaisen roolia.⁴⁰ Sen sijaan kansalaisen asemassa ihmisiltä edellytetään kokonaan toisenlaista näkökulmaa. Julkisella alueella, kansalaisen roolissaan ihmisten on opittava kohtelemaan toisiaan vapaina ja tasa-arvoisina yksilöinä. He eivät voi kokonaan samaistaa itseään tai muita esimerkiksi perheensä, etnisen tai uskonnollisen yhteisönsä määritelmiin. Heidän on pystyttävä ainakin joissakin tilanteissa jättämään nämä määritelmät ja yhteisöjen antamat ihmisen arvon standardit sivuun ja hyväksyttävä kokonaan toisenlainen lähestymistapa, joka perustuu ihmisten kunnioittamiseen vapaina ja tasa-arvoisina kansalaisina.

Kansalaisen aseman omaksuminen tarkoittaa Bridgesin näkemyksessä juuri sitä, että pystyy irrottautumaan yhteisöllisistä hierarkioista, hyvejärjestelmistä ja erinomaisuuden arviointikriteereistä ja pitämään sekä itseään että muita vapaina ja tasa-arvoisina yksilöinä.⁴¹ Yhteisöjen jäsenten on kyettävä muokkaamaan yhteisössään omaksumiaan käsityksiään siten, että ne täyttävät kansalaisen aseman vaatimukset. Kansalaisen aseman vaatimukset ovat siis tietyllä tavalla etusijalla yhteisöllisiin arvoihin nähden. Bridgesin mukaan vapauden ja tasa-arvon vaatimus määrittelee kaikkien yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden perussäännöt. Se määrittää puolisoiden välistä suhdetta, lasten ja vanhempien suhteita, työnantajan ja työntekijän, kauppiaan ja asiakkaan välisiä suhteita.⁴² Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta vaikuttaa siis yksityiseenkin elämäntapaan ja aiheuttaa siinä rajoituksia.

Myös Rawls pitää kansalaisen asemaa ja sen vaatimuksia ensisijaisena erilaisiin yhteisöllisiin hyvän käsityksiin nähden. Mitä tahansa hyvää koskevaa käsitystä ei voida hyväksyä, vaan poliittinen moraalinen asettaa rajoituksia erilaisille hyvän käsityksille. Poliittisen perusrakenteen pohjalta täytyy voida asettaa rajoituksia myös yksityisen alueen piirissä tapahtuvalle toiminnalle. Jos kansalaisten yhteisössään omaksumat arvot ovat ristiriidassa kansalaisen aseman

teen aiheuttamat vaatimukset ja rajoitukset.⁴⁴

Kansalaisen aseman ja poliittisen moraalin sisäistäminen on siis vaativa tehtävä, sillä kansalaisen aseman vaatimukset ovat usein ristiriidassa lähiyhteisön vaatimusten kanssa ja edellyttävät yhteisöllisten käsitysten muokkaamista. Kansalaisen aseman omaksuminen ja sen näkeminen hyvänä ja tavoiteltavana vaatii siksi erityistä perustelua. Rawls ei Bridgesin mukaan täytä tätä vaatimusta, sillä hän ei esitä mitään argumentteja taivutellakseen kansalaisen asemaan ja vaatimuksiin kielteisesti asennoituvia omaksumaan sen. Rawlsin näkemyksen perusteella ei siten onnistuta vakuuttamaan niitä yhteisöjen jäseniä, jotka eivät halua omaksumaan kansalaisen asemaa, vaan pitävät mieluummin kiinni yhteisöllisistä arvoistaan ja tarkastelevat kaikkea moraalista yhteisöllisten käsitystensä näkökulmasta. Bridges väittää, että juuri tämän vuoksi *modus vivendi* -tyyppiset argumentit jäävät Rawlsin teoksessa ainoiksi perusteiksi poliittisen moraalin puolesta.⁴⁵

Omassa teoksessaan Bridges pyrkii sen sijaan esittämään syitä ja perusteita, jotka motivoisivat yhteisöjen jäseniä todella sisäistämään moraalin ja kansalaisen aseman vaatimukset. Hän osoittaa näkemyksensä sellaisille kulttuuristen, etnisten, uskonnollisten ja muiden yhteisöjen jäsenille, jotka eivät ole halukkaita omaksumaan kansalaisen asemaa, vaan tarkastelevat eettisiä ja poliittisia kysymyksiä vain oman yhteisönsä näkökulmasta. Hänen tavoitteenaan on osoittaa, että kansalaisen aseman ja siihen liittyvien moraaliperiaatteiden hyväksyminen on modernien liberalististen yhteiskuntien historiallisessa tilanteessa ja vallitsevissa oloissa sinänsä hyvä ja arvokas asia.

Yhteisön tehtävä ja kansalaisuuden arvo

Bridges uskoo, että kansalaisen aseman omaksumista voidaan perustella tarkastelemalla kansalaisyhteisön ja toisaalta lähiyhteisön tehtäviä ja rooleja. On määriteltävä, millainen käsitys hyvästä elämästä näille elämäntilanteille kuuluu ja miten ne eroavat toisistaan. Hänen mukaansa erilaisilla etnisillä, kulttuurisilla, uskonnollisilla ja muilla yhteisöllä on aivan määrätty roolinsa ja tehtävänsä liberalistisessa yhteiskunnassa. Näissä pieniyhteisöissä määritellään tärkeitä elämää koskevia käsityksiä mm. hyvästä ja pahasta,

elämästä, kuolemasta, sukupuolisuudesta sekä kärsimyksestä.⁴⁶ Nämä yhteisölliset tulkinnat muodostavat kehyksen yksilön omalle käsitykselle elämästään, päämääristään ja arvoistaan. Yksilön identiteetin ja elämän merkityksellisyyden kokemuksen kannalta yhteisölliset käsitykset ovat siis olennaisen tärkeitä. Ne antavat päämääriä, suuntaavat haluja, kasvattavat ihmisiä näiden päämäärien mukaisesti sekä antavat elämälle merkityksen ja mielekkyyden.

Bridgesin mukaan lähiyhteisön tehtävänä on tarjota konteksti, johon yksilö voi nojata ja suhteuttaa oman elämänsä tarinaa, arvioida omia ratkaisujaan, päätöksiään ja arvojaan.

...a “kommunitarististen”
modernin etiikan metafysiikka

vaatimusten kanssa, heidän on kyettävä muuttamaan ja muokkaamaan käsityksiään poliittisen moraalin vaatimusten mukaisesti.⁴³ Näin poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys asettaa vaatimuksia yksityiselle moralille. Esimerkiksi kirkkojen toimintaa rajoittaa yhtäläisen omantunnonvapauden ja suvaitsevaisuuden periaatteet, yliopistoja mahdollisuuksien tasa-arvon periaate ja vanhempien oikeuksia huolehtiminen lasten välttämättömästä hyvinvoinnista ja kehityksestä. Kun kirkot, yliopistot, perheet ja muut instituutiot toimivat ja käyttävät valtaansa yhteiskunnan perusrakenteen puitteissa, niiden on myös hyväksyttävä oikeudenmukaisuuden periaat-

Bridges näyttää pitävän tällaista elämän suunnitelman tai kertomuksen muodostamista ja sen mukaan elämistä keskeisenä piirteenä ihmisissä. Ihmiset suuntaavat elämänsä kohti merkityksellisiin pitämiään päämääriä ja pyrkivät toteuttamaan arvokkaina pitämiään asioita. Ihmisten elämäntarinat ovat Bridgesin mukaan juuri kertomuksia arvokkaina ja merkittävänä pidettyjen asioiden tavoittelusta. Bridges käyttää tästä ihmisten ominaisuudesta termiä *desire*. Käytän tässä ilmaisua ”suuntautuneisuus”, koska Bridges ei tarkoita termillään mitään yksittäisiä haluja tai pyrkimyksiä vaan ihmisen koko elämän suuntautumista tiettyjä päämääriä kohti. Se on ihmisen pyrkimystä muovata oman elämänsä kertomusta tiettyjen linjojen mukaisesti.⁴⁷ Perheen, suvun, etnisen, uskonnollisen tai muun pienyhteisön tehtävä on Bridgesin mukaan juuri ohjata ja kasvattaa ihmisen suuntautuneisuutta. Ilman näitä yhteisöjä ihmisten elämällä ei ole suuntaa ja merkitystä. He eivät pysty sijoittamaan oman elämänsä kertomusta mihinkään kehyksiin, vaan kokevat elämänsä merkityksettömäksi ja irralliseksi. Bridgesin mukaan pienyhteisöt ovat olemassa edistääkseen ihmisten onnellisuutta.⁴⁸

Kuitenkin pienyhteisöjen määrittelemissä arvoissa voi olla negatiivinenkin puolensa. Bridgesin mukaan yhteisö ja sen arvot kääntyvät kielteisiksi silloin, kun ne asettavat perusteettomia esteitä ihmisten suuntautuneisuuden toteutumiselle. Tällaisia esteitä ovat Bridgesin mielestä sellaiset rajoitukset, joita ihmisten elämänsuunnitelmille asetetaan esimerkiksi ihonvärin, sukupuolen tai yhteiskuntaluokan perusteella. Bridges nimittää näitä kvasiluonnollisiksi ominaisuuksiksi, joihin vedoten yhteisöt saattavat alistaa ihmisten päämäärät erilaisille perusteettomille, epäolennaisille hierarkioille. Näin tehdessään yhteisöt eivät toteuta omaa tehtäväänsä inhimillisestä kasvusta ja onnellisuudesta huolehtijana, vaan toimivat oman tehtävänsä vastaisesti.⁴⁹

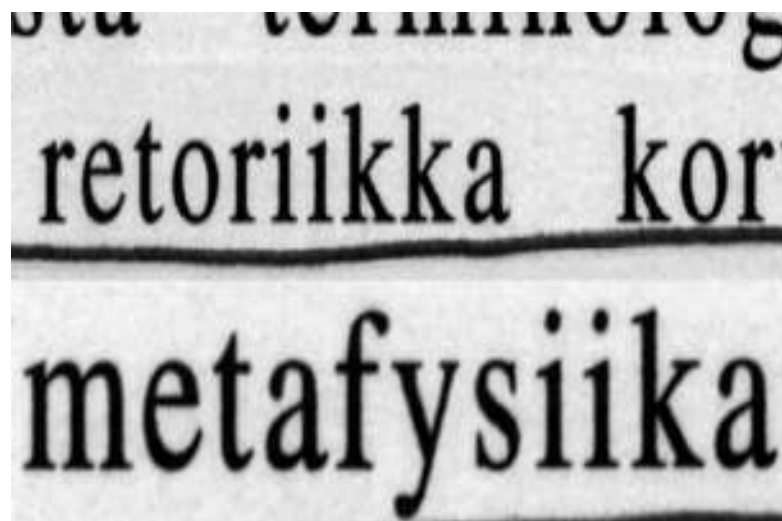
Bridges näyttää pitävän ihmisten suuntautuneisuutta niin tärkeänä ominaisuutena, että sen toteutumisesta pitää huolehtia yhteisöjen omista käsityksistä riippumatta. Kansalaisen asemaa tarvitaan juuri tähän. Kansalaisen aseman hyväksymisellä voidaan varmistaa, että ihmisten suuntautuneisuutta ei alisteta kvasiluonnollisten ominaisuuksien nimissä. Se tarjoaa ulkopuolisen näkökulman, jonka avulla ihmiset pystyvät arvioimaan ja muovaamaan pienyhteisöistä omaksumiaan käsityksiä hyvästä, pahasta, elämästä, kuolemasta jne. Tällöin he eivät ole täysin riippuvaisia näistä käsityksistä vaan heille avautuu laajempi näkökulma ja sen myötä uusia vaihtoehtoja ja mahdollisuuksia elämässään. Vaikka lähiyhteisö tarjoaa jäsenilleen kattavan tulkinnan hyvästä, kansalaisen asema täydentää tätä tulkintaa tuomalla mukaan toisen, perustavamman ja laajemman käsityksen hyvästä. Liberalististen yhteiskuntien kansalaisilla on siten Bridgesin mukaan kaksinainen näkökulma hyvää elämäänsä koskeviin kysymyksiin. He voivat omaksua kaksi erilaista mutta toisiaan täydentävää käsitystä omasta hyvästänsä.⁵⁰

Bridgesin ratkaisu poliittisen moraalien perustelua koskevaan kysymykseen on siis oletus kahdesta erilaisesta hyvän kategoriasta. Toinen niistä koskee yksilön hyvää elämää pienyhteisön jäsenenä, toinen hänen hyvää elämäänsä kansalaisen asemassa. Näistä jälkimmäinen on ikäänkuin laadullisesti parempi kuin toinen, sillä sen omaksuminen antaa yksilölle laajemman perspektiivin elämäänsä ja edistää hänen

onnellisuuttaan ja hyvää elämäänsä paremmin kuin jos hän määritteli sen pelkästään yhteisöllisten käsitysten varassa. Bridgesin mukaan kumpikin käsitys muodostaa olennaisen osan liberalististen yhteiskuntien kansalaisten hyvää elämää. Siksi näiden yhteiskuntien kansalaisilla on syytä hyväksyä kaksoisroolinsa ja pitää sitä yllä.

Etiikkaa ilman metafysiikkaa?

Liittämällä poliittisen moraalien perustelun pienyhteisöjen tehtäviin Bridges uskoo vältäneensä metafysiikan. Hän on mielestään vain kuvannut modernin liberalistidemokraattisen yhteiskunnan vallitsevaa tilannetta ja sitä, mikä näiden yhteiskuntien kansalaisille on hyväksi. Saattaa olla, että Bridges onnistuu välttämään valistuksen metafysiikan,



mutta yhteisön tehtävän, ihmisen suuntautuneisuuden tai kvasiluonnollisten ominaisuuksien kuvaaminen näyttää edellyttävän muutakin kuin retoriikkaa. Bridges joutuu itsekin nojaamaan vahvoihin teoreettisiin oletuksiin, joita hänen omankin terminologiansa mukaisesti voi pitää metafyyssinä.

Esimerkiksi selittäessään pienyhteisöjen tehtävää hän puhuu ikäänkuin kuvaten niiden todellista tehtävää. Hän näyttää määrittelevän, mikä on pienyhteisöjen varsinainen tarkoitus ja milloin ne täyttävät tehtävänsä hyvin, milloin huonosti. Tällainen puhetapa ei sovi retoriikkaan, vaan se on ennemminkin Bridgesin esittämän metafyyssisen puhetavan mukainen: se määrittelee asioiden varsinaista olemusta ja todellisia ominaisuuksia. Bridgesin kuvaus pienyhteisöjen tehtävästä ja tarkoituksesta muistuttaakin perinteisen, esimerkiksi aristotelisen, metafysiikan käsitystä ihmisen varsinaisesta tehtävästä ja päämäärästä. Edelleen voi kysyä, miksi Bridgesin esittämä käsitys yhteisön tehtävästä ihmisten elämän suuntaamisessa olisi pätevä vain länsimaisessa liberalistisessä yhteisössä. Tai jos ihmisten elämänsuunnitelmien alistaminen kvasiluonnollisten ominaisuuksien nimissä on paha asia, miksi se ei olisi paha kaikissa yhteisöissä?

Samantlaisia ongelmia ilmenee myös Bridgesin käsityksissä ihmisen suuntautuneisuudesta ja kvasiluonnollisista ominaisuuksista. Jos mitään objektiivista tietoa ei ole olemassa, ei pitäisi myöskään olla mahdollista määritellä, milloin ihmisten suuntautuneisuutta ohjataan oikein, milloin väärin. Erilaisilla yhteisöillä on tästä asiasta omat tulkintansa, joiden arvioimiseen niiden ulkopuolelta ei pitäisi olla mitään perusteita. Kun yhteisöt rajoittavat yksilöiden elämän suunnitelmia sukupuolen, ihonvärin tai yhteiskunnallisen aseman perusteella, ne eivät välttämättä itse pidä tätä epäonnistumisena varsinaisen tehtävänsä täyttämässä. Päinvastoin, niiden omassa tulkinnassa tällaiset rajoitukset voivat olla välttämättömiä, että yksilöiden todellinen onnellisuus ja hyvä elämä olisi mahdollinen. Rajoitusten tarkoitus on nimenomaan suunnata yksilöiden haluja ja suunnitelmia yhteisön hyvinä pitämiä päämääriä kohti. Jos jokin yhteisö rajoittaa esimerkiksi naisen tehtäviä ja mahdollisuuksia toimia yhteis-

kunnassa, perimmäisenä syynä saattaa olla jokin käsitys naisen todellisesta olemuksesta, jota toteuttamalla nainen voi saavuttaa hyvän elämän ja onnellisuuden. Pyrkimällä oman olemuksensa ja luontonsa vastaisiin tehtäviin ja asemiin, nainen vain vahingoittaa itseään.

Bridges saattaisi vastata tähän kritiikkiin, että hänen näkemyksensä ei ole metafyyssinen, sillä sen tarkoitus ei ole esittää teoriaa tai määritelmää yhteisön tehtävästä tai yksilöiden ominaisuuksista. Hän pyrkii vain kuvaamaan länsimaisten yhteiskuntien perinteisesti hyväksymiä ajattotuttumuksia ja luomaan kuvan siitä, mitä näissä yhteiskunnissa on pidetty tärkeänä, millaisten arvojen varaan ne perustuvat ja millaisia piileviä tai implisiittisiä käsityksiä länsimaisten yhteiskunnallisten käytäntöjen taustalla esiintyy. Hänen tarkoituksensa olisi vain osoittaa, että vallitsevissa oloissa niiden omaksuminen ja tukeminen on hyvä asia näiden yhteiskuntien jäsenille. Tarkoituksena ei sen sijaan ole osoittaa, että nämä arvot ja käsitykset muodostaisivat hyvän elämän sisällön aina

ja kaikissa olosuhteissa.

Mikäli Bridges ajattelee näin, on kyseenalaista kuinka hänen mallinsa voi onnistua tehtävässä, jonka hän on sille asettanut. Kuinka se voi taivutella pieniyhteisöjen arvoihin tiukasti sitoutuneita yksilöitä hyväksymään kansalaisen aseman ja muokkaamaan omia hyvän käsityksiään sen mukaisesti? Jos yksilöt katsovat, että heidän onnellisuutensa toteutuu paremmin pelkästään yhteisöllisten käsitysten varassa kuin omaksumalla lisäksi kansalaisen asema, mitä syytä heillä on hyväksyä Bridgesin esittämä käsitys? Jos henkilö ei pidä kansalaisen asemaa hyvänä tai tärkeänä itselleen, vaikuttaa epätodennäköiseltä, että hän muuttaisi mieltään vain sillä perusteella, että länsimaissa on yleensä pidetty tietynlaisia asioita hyvinä ja arvokkaina ihmisille. Miksi kukaan muuttaisi käsitystään hyvän elämänsä sisällöstä vain siksi, että jokin toinen käsitys "on ollut meillä täällä tapana".⁵¹

Näyttääkin siltä, että kuvatuunlainen retoriikan varaan rakentuva etiikka ei pysty tuottamaan Rawlsin ja Bridgesin tavoittelemaa yhteistä, julkista tai poliittista moraalialia. Se onnistuu kyllä kuvaamaan vallitse-

vat olosuhteet ja käsitykset sekä esittämään niistä ymmärrettävän tulkinnan, mutta ei perustelemaan eettisiä periaatteita sitovasti ja siten tuottamaan yhteisiä normeja ja toimintaperiaatteita. Perustelu, jossa vedotaan pelkästään tietystä kontekstista tai yhteiskunnassa tärkeinä pidettyihin seikkoihin ja hyväksytyihin käsityksiin, menettää pätevyytensä ja sitovuutensa silloin, kun näillä käsityksillä ei enää ole riittävää tukea. Jos ihmiset eivät enää pidä niitä tärkeinä ja hyvinä, ei niiden ylläpitämiseen pitäisi olla mitään perustetta. Seurauksena on helposti yhteiskunnan pirstoutumien lukuisiin erilaisiin eettisiin käsityksiä kannattaviin ryhmiin. Mikäli moraalisisia ja poliittisia normeja pyritään perustelemaan tukeutumatta mihinkään teoreettisiin premisseihin tai lähtökohtiin, saattaakin ainoaksi mahdollisuudeksi jäädä vetoaminen "rauhanomaiseen rinnakkaineloon" eristäytyneiden yhteisöjen ja ryhmien välillä. Toisin sanoen ainoaksi vaihtoehdoksi näyttää sittenkin jäävän *modus vivendi* -tyyppinen perustelu.

Lopuksi: moraalista ja hyvästä elämästä modernisti

Rawlsin, Bridgesin ja kommunitaristien "postmetafyyssiset" ja teleologiset näkemykset näyttävät sisältävän ongelmia, joiden vuoksi ne eivät tarjoa kovin hedelmällistä lähestymistapaa moraalisten ja poliittisten normien perustelua koskeviin kysymyksiin. Uskonkin, että näihin kysymyksiin voidaan vastata paremmin valistuksen perinteen ja "modernin" moraalisen ajattelun näkökulmasta. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista syventyä modernin etiikan yksityiskohtiin, mutta tuon lopuksi kuitenkin esiin muutaman näkökohdan, joiden pohjalta valistuksen etiikkaa on viime aikoina lähestytty ja pyritty kehittämään.

Kuten alussa todettiin, valistuksen perinteelle on ominaista toisaalta oikean käsitteen pitäminen ensisijaisena hyvän käsitteeseen nähden (eli deontologinen lähestymistapa), toisaalta moraalinormien perustelun liittäminen joihinkin ihmisistä koskeviin yleisiin tosiasioihin (eli metafyyssinen lähestymistapa). Deontologisen etiikan mukaan hyvää elämää koskevat kysymykset voidaan erottaa varsinaisista moraalikysymyksistä. Tätä eroa on viime vuosina käsitellyt esimerkiksi Jürgen Habermas. Hänen mukaansa hyvään elämään liittyvät esimerkiksi kysymykset yksilön identiteetistä, elämäntavasta, onnellisuuden saavuttamisesta ja "oman elämän teloksesta". Näillä käsityksillä on usein yhteisöllinen alkuperä ja ne vaihtelevat eri kulttuurien, ryhmien ja historiallisten ympäristöjen välillä. Moraalikysymykset sen sijaan

Kayttaa tasta ihmis
"suuntautuneisuus",

koskevat ihmisten välisiä suhteita ja heidän keskinäisiä velvollisuuksiaan. Moraalin tehtävänä on säädellä "interpersoonallisia konflikteja" ihmisten välisten oikeuksien ja velvollisuuksien avulla. Moraalin alueella kaikkien ihmisten tarpeet, intressit ja hyvä tulee ottaa samalla tavalla huomioon, eikä niitä pidä tarkastella vain osana yksilön oman hyvän elämän toteutumista.⁵²

"Modernin" etiikan toinen ominaispiirre on moraalinormien perusteleminen yleisiin ihmistä koskeviin tosiasioihin viittaamalla. Tällaisen perustelun näyttää esittävän esimerkiksi William Galston. Hänen mielestään on lähdeittävä liikkeelle siitä, mikä on yhteistä kaikille ihmisille kaikissa yhteisöissä. Tämän perusteella voidaan määritellä tiettyjä asioita, joita normaaliin ihmiselämään tulee kuulua. Tällaisia seikkoja ovat esimerkiksi tiettyjen

perustarpeiden tyydyttäminen ja mahdollisuus toteuttaa ihmisille ominaisia kykyjä. Toisaalta voidaan myös määritellä asioita, joita voi pitää pahoina ihmisen elämälle. Tällaisia seikkoja ovat esimerkiksi julmuus, orjuus, köyhyys ja aliravitsemus.⁵³ Näiden yleisten piirteiden perusteella voidaan Galstonin mukaan määritellä yhteisiä, universaaleja moraaliperiaatteita.

Etiikan ymmärtäminen edellä kuvatusta näkökulmasta mahdollistaa sekä yhteisen moraalin että arvojen ja elämäntapojen moninaisuuden. Tämän näkemyksen mukaan moraalin lähtökohtana ovat ihmisten olennaiset tarpeet, kyvyt tai intressit, joiden perusteella pyritään objektiivisesti määrittämään, mikä on oikeaa tai väärää ihmisten kohtelussa. Arvoista ja hyvästä elämästä puhuttaessa sen sijaan yksilöiden ja yhteisöjen näkemykset voivat olla hyvinkin erilaisia ja vaihtelevia. Moraali ja hyvää elämää koskevat näkemykset eroavat myös tehtäviensä osalta. Kun moraalilla avulla säädellään ihmisten välisiä suhteita ja heidän keskinäisiä oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan, hyvää elämää koskevat näkemykset ohjaavat yksilön omaa elämää, arvoja ja päämääriä.

"Moderni" moraalilla voi itse asiassa olla myös erilaisten pienyhteisöjen jäsenten kannalta helpommin hyväksyttävissä, kuin esimerkiksi Bridgesin esittämä näkemys. Bridgesin tulkinnaassa ihmisen on kyettävä omaksumaan kokonaan uudenlainen käsitys omasta hyvästä. Kansalaiselle ominainen hyvä elämä on ymmärrettävä laadullisesti paremmaksi kuin pienyhteisön jäsenen hyvä elämä. Poliittisen moraalilla ja kansalaisen aseman omaksuminen asettaa siten kyseenalaiseksi ihmisen koko elämäntavan, arvojärjestelmän ja identiteetin. Sen sijaan "modernissa" ajattelussa moraalilla edellyttää arvojen ja elämäntapojen muokkaamista vain silloin kuin toisten ihmisten tarpeet, kyvyt tai intressit ovat uhattuna. Näitä käsityksiä voi olla helpompi muuttaa, kun se tehdään toisten

ihmisten huomioon ottamiseksi eikä siksi, että yksilön arvoja ja elämäntapaa pidetään hänen oman elämänsä kannalta huonompina kuin esimerkiksi kansalaiselle ominaista elämäntapaa.

Valistuksen etiikan näkökulmasta voidaan siis löytää tilaa sekä erilaisuudelle että yleisille ja yhteisille moraaliperiaatteille. Tämä päätelmä ei ole sinänsä uusi. Se vain näyttää usein jäävän sivuun postmodernien, kommunitarististen ja muiden uusien näkemysten paineessa.

Valistuksen etiikan näkökulmasta että yleisille ja yhteisille moraa

Viitteet

1. Plant 1991, 2-54. Katso myös Galston 1991, 22-41.
2. Metafysiikasta ja retoriikasta katso esim. Bridges 1994, 63-87; Galston 1991, 154-156.
3. Katso esim. Bayles & Henley 1983, 14-19; MacIntyre 1981, 50-51 ja 1990, 344-345.
4. Katso Knuutila 1982.
5. Käytännössä näin tapahtuikin, sillä erilaiset käsitykset elämän tarkoituksesta ja päämäärästä johtivat kiivaisiin uskonsoitiin 1500-1700-luvuilla. Erilaisiin hyvän käsityksiin ja ihmisen todellista päämäärää koskeviin totuuksiin sitoutuneet uskonnolliset ryhmät pyrkivät kääntymään harhaoppisia oikean opin taakse.
6. Näin valistuksen etiikkaa tulkitsee esim. Taylor 1989.
7. Locke 1963, 311-318, 395-399.
8. Kant 1990, 205-209, 269-270.
9. Mill 1982, 17-22, 80-97 ja 1987, 288-293.
10. Bridges 1994, 27-50. Katso myös Galston 1991, 154.
11. Katso Bridges 1994, 27; Plant 1991, 38-39.
12. Rawls 1988. Liberalistisen näkemyksen edustajina on lisäksi pidetty esim. Ronald Dworkinia (1977) ja Jürgen Habermasia (katso esim. 1983 ja 1989).
13. Bridges 1994, 64; Galston 1991, 155; Plant 1991, 17.
14. MacIntyre 1981, 1988 ja 1990; Sandel 1982 ja 1984; Taylor 1989 ja 1995; Walzer 1981 ja 1983.
15. Esim. Taylor 1989, 53-62.
16. Tämän tyyppinen lähestymistapa on ollut hyvin yleistä etiikan eri alueilla. Katso esim. Luycks 1994; Lyotard 1985; Flyvbjerg 1993; Solomon 1993; Philips 1993. Ks. myös Murphy 1991; White 1991.
17. Olen käsitellyt kommunitaristien teleologisesti perustellusta näkemyksestä aiheutuvia ongelmia (ainakin toistaiseksi) julkaisemattomassa lisensiaatin tutkimuksessani *Oikeudenmukaisuus ja hyvä elämä*. Tutkimuksessani olen erityisesti keskittynyt toisten ihmisten kohteluun ja huomioonottamiseen liittyviin ongelmiin. Valitettavasti näitä kysymyksiä ei voida käsitellä tässä yhteydessä.
18. Katso esim. Rawls 1980 ja 1985.
19. Rawls 1993.

20. Hyvin samantyyppistä näkemystä valistuksen perinteestä ja liberalististen yhteiskuntien perustituutioista edustaa myös mm. Richard Rorty (esim. 1991).
21. Bridges 1994.
22. Rawls 1993, 4.
23. Rawls 1993, 10-12.
24. Varsinkin Michael Walzerin näkemykset ovat tässä suhteessa lähellä Rawlsin ajattelua. Katso esim. Walzer 1983, xiv, 5, 8.
25. Rawls 1993, 11-15.
26. Rawls 1993, 13-14.
27. Rawls 1993, 145.
28. Osittaisesta konsensusesta tarkemmin ks. Rawls 1993, 133-172.
29. Esim. Galston 1991, 154-156.
30. Bridges 1994. Rawlsin uuden teoksen yleisestä arvostelusta katso myös Scheffler 1994.
31. Bridges 1994, 63-69. Retoriikasta yleisemmin katso esim. Mason 1990.
32. Bridges 1994, 119.
33. Rawls itse ei hyväksy käsitystensä pitämistä välineellisinä. Hän ottaa tämän kritiikin huomioon jo ennakolta ja käsittelee sitä teoksessaan. Katso esim. Rawls 1993, 201-211. Bridges myöntää kyllä Rawlsin pyrkimyksen sisällöllisten perusteiden esittämiseen, mutta hänen mielestään Rawls ei yrityksestään huolimatta onnistu esittämään muita kuin välineellisiä syitä liberalististen periaatteiden tueksi. Katso myös Galston 1991, 149.
34. Bridges 1994, 118-119, 162-164.
35. Mulhall & Swift 1992, 185-189; Scheffler 1994, 5.
36. Bridges 1994, 162-168.
37. Bridges 1994, 106-107.
38. Bridges 1994, 108-109.
39. Bridges 1994, 108.
40. Bridges 1994, 1-2.
41. Bridges 1994, 10.
42. Bridges 1994, 149.
43. Katso esim. Rawls 1993, 77-78, 210-211. [44]. Rawls 1985, 245 (viite 27).
45. Bridges 1994, 166-168.
46. Bridges 1994, 179.
47. Bridges 1994, 168-189. Bridgesin käsitys yhteisöjen merkityksestä on hyvin samantapainen kuin MacIntyren (1981) ja Taylorin (1989).
48. Bridges 1994, 90.
49. Bridges 1994, 207.
50. Bridges 1994, 208-210.
51. Rortyn (1991, 175-196) mielestä viittaaminen "meidän" hyväksymiimme arvoihin ja käytäntöihin on täysin riittävä perustelu liberalististen yhteiskuntien instituutioille. Tällaista näkemystä on puolestaan arvostellut esim. Galston (1991, 156-158).
52. Habermas 1989, 89-90.
53. Galston 1991, 168.

Kirjallisuus

Michael Bayles & Kenneth Henley, *Right Conduct — Theories and Applications*. Random house, New York 1983.

Thomas Bridges, *The Culture of Citizenship — Inventing Postmodern Civic Culture*. State University of New York Press, Albany, NY 1994.

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Duckworth, London 1977.

Bent Flyvbjerg, Aristotle, Foucault and Progressive Phronesis: Outline of an Applied Ethics for Sustainable Development, teoksessa Winkler & Coombs (toim.), *Applied Ethics*. Blackwell, Oxford 1993, s. 11-27.

William Galston, *Liberal Purposes — Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt 1983.

Jürgen Habermas, Yksilöllinen tahdonmuodostus. *tiede & edistys* 2/1989, s. 86-95.

Immanuel Kant, *Siveysopilliset pääteokset*. Suomentanut ja selityksin varustanut J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1990 (1785 ja 1788).

Simo Knuutila, Länsimaisen individualismin filosofinen syntyhistoria. *tiede & edistys* 4/1982, s. 254-262.

John Locke, *Two Treatises of Government*, A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett. Cambridge University Press 1963 (1690).

Marc Luycks, "When nations cannot see their future they perish" — Ethical Issues of European Integration after Maastricht. Teoksessa *The Tasks Ahead, successful management of the integration process, The Nordic Working Group — A report of the seminar in Maastricht March 14-15, 1994*. Ministry of Finance, Public Management Department, Helsinki 1994, 9-25.

François Lyotard, *Just Gaming*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. University of Notre Dame Press, London 1981.

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London 1988.

Alasdair MacIntyre, The Privatization of Good, an Inaugural Lecture. *Review of Politics* 52, 1990, 344-361.

Jeff Mason, *Philosophical Rhetoric*. Routledge, London 1990.

John Stuart Mill, *Vapaudesta*. Kustannus Oy Librum, Helsinki 1982 (1859).

John Stuart Mill, Utilitarianism. Teoksessa Mill, John Stuart and Bentham Jeremy, *Utilitarianism and Other Essays*. Penguin Books, London 1987 ("Utilitarianism" alun perin 1863).

Stephen Mulhall & Alan Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford 1992.

Peter Murphy, Postmodern Perspectives and Justice. *Thesis* 11/1991, s. 117-132.

Michael Philips, How to Think Systematically about Business Ethics. Teoksessa Winkler & Coombs (toim.), *Applied Ethics*. Blackwell, Oxford 1993, s. 185-200.

Raymond Plant, *Modern Political Thought*. Blackwell, Oxford 1991.

John Rawls, *Oikeudenmukaisuusteoria (A Theory of Justice)*. Suom. Terho Pursiainen ja Tuomas Nevanlinna. WSOY, Helsinki 1988 (1971).

John Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy* 77, 1980, s. 515-572.

John Rawls, Justice as Fairness, Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs* 14, 1985, 223-251.

John Rawls, *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993.

Richard Rorty, *Philosophical Papers, Vol 1: Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Michael Sandel, The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory* 12, 1984, s. 81-96.

Samuel Scheffler, The Appeal of Political Liberalism. *Ethics* 105, 1994, s. 4-22.

Robert C. Solomon, Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelian Approach to Business Ethics. Teoksessa Winkler & Coombs (toim.), *Applied Ethics*. Blackwell, Oxford 1993, s. 201-221.

Charles Taylor, *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Charles Taylor, *Autenttisuuden etiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Michael Walzer, Philosophy and Democracy. *Political Theory* 9, 1981, s. 379-399.

Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Blackwell, Oxford 1983.

Stephen White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press 1991.

Limasienistä lapsenmurhiin

Keskiajan yliopistossa opiskelijat maksoivat kauan suoraan opettajille. Rahastavat välikädet kasvoivat melko myöhään. Jos opettajasta ei pidetty, hänen luennoillaan ei käyty. Tämä ei tarkoita sitä, että boikotoitu opettaja olisi ollut yksioikoisesti huono: olennaista oli, taisiko opettaja retoriikan taidot, osasiko hän opettaa, miellyttää ja liikuttaa. Viihdyttäjät taisivat pärjätä hyvin. Joskus opiskelijat heittivät opettajansa sananmukaisesti kadulle. Nykyään moinen opiskelijaradikalismi olisi tuskin mahdollista. Opiskellaan “sivistyneemmin”, mikä ei tosin merkitse paremmuutta.

Värikkäitä tositarinoita kerrotaan silti. Vuonna 1975 harvardilainen eläintieteilijä E.O. Wilson julkaisi paksun teoksen. Se käsittelee ns. sosiobiologiaa eli evolutionaarista, sosiaalista eläinoppia. Tieteenala tutkii sosiaalista

Juhani Sarsila

käyttäytymistä limasienistä ihmisiin saakka — tässä mielessä mikrokosmoksista makrokosmokseen. Wilson pitää käyttäytymistä sosiaalisena. Tähän latteuteen ei liene juuri huomautettavaa. Wilsonin teos otettiin innostuneesti vastaan: uutuuden viehätys (neofilia) on vahva markkinavoima. Mutta Wilson toi (vain) uudehkon näkökulman. Sosiobiologia rakentuu darwinismille, genetiikalle, *evolutionariselle* ekologialle ja etologialle. Wilsonin luonnossa ja sen historiassa pauhaa herakleitoslainen olemassaolon taistelu.

Kirjaan tutustuttiin lähemmin ja sulateltiin luettua. Niin vastustajat nousivat esiin oikealla, keskellä ja vasemmalla. Oikeistopiirit leimasivat sosiobiologian yltiömateriaalismiksi ja marxilaisuudeksi. Laidasta laitaan uskovaiset loukkaantuivat jumalansa puolesta, maallikkohumanistit ihmisen puolesta. Vasemmistoradikaalit syyttivät sosiobiologiaa valetieteeksi: se vastusti edistystä, tuki kapitalistista pysähtyneisyyttä sekä puolusteli rasismia, elitismia, fasismia ja kaikkia mahdollisia sortoideoologioita luonnon järjestyksenä. Feministejä kiipesi barrikadeille

taistelemaan Wilsonia vastaan. Kaikki tämä takaa Wilsonille paikan sensuurin historiassa.

Wilsonin kirjaa poltettiin. Hänen kannattajiaan voi lohduttaa sanomalla, ettei hän olisi voinut ansaita suurempaa kunniaa — paitsi siinä tapauksessa, että hänet olisi poltettu kirjojensa seurassa, kuten Savonarolalle kävi. Tutkijapiireissä harkittiin sosiobiologian määräämistä tutkimus- ja opetuskieltoon. Jotkut tutkijat ja opiskelijat unohtivat keskinäiset epäluulonsa ja liittoutuivat tekemään Wilsonin elämän vaikeaksi. Hänen luentojaan häirittiin. Opiskelijat tulivat ja menivät kuten murrosikäiset — ovet paukkuen. Solvauksia huudeltiin kateederin taakse. Helmikuussa 1978 Wilson pääsi esiintymään Amerikan tiedeakatemian vuosikokoukseen. Sana levisi myös väärin korviin. Paikalle ryntäsi 15 opiskelijaa. He olivat kirjoittaneet julisteen, jossa luki kunniamaininta “Vuoden rasistinen ja fasistinen tiedemies”. Kommandoisku huipentui siihen, että Wilsonin päähän kaadettiin vesikarahvi. Hän otti itseensä ja jätti luentoja pitämättä — kai myös pelosta ja painostuksesta.

Wilson löysi itsensä sellaisista aikaansa seuraavista lehdistä kuten *Time*, *Newsweek* ja *Playboy*. Pilapiirtäjät käyttivät hyväksi oikeuttaan muuttaa Wilsonin olemus vastaamaan hänen oppejaan. Todellisuudessa Wilson näyttää surumieliseltä filosofilta. Pilapiirroksissa hänestä tuli apina. Samoin oli käynyt Darwinille yli vuosisata aikaisemmin. *Lajien synty* ilmestyi 1859.

Taistelu sosiobiologiaa vastaan raivosi kuumana vuosikausia. Nyt käydään vain laiskanpuoleista asemasotaa. Vastustajien asenteet ovat pysyneet kovina, mutta heillä ei ole enää kovia piipussa, kuten vaikuttaa. Antropologinen simpanssi- ja muu apinatutkimus on osoittanut Wilsonin teeseissa olevan jotakin perää. uutuuden viehätys on kadonnut. Wilson ei ole enää “in”. Oikeastaan hän on lyönyt itsensä läpi.

Mitä Wilson opetti? Elämä on luonnonhistoriaa. “Kehitys” tarkoittaa aineellista, mekanistista ja ohjelmoitua tapahtumasarjaa. Ne jotka uskovat Jumalaan (kreationistit), pettävät itseään. Jumala on väärä olettaus. Elävät olennot eivät ole ilmestyneet Tellukselle toteuttamaan yksilöllisiä mahdollisuuksiaan. Ne eivät ole olemassa

itseään varten. Organismien tehtäväksi jää viedä eteenpäin ne samaiset geenit, joiden satunnaisia kantajia ne ovat. Ihmisenkin tarkoitus on vain lisääntyä. Geenit ovat potentiaalisesti kuolemattomia. Niille kuuluu pääosa evoluution pitkässä teatterissa. Kukin organismi — siis vierailleva näyttelijä sivuosassa on DNA:n tapa tuottaa lisää DNA:ta. Ei kannata kysyä, *mitä varten* on olemassa. Se vain on, huomauttaa lakonisesti Svante Folin, ruotsalainen sosiobiologian tutkija ja rehabilitoija — tietoni sosiobiologiasta ovat peräisin lähinnä Folinin tuotannosta. En ole lähemmin perehtynyt Wilsonin teokseen.

Nelisen miljardia vuotta sitten alkumolekyylit sai sattumalta kyvyn kopioida itseään. Sen suoria jälkeläisiä ovat ihmisenkin geenit ja ihmskeho myös. Jos haluaa, geenejä voi sanoa itsekkäiksi, mutta tämä puhetapa olisi antropomorfinen. Viidakossa ei selviä seuraamalla kymmentä käskyä tai muita, mahdollisesti vielä altruistisempia hyveitä. Nämä hyveet eivät vastaa luonnon todellisuutta ja historiaa. Jos yksilö asettaa toisen hyvinvoinnin oman itsensä edelle, normaalit kilpailijat päästävät sen, kuten sen diluviaaliset geenitkin oitis päiviltä. Tämän *liberalistisen* sosiobiologian mukaan altruismi on selkeästi luonnonvastaista, itsemurha niin ikään (vertaa Mandevillen mehiläisyhteisö). Ansaitsen maininnan, että 99% kaikista Telluksen lajeista on kuollut sukupuuttoon. Vain “huiput” ovat selvinneet olemassaolon tulosvastuullisesta taistelusta.

Miten luonto toimii? Esitän saman ja valaisevan esimerkin kuin Folin. Languriapinoita elää Intiassa ja Indonesiassa, ja niitä pidetään pyhinä, vaikka ne aiheuttavat viljapelloilla suurtakin tuhoa. Niiden sallitaan jopa asua temppeleissä. Langurilauman pysyvä ydin koostuu keskenään läheistä sukua olevista naaraista. Haaremia johtaa koiras. Se saa nauttia vallasta keskimäärin 27 kuukautta. Paikalle riittää koko ajan innokkaita yrittäjiä. Ennen pitkää vahvempi koiras tappaa tai ajaa pakoon apinansulttaanin. Vain “Führer” saa pariutua äiti- ja tytärapinoiden kanssa. Se pyrkii saattamaan hallitusaikanaan siunattuun tilaan niin monta naaraista, kuin ehtii. *Uusi* johtaja murhaa aina edeltäjänsä alaikäiset pennut. Luonnossa, kuten ihmistenkin elämässä, tarkoitus pyhitteä keinot. Erisukuiset pennut ja väärät geenit eivät murhan ansiosta pääse kilpasille koiraan ja sen geenien kanssa. Edelleen: naaraat eivät hedelmöity imetysaikana. Mutta kun koiras murhaa ne edeltäjänsä siittämät pennut, joita naaraat imettävät, naaraat tulevat pian kiimaan ja hedelmöittyvät. Murhat lisäävät ratkaisevasti sitä aikaa, jolloin naaraat lahjoittavat koiraalle pentuja. Nämä saavat elää ainakin isänsä johtajuuden ajan.

Panemalla toimeen “familiaalisen puhdistuksen” Johtaja ei menetä mitään (päinvastoin), naaras sitäkin enemmän. Sillä on työlästä saattaa lapsia tähän maailmaan ja hoivata niitä surman suuhun. Voisiko naaraiden joukosta nousta Lysistrate organisoimaan seksilakkoa murhien lopettamiseksi? Ei missään tapauksessa. Vielä vähemmän naaraat voisivat asettua feministiseen rintamaan Johtajan karkoittamiseksi ja vaihtamiseksi. Syy on kaikessa yksinkertaisuudessaan geneettinen — siis naaraiden pojat eli murhaajageenien kantajat. Suku pysyy “siniverisenä”. Ei tulisi kuuloonkaan, että koirassa heräisi rakkaus koko laumaa tai vaikkapa luomakuntaa kohtaan ja se adoptoisi edeltäjänsä pennut — tosin surmattuaan sen ensin. Sellainen “humaani”, “kristitty” tai “buddhalainen” koiras saisi kirokun sääliä eli geenien nyrjähdysten vuoksi vähemmän pentuja hallitusaikanaan. Se ei sitäpaitsi voisi jäädä odottelemaan kädet ristissä, mitä tuleman pitää. Se joutuisi koko ajan puolustamaan asemaansa kilpailijoita vastaan. Ennen pitkää murhaaja-apina likvidoidisi sekä sen omat että ottopennut saadessaan siunatun komennon. Muuhun uskominen olisi toki “inhimillistä” mutta luonnonvastaista optimismia.

Lukuisilla lajeilla, ihminen mukaan laskien, järjestelmälliset lapsenmurhat ovat tavallisia ja siis geneettisesti oikeutettuja. Oletan, ettei lukijaa sen kummemmin lohduta tieto, että langurit eivät kuulu ihmisapinoihin. Tarkastellaanpa simpanssia, ensimmäistä serkkuumme. Täytyy unohtaa herttainen mielikuva hilpeästä sirkuspellestä. Anders Prieme osoittaa vakuuttavasti, että viidakossa simpanssit ovat kannibaaleja, kylmäversiä sotilaita ja järjestelmällisiä murhaajia (*Tieteen Kuvalehti* 8/1993). Afrikan sade- ja savannimetsien simpanssit elävät 10-40 eläimen laumoissa. Lauma luo turvaa. Urokset pyrkivät saamaan sisäisessä arvostusjärjestyksessä ylemmän aseman tai edes pitää nykyisen. Keinot ovat lähestulkoon yhtä moninaiset kuin ihmisten valtataistelussa (vehkeilyä, juonittelua, teeskentelyä, liittolaisten hankintaa ja silmälläpitoa). “Takki” käännetään silloin, kun tarve vaatii. Epäonnistunut vehkeilijä voidaan karkoittaa maasta tai jopa murhata. Kaikki koiraat tavoittelevat lauman johtajan paikkaa (joka on hyvin tuulinen, enintään muutaman vuoden kestävä virantoimitus). Johtajauros voi parhaiten yhtyä lauman naaraisiin ja siirtää geneejään seuraavaan sukupolveen. Silti koiraiden

yhteenkuuluvuus on elintärkeää. Ne puolustavat reviiiriin naapurilaumoja vastaan. Eräässä tapauksessa käytiin veristä sotaa neljä vuotta ennen kuin heikomman lauman kaikki urokset oli surmattu ja voittajan reviiiri siten suurentunut. Mitä suurempi reviiiri, sitä useampia naaraita urokset voivat houkutellessaan luokseen. Taistelukykyiset koiraat partioivat säännöllisesti lauman reviiirin ulkorajoilla. Mikään niistä ei koskaan lähde tarkastusmatkalle yksin. Tehtävä on hyvin vaarallinen. Jos partio tapaa vieraan partion, se käyttäytyy sen mukaan, miltä voimasuhteet vaikuttavat. Monilukuisemman vihollisen edestä vetäydytään joustavasti turvaan. Jos kummatkin ryhmät ovat tasavahvoja, molemmilla tahoilla ruvetaan villiin sotatanssiin. Todennäköisesti seuraa avoin taistelu, ellei jompikumpi ryhmä vetäydy parempiin aseisiin. Jos partio yllättää yksinäisen, vieraan uroksen tai emon poikasineen, nämä tuhotaan — ehkä emoa lukuun ottamatta. Urosten raivo kohdistuu lähinnä emon seurassa olevaan poikaseen. Ne syövät sen loppuksi. Juuri silloin, kun emo on vaihtamassa laumaa, sen vaara on suurin. Kuten Prieme sanoo, hyökkäysten tarkoitus on muuttaa “emo naaraaksi”. Kun poikanen murhataan, naaras tulee pian kiimaan. Silloin joku lauman uroksista pariutuu sen kanssa ja siitä tulee isä. Prieme toteaa vielä ilman kynnisyttä:

“Urokset eivät nimittäin halua odottaa paria vuotta, kunnes vieras poikanen olisi vieroitettu emosta ja se voisi tulla taas kiimaan.”

Simpanssit ovat siis ihmisapinoita toisin kuin langurit, joista oli puhe aikaisemmin. Ehkäpä simpanssit käyttäytyvät “ihmismäisemmin” tämän sanan neutraalin toteavassa merkityksessä. Ennen kuin hankkiudumme tältä kertaa eroon ihmisapinoista, seurataan Priemen selostamaa tositaapausta: “Äkkiä viisi urosta tulee esiin aluskasvillisuuden seasta. Salamannopeasti ne ympäröivät puun, jossa on juuri rakastunut pari. Naaras kirkaisee ja pakenee epätoivoisesti. Vartija sen pakotien varrella antaa eläimen mennä mutta pysäyttää raa’asti seuralaisen. Neljä muuta urosta on pian paikalla. Yksi ottaa kiinni vangin käsivarresta, toinen jalasta, kolmas lyö ja puree ja viides hyppii koko painollaan uhrin selässä. Neljännestunnin kuluttua uhri makaa hiljaa [...] Naaras ryömii varovasti esiin piilostaan. Vain hyvin heikko rahina rakastajan keuhkoista kertoo sille, että uros on yhä elossa [...]. Selkä on murtunut useasta kohdasta. Seuraavien tuntien kuluessa naaras huitoo karpäisiä pois uroksen haavoista ja hyväilee tätä. Kun uhri seuraavana päivänä kuolee, naaras palaa oman laumansa turvaan.”

En tiedä, mitä tästä pitäisi ajatella. Mutta varmasti joku ajattelee, että onneksi me ihmiset elämme kulttuurissa. Joku voisi sanoa, että ihmiset sentään haluavat rakastaa toisiaan ja pitää heistä huolta. Nämä sanat eivät paljoa paina. Samaa pystyvät myös simpanssit, kuten juuri äsken kävi ilmi. Lisäksi lauman aikuiset pitävät tavallisesti pieniä poikasia kuin kukkia kämmenellä. Poikasten kanssa leikitään väsymättä. Aikuiset simpanssit saattavat adoptoida orpoja poikasia. Simpanssit ovat lähempää sukua ihmiselle kuin muille apinoille — sanoisin: hyvässä ja pahassa.

Ihminen ei käyttäydy olennaisesti toisin kuin (muut) eläimet, päätelee Wilson. Pitää muistaa, mitä elämä on 1) luonnostaan ja luonnossa ja 2) konventioiden siistimänä (sensuroimana). Moni rikos jää ihmisiltä tekemättä rangaistuksen pelon, aloittekyvyn puutteen tai vaikkapa omantunnon vuoksi. Mutta kohtelias ja kaikin puolin hyvin käyttäytyvä mies tai nainen muuttuu sopivissa olosuhteissa pedoksi. Silloin viidakkoluonto nousee vaatimaan saataviaan, ja ihminen on ihmiselle susi, kuten Hobbes sanoi. Jos katse voisi tappaa, kaduilla lojuisi pitkät rivit ruumiita. Niin katkerana paistaa viha yhden jos toisenkin vastaantulijan silmistä. Jos katse voisi tehdä raskaaksi, naiset joutuisivat huolehtimaan ehkäisystä lähtiessään esim. ostoksille.

Ihmistä ei ohjaa järki tai siveellinen periaate, halu tehdä hyvää toisille. Tällaisena väkenä pysyy ihmisten suuri enemmistö. Wilsonia syytettiin elitismistä, koska hän ei maalannut viidakkoa tasa-arvoisten olentojen idylliseksi Arkadiaksi. Wilson korostaa ihmisen vanhoillisuutta. Ihminen ei sopeudu loputtomiin, ja on ajan kysymys, milloin raja ylitetään. Wilson kuitenkin kirjoitti vuosina, jolloin vielä kovin sokeasti uskottiin jatkuvaan taloudelliseen kasvuun. Maailma on nyt epävarmempi kuin 20 vuotta sitten. Siksi raja on jo voitu ylittää. Ihmisen lajityypilliset ominaisuudet heijastavat (Wilsonin mukaan) Afrikan savannien tai trooppisen vuoriston metsästäjä- ja keräilijäelämää kymmenien vuosimiljoonien takaa. Ihmisen lajioimaisuudet ei ole tarkoitettu nykyiseen ympäristöön. Me elämme *valitettavasti*, ei suinkaan onneksi kulttuurissa vaan emme luonnossa. Kaikki olisi melko hyvin, jos ihminen olisi unohtanut lajioimaisuutensa matkansa varrelle ja muuttunut villistä sivistyneeksi, hyväksi ja järkevaksi. Näin ei ole käynyt. Sitten kun kulttuuri alkaa toden teolla ahdistaa *alkuihmistä* (meissä), loppu on edessä. Pinnan alla odottaneet lajioimaisuudet murtautuvat esiin. Ihmiskunnalla ei välttämättä ole yhtään aikaa varautua raivonpuuskan ja painaa nappia. Saattaapa hän tehdä sen tarkoitamattaankin. Freud päätyi käsitykseen, että ihmisessä asuu myös kuolemanvietti — viehtymys tuhoon. Samaa voisi sanoa myös luonnosta (riippumatta ollenkaan ihmisestä). Luonto pyrkii tuhoamaan itsensä. Suunta käy olevasta olemattomuuteen. Luonto on koodannut itsensä häviöön. Tämä saattaa lohduttaa jotakuta.

Jotkut kinastelevat, voiko aborttia pitää lapsenmurhana vai ei. Mutta kirjoittaessani tätä elokuun viimeisenä päivänä 1995 Kiinasta on saatu niin kuvaa kuin sanaakin orpojen tyttölasten kiduttamisesta ja suoranaista murhasta. Kiinalaiset jatkavat simpanssien tapaan naisten alistamista. Näin vuosimiljoonainen luonto elää voimallisesti tuhansia vuosia vanhassa, “korkeassa” kulttuurissa. Kaikessa väitetyssä tiukkuudessaankin Kiinan kulttuurin moraali on joustavaa. Etenkin politiikan moraali joustaa. Virallisen Kiinan mukaan orpoja tyttölapsia ei ole siellä kohdeltu “huonosti”. “Kiinan kansa” paheksuu syvästi moista, länsimaista lavastusta ja valhetta. ●



opettamisen filosofia

Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla

Jostein Gaarder, *Pasianssimysteerio*.
Suom. Katriina Savolainen. Tammi, Helsinki 1995 (alkuteos 1991). 356 s.

Ainakin aikuisen näkökulmasta Jostein Gaarderin *Pasianssimysteeriossa* on kaikki "laadukkaan" nuortenkirjan ainekset: paitsi että kirjassa on toimintaa ja seikkailua, siinä pohditaan syvällisiä kysymyksiä, kuten ihmisen alkuperää, maailman syntyä ja ihmisen paikkaa maailmankaikkeudessa.

**Päivi Kosonen &
Marjo Kylmänen**

Kirjan keskeinen ajatus on lapsellisen ihmettelämisen tärkeys elämässä, kuten Gaarderin aiemmin suomennetussa *Sofian maailmassakin*. Tosin *Sofian maailmassa* länsimaisen filosofian historia muodostaa teoksen keskeisen teeman, kun taas *Pasianssimysteeriossa* on enemmänkin kyse nuoren pojan, Hans Thomasin, identiteetin etsimisestä.

Pasianssimysteerion alussa lähdetään matkalle, mikä sopii hyvin teoksen identiteetti-temaan. Norjalainen koulupoika Hans Thomas lähtee isänsä kanssa autolla Kreikkaan. Matkan tarkoitus on löytää äiti, joka on jättänyt perheensä ja lähtenyt valokuvamallin töihin "itseään etsimään". Alussa on tehtävä, missio, ja tarinassa ajetaan etappi etapilta Euroopan halki Ateenaan. Matka, ja samalla tarina, keskeytyy kuitenkin tämän tästä isän tupakkataukoihin, joiden aikana "faija", eräänlainen "tee se itse" -filosofi, esitelmöi pojalleen mitä erilaisimmista aiheista. Toisin kuin *Sofian maailmassa*, *Pasianssimysteeriossa* filosofointi on keskustelevaa ja arkeen sekä nuoren ihmisen omaan elämään liittyvää.

Sofian maailmassa julkilausuttu filosofoinnin ihanne on keskusteleva filosofia, mutta Sofia jää kuitenkin useimmiten suuren filosofin kuunteluoppilaan rooliin. Myös

Pasianssimysteeriossa aikuinen esitelmöi ja lapsi kuuntelee, mutta poika säilyttää kriittisen välimatkan isäpappan vuodatuksiin ja saa itsekin välillä puhua. Osa filosofi-isän luennoista sivuutetaan vain lyhyellä maininnalla, ehkä siksi, että *Pasianssimysteerio* pohjautuu "Hans Thomasin itsensä" jälkeensä kirjoittamiin matkakuvauksiin, kun taas *Sofian maailman* kertoja on tarinan ulkopuolinen ja kaikkietävä.

Gaarder tuntuu rakastavan kerroksellisuutta ja tarinoiden limittämistä, mysteerioiden ja salaisuuksien verhojen vähittäistä avaamista. *Pasianssimysteeriokin* rakentuu tähän tapaan kiinalaiseksi rasiaksi, jonka viimeisestä rasiasta lukija odottaa löytävänsä selityksen taikasaaren mysteeriolle. Hansin matkakertomus muodostaa ulommaisena rasiana kehyskertomuksen; sen sisään on upotettu toinen kertomus, "pullakirja", pullan sisään leivottu pikkuruinen kirja, jonka Hans saa salaperäiseltä leipurilta matkalukemisekseen. "Pullakirja" — vaikka kuvaakin 1700-luvulla taikasaarelle haaksirikkoutuneen miehen ihmeellisiä seikkailuja — alkaa kuitenkin vähitellen omituisesti kietoutua Hansin omaan elämään. Kehyskertomus ja pullatarina limitetään toisiinsa toistamalla samoja arvoituksellisia merkkejä ja maagisia asioita (kultakalat, purppurajuoma, suurenuslasi, Pasianssi, pelikortit, jokerit ja lukumystiikka). Tällaisten kerronnallisten vihjeiden avulla kehyskertomus (nykyisyys, Hansin matka) ja pullatarina (historia,

Hansin suvun menneisyys) kiedotaan yhteen, ja vähitellen pullatarinasta alkaa löytyä ratkaisuja kehystarinassa esitettyihin ongelmiin.

Perhe ja suku identiteetin takaajina

Identiteetin etsinnällään *Pasianssimysteerio* kiinnittyy nuortenkirjallisuuden perinteeseen. Poikkeavaksi Gaarderin kirjan tekee kuitenkin se, että siinä nuoren Hansin identiteettimatka ja lähtö kotoa tapahtuu yhdessä isän kanssa.

Eheyden ja itseyyden löytäminen kiinnitetään kertomuksen alusta saakka tiiviisti ajatukseen äidin löytämisestä, ikään kuin äidin löytäminen voisi toimia pojan uuden identiteetin takeena (vaikka kertoja-päähenkilö Hans paikoin epäileekin sitä, että äidin löytäminen ratkaisisi kaikki ongelmat). Kirjan puolivälissä Hans kokee melkoisen kehitysharpauksen tajutessaan olevansa keskellä itsensä löytämisen prosessia: "Nyt tunsin sen

ensimmäistä kertaa itse. Jotain oli tunkeutunut joka ikiseen soluuni. Tunsin oman ruumiini oudoksi ja vieraaksi." (S. 152) Matkalla vierauden tunteet karisevat, ja vähitellen Hans alkaa kokea ymmärtävänsä yhä paremmin aikuisten maailmaa — ja samalla aikuisena olemisen tuskallisuutta: "Olimme nyt tosi lähellä päämääräämme, ja tajusin kauhukseni, että oikeastaan fajaa hirvittävästi äiti. Minusta tuntui, että kasvoin tuolloin aikuiseksi." (S. 232-233) Kirja sulkeutuu



Aldin löytämiseen: ydinperhe palaa kotiin ja jää onnellisena jatkamaan elämäänsä.

Modernin identiteetin yhtenä ominaispiirteenä on pidetty sen rakentumista erojen kautta. Identiteettiä rakennetaan irrottautumisten ja erottautumisten kautta. *Pasianssimysteeriö* näyttää rakentavan identiteettiä toisin: samastumisten ja yhteyksien löytämisen kautta. Muodostaahan yhteyden saaminen kadotettuun äitiin oikeastaan koko tarinan kertomisen motiivin. Isän ja pojan välille ei matkan aikana muodostu mainittavia konfliktitilanteita, päinvastoin: matka kaikkine käänteineen vakuuttaa Hansille, että hän on hyvää vauhtia kasvamassa isänsä kaltaiseksi filosofiksi: "Tämän päivän aikana olin oppinut ainakin yhden asian: faija ei enää ollut meidän perheemme ainoa filosofi. Olin itsekin aloittelemassa omin päin." (S. 160)

On kiinnostavaa, että *Pasianssimysteeriössä* perhe- ja sukuhistoria nousevat niin keskeiseen asemaan nuoren identiteetin rakennusaineina. Hansilla ei ole sosiaalista elämää perheen ja suvun ulkopuolella. Hän ei kertojana muistele lainkaan esimerkiksi koulua, toveripiiriä tai ystävyysseuroja; kertomus keskittyy oman perheen ja suvun historian merkityksen ymmärtämiseen. Hansin matkan aikana lukema "pullakirja" tarjoaa isän esitelmien ohella toisen samastumiskohteen. Keskeinen oman identiteetin löytämiseen liittyvä oivallus on, että kirjan huimat seikkailut koskettavat Hansin omia sukulaisia ja sitä kautta häntä itseään. "Pullakirjan" mysteeriö liittyykin Hansin omaan sukuhistoriaan.

Mistä jokerit tulevat?

Jokerin hahmo kuvaa *Pasianssimysteeriössä* oikeaa filosofiaa, erilaista ja ulkopuolista ihmistä, joka uskaltaa yhä uudelleen palata perimmäisten kysymysten äärelle, horjuttaa ja kyseenalaistaa arkipäivän itsensä selvyyksiä, vaikka jokeri-filosofia sen vuoksi pidettäisiinkin narrina ja/tai uhkana vallitsevalle järjestykselle. Hansin isä keräilee korttipakoista jokerikortteja ja pitää itseäänkin "eräänlaisena jokerina" (s. 74). Myös Hans huomaa tämän: "Luulenpa, että faija tunsikin itsensä jokeriksi jo pienenä poikana ollessaan kaikkien karsastama saksalaisen pentu. Eikä siinä kaikki: faija oli jokeri myös filosofina. Omasta mielestään hän näki ihmeellisiä asioita, joille kaikki muut olivat sokeita". (S. 75)

Sokrates on Hansin ja hänen isänsä mielestä filosofina "Ateenan ainoa jokeri",

toisinajattelija ja näkijä, jota syytettiin nuorison harhauttamisesta, vaikka hän ymmärsi arvostaa kaikkein tärkeintä filosofoinnin lähtökohtaa: ihmettelystä. Hans pitää elämän arvoituksen ihmettelystä "harvinaisena lahjana", jota ei ole kaikilla: "Muinaisessa Ateenassa oli Sokrates, Arendalissa faija ja minä. Muitakin paikkoja ja aikoja varmasti oli, vaikkei meitä jokereita sentään ollut tunnokseen asti." (S. 342) Tämänkaltaiset toteamukset antavat ymmärtää, että kyky ihmetellä maailman menoa olisi ihmisellä synnynnäisenä geeneissä, ettei se olisikaan kulttuurisesti opittua. Mutta kun *Pasianssimysteeriö* samalla korostaa keskustelua ja opettamisen tärkeyttä, voi todeta, että Gaarderin kirja suhtautuu ristiriitaisesti kulttuurin ja ympäröivän todellisuuden merkitykseen ihmisen älyllisessä kehityksessä.

Hansilla ei ole ystäviä eikä hän ole kiinnostunut muista ihmisistä. Oikeastaan ainoa tilanne, jossa *Pasianssimysteeriön* matkalaiset ovat tekemisissä muiden ihmisten ja nykykulttuurien kanssa (henkilöhahmot tietysti tekevät pyhiinvaelluksia muinaisten kreikkalaisten pyhätoihin), on kohtaus, jossa Hans laivamatkan aikana tarkkailee salaa kiikarilla muita matkustajia ja tekee heistä omien sanojensa mukaan "filosofisia tutkimuksia". Matkustajien joukossa on ihmisiä eri maista ja kulttuureista, ja Hans päätyy heidän laiskannäköisiä toimiaan (kuten aurinkovoiteen levitystä, venyttelyä tai *pokkarien lukemista*) kiikaroimalla siihen lopputulokseen, etteivät laivan matkustajat juurikaan harrasta filosofista ihmettelystä: "Laivamatkustajat eivät ilmiselvästi tienneet, mitä tekivät. He eivät siis olleet tietoisia pienimmistäkään liikkeistään. Toisin sanoen he olivat pikemminkin eläviä kuin tietoisia olentoja." (S. 156) Hansin "filosofiset tutkimukset" ovat objektivistis-positivistista filosofiaa puhtaimmillaan: hän etäännyttää itsensä tutkimuskohteistaan kiikaroimalla näitä kaukaa ja luottaa sokeasti ulkokohdaksiin aistihavaintoihinsa, jopa siinä määrin, ettei huomaa ajatella, että "pokkari" voi edustaa muutakin kirjallisuutta kuin halpahintaista viihdettä — saahan Platonin *Koottujakin* eurooppalaisissa sivistysmaissa halpoina pokkaripainoksina.

On paradoksisia, että arkielämän ja maailman filosofista ihmettelystä korostavassa kirjassa filosofi-isän ja hänen poikansa matka Euroopan halki jää niin irralliseen eurooppalaisesta todellisuudesta ja arkielämästä. Matkalla päähenkilöt pohtivat Suuria Kysymyksiä sekä antiikin suurten filosofien ajatuksia — ja oman perheen vaiheita — enimmäkseen turvallisesti omassa henkilö-

autossa tai hotellihuoneissa, kaukana kavalasta maailmasta. Lukija joutuu kysymään, ovatko nykykulttuurit niin kaukana antiikin kulta-ajasta, ettei niissä ole mitään kertomista. Paikoin Gaarderin kirjaa lukiessa mieleen tulevat eurooppalaisten valloittajien matkakuvaukset, joissa siirtomaiden ihmiset tyypistettiin *toisiksi*, persoonattomiksi yhden attribuutin kantajiksi (villeiksi, raakalaisiksi tai luonnonlapsiksi). Tämä johtuu ehkä siitä, että *Pasianssimysteeriössä* nykykreikkalaiset ovat niin "pienikokoisia" ja saksalaiset "isomahaisia". Tietysti Gaarderin valintoja voi perustella siltä kannalta, että seikkailujuoni olisi saattanut helposti jäädä laajojen kulttuurikuvausten jalkoihin — mutta tämänkin huomioon ottaen ei voi välttyä siltä tulkinnalta, että Hans ja hänen isänsä filosofoivat tyhjiössä.

Pasianssimysteeriössä Hans keskusteleekin isänsä kanssa "siitä, mikä ihminen on" (s. 158). Hans ihmettelee ihmisen itseymmärryksen vähäisyyttä suhteessa niihin saavutuksiin, joita ihmiskunnalla on esimerkiksi avaruustutkimuksessa tai atomin koostumuksen selvittämisessä. Isän nokkela vastaus kuvaa hyvin kirjan universalisoivaa, monadista — ja maskuliinista — ihmiskäsitystä: "— Jos aivomme olisivat niin yksinkertaiset, että voisimme ymmärtää niitä, hän sanoi, — niin silloin olisimme niin tyhmiä, ettemme kuitenkaan ymmärtäisi niitä." (S. 158) Älykkyys on siis *ihmisaivojen* rakenteellinen (ja universaali) ominaisuus, joka sijaitsee aivoissa.

Gaarderin kirjassa ihminen on yksiselitteisesti ja ongelmattomasti lajikehityksen huippu, kuten isä toteaa: "Muiden elävien olentojen aivot ovat yksinkertaisemmat kuin meidän ihmisten" (s. 159). Myös "pullakirjan" kertomuksessa toistuu ajatus ihmisestä luomakunnan kruunun ja luonnon valtiaana. Tuntemattomalle taikasaarelle 1700-luvun lopulla haaksirikkoutunut Frode-niminen mies (jonka kohtalo kietoutuu Hansin suvun vaiheisiin) kuvittelee aikansa kuluksi pelikortteille persoonallisuuksia, ja vähitellen kaikki 53 korttia alkavat elää saarella luojansa heille antamien luonteiden mukaisesti. Pelikortit eivät kuitenkaan ole "oikeita" ihmisiä, vaan keinotekoisia olioita, jolla ei ole lapsuutta eikä vanhuutta. Kun saarelle sitten haaksirikkoutuu toinen mies, Hans hänkin, Frode kuvailee kortteja hänelle seuraavaan tapaan: "— Eivät he juuri tajua, mitä heille tapahtuu, hän kuiskasi. — He vain toistavat vuodesta toiseen samaa kuviota [...] -Olethan nähnyt, miten hevoset ja koirat juoksevat ympäri sirkusareenaa, poikani? Nämä kääpiöt ovat samanlaisia, kuin koulutettuja

A

Eläimä. Paitsi jokeri...” (S. 229-230)

Äiti ja naiset

Myös naiseus jää *Pasianssimysteeri*ssa jonnekin ihmisaivojen ulottumattomiin, ajattelun tuolle puolelle: “Sitten faija sanoi: — Luulen tajuavani paremmin avaruuden koostumustakin kuin sitä, miksi tuo nainen [Hansin äiti] lähti tiehensä selittämättä kunnolla lähtönsä syytä. Ehkä hän ei tiennyt sitä itsekään, ehdotin.” (S. 159).

Vaikka kertomuksen syynä ja identiteettimatkan lähtökohtana on äidin löytäminen, on *Pasianssimysteeri*ssa kuvattu suhde äitiin vähintäänkin ristiriitainen. Äidin asema kertomuksessa tuntuu samanlaiselta päälleliimatulta kikalta kuin muutaman naisfilosofin maininta *Sofian maailmassa*. Äiti muodostaa oikeastaan vain jonkinlaisen tekosynn tarinalle. Keskeisemmäksi kuin äiti (tai hänen löytämisensä) Hansin identiteetin muotoutumiselle nousevat sittenkin isän filosofia ja “pullakirja”. Molemmista äiti — ja nainen — on poissa.

Isän filosofointijaksoissa äidillä (tai naisilla) ei ole juurikaan asemaa. Isä puhuu ker-naasti maailmankaikkeudesta ja ihmisistä, mutta ihmiset viittaavat useimmiten miehiin (häneen ja hänen poikaansa) tai erityisesti suuriin filosofi- ja kirjailijamiehiin (Sokrates, Sofokles). Näissä esitelmäjaksoissa äidillä ei ole roolia. Äiti ilmestyy näkyviin silloin tällöin varsinaisten keskustelujen väli-paikoissa, joissa isä ja poika muistuttavat toisiaan itselleen asettamasta tärkeästä tehtävästä, äidin (useimmiten Hansin isä puhuu vaimostaan “äitinä”) löytymisen tärkeydestä. Näin *Pasianssimysteeri* sijoittaa paradoksisesti äidin toiseen, filosofian ulkopuoliseen maailmaan ja antaa hänelle perheen koossapitäjän tehtävän. Matkan tarkoituksena on siirtää äiti julkiselta alueelta (työ) takaisin yksityisen piiriin (koti). Perinteinen äidin rooli vielä varmennetaan kirjan lopussa pikkuisaren syntymäkuvauksen kautta. Näin nainen saa takaisin perinteisen paikkansa, ja miehet voivat taas filosofoida rauhassa.

*Pasianssimysteeri*ssa naisia on ylipää-tään vähän, ja he ovat taustahahmoja: tekstissä vilahtavat ennustajaeukko ja tämän kaunis tytär sekä Hansin isoäiti. Muutoin kyse on lähinnä naisen kuvista (Hans esimerkiksi “ihmettelee” pornopelikorttien naisten alastomuutta). Myöskään “pullakirjan” seikkailuissa ja sen kuvaamassa sukuhistoriassa naisilla ei ole sanottavampaa asemaa. Naiset esiintyvät siinä poissa-

olevina (esim. kuolleina) äiteinä, joita on tar-vittu synnyttämään poikalapsia. “Pullakirjan” kerroksittaiset tarinat ja toisiinsa limittyvät tarinat rakentuvat patrilineaaristi, ja sen esittämässä neljän sukupolven kronikassa olennaista on perinteen siirtäminen (iso)isältä pojalle. Kukin poika saa vuorol-laan kutsun perehtyä pullakirjan mystee-riin.

“Pullakirjaan” sisältyvää tarinaa autiolle saarelle haaksirikoutuneesta Frodesta voi lukea myös vertauskuvallisena tarinana maailman synnystä ja ihmisten historiasta. Froden tarina on uudelleenkirjoitettu Faust-myytti, tarina miehestä joka ryhtyy Jumalaksi. Froden kohtaloksi koituu uhkarohkea pasianssi; eläviksi muuttuneet pelikortit näet hyökkäävät Luojaansa vastaan ja Frode saa surmansa. Froden pelikortit saadaan kuitenkin kuin ihmeen kaupalla pelastetuksi, ja tarina voi jatkua. Froden “luomistarinan” le-vittämisessä avainasemassa ovat saarelta pelastautunut miespuolinen “jokeri” ja Froden pojanpoika, Leipuri-Hans, joka yllät-tävästi oli haaksirikoutunut samoille vesil-le kuin isoisänsä.

Historia, fiktio ja Jumala

Pinnalta katsoen *Pasianssimysteeri* näyt-täisi problematisoivan monella tavalla perin-teistä historiakäsitystä. Kehyskertomuksen henkilöt, Hans Thomas ja hänen isänsä to-sin jakavat enimmäkseen yleisesti hyväksyt-tyn käsityksen historiasta tiettyjen tosiasial-listen tapahtumien lineaarisena etene-misenä. Historia on totta, ja fiktio on jotakin muuta. Myös useimmat “pullakirjan” henki-löhahmot pitävät historiaa menneisyyteen kuuluvana tapahtumasarjana, joka on totta. Mutta kääntämällä “todellisen” kehys-kertomuksen ja “fiktiivisen” sisäkertomuksen hierarkian nurin *Pasianssimysteeri* vihjaa myös toisenlaiseen historiakäsitukseen, jossa fiktiota ja faktaa ei voidakaan pitää toisistaan erillään. Hansin saama “pullakirja” alkaa yhä enemmän limittyä pojan ja isän omaan nykyisyyteen ja ennakoida myös heidän tulevaisuuttaan. Näin Gaarderin kir-ja näyttää viittaavan siihen, että pelikorteilla ja fiktiolla on kyky puuttua historian kulkuun. Tästä näkökulmasta *Pasianssimysteeri*n voisi katsoa vihjaavan siihen, että fiktio tietää enemmän kuin historia.

Fiktio ja faktan välisen rajan sumentami-nen ja historian problematisoiminen näyt-tää kuitenkin muodostavan pelkän naamion toiselle Gaarderin kirjoista löytyvälle historia-käsitykselle, jonka mukaan on historialla on

selvä suunta, alku ja loppu. Tämän näke-myksen mukaan on olemassa ihmiskunnan ja historian luoja ja alkusyy: Jumala. Tästä näkökulmasta historiasta ja filosofiasta tulee pelkästään jo kirjoitettua kertomusta, jota ihmisen tehtävänä on tulkita. Tämän tulkit-tavan kertomuksen paikan saa *Pasianssi-mysteeri*ssa “pullakirja”, joka esimerkiksi Frode-Faust -tarinan myötä ohjaa lukijaa ymmärtämään, että ihmisen on parasta tyy-tyä osaansa ja hyväksyä hänelle annettu rooli maailmankaikkeudessa ja olla sitten-kään epäilemättä Jumalan olemassaoloa. Ihmetellä saa, mutta vain tiettyyn pisteeseen saakka.

Perehtyminen “pullakirjan” Froden tari-naan ja etenkin hänen tekemäänsä “taika-temppuun”, pelikorttien henkiin herättä-miseen, kiehtoo Hansia ja herättää hänes-sä toiveen myös Jumalan, suuren taikurin, salaisuuksien selvittämisestä: “Mutta jos maailma on taikatemppu, silloin täytyy olla olemassa myös mahtava taikuri. Toivon joskus pystyväni paljastamaan hänet. Tempun paljastaminen ei kuitenkaan ole kovin helppoa.” (S. 178)

Filosofisen ihmettelyn olennainen osa *Pasianssimysteeri*ssa on kohtalon ja “ensimmäisen liikuttajan” eli Jumalan poh-diskelu. Elämän ja maailmankaikkeuden ihmeellisyyden ja selittämättömyyden takaa löytyy aina lopulta “perimmäinen syy” tai tar-koitus, jota voi yrittää tulkita erilaisista ennusmerkeistä ja korteista. Hansin filoso-fista epäilyä harrastava filosofi-isäkin hylkää epäilyn maailmankaikkeuden tarkoituksen edessä: “Minä en usko, että maailma on mikään sattuma, Hans Thomas. Lopuksi hän kumartui puoleeni ja kuiskasi: — Minä uskon, että maailmankaikkeudellakin on tar-koituksensa. Saatpa nähdä, että kaikilla lukemattomilla tähdillä ja galakseilla on oma tarkoituksensa.” (S. 135). Hansin isä pitää merkinä poikansa filosofisista kyvyistä tämän näkemystä, jonka mukaan antiikin jumalat lakkasivat olemasta vasta, kun ihmiset eivät enää uskoneet niihin (s. 207). Jokeri-filosofienkin järjen ja ihmettelyn ylä-puolella on siis jumalallinen järki, ja maailmankaikkeudella on oma, salattu tarkoituksensa.

Menestys korttipeleissä perustuu peliöiti hyvään onneen ja sattumaan. Tässä mie-lessä Gaarder ei ole mikään hyvä peluri. Vaikka sattumat, arvaamattomat jokerit ja maailman mysteerit ovatkin tärkeitä panok-sia *Pasianssimysteeri*n filosofisessa be-lissä, Gaarder taitaa sittenkin uskoa enem-män korteista ennustamiseen. ●

Seuraava Leibnizin muistio on kirjoitettu 1690-luvulla. Sen on sanottu olevan yksi Leibnizin täyteläisimmistä yrityksistä määritellä pyrkimyksiään valtiomiehenä, oppineena, tiedemiehenä ja filosofina. Samalla se piirtää teräväpiirteisen kuvan aikansa toimijoista: Jumala maailman järkenä, vallanpitäjä paljon vartijana, filosofi yleisen hyvän tavoittelijana, oppinut itsensä toteuttajana ja alamainen valistamisen kohteena. Teksti on käännetty englannin kielestä Patrick Rileyn toimittaman ja kääntämän edition pohjalta (Patrick Riley, *The Political Writings of Leibniz*. Cambridge University Press, 1972).

Ohessa julkaisemme myös pari otetta Leibnizin monumentaalisesta kirjeenvaihdosta. Nämä pienet otteetkin kertovat Leibnizin harrastusten laajuudesta ja moninaisuudesta.

Kimmo Jylhä

Gottfried Wilhelm Leibniz

Muistio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille



1. On poikkeuksellista tavata henkilöitä, jolle tämä muistio sopisi. Heitä on kaikesta huolimatta ja ehkäpä vielä enemmän kuin luullaan, vaikka aina ei ole tilaisuutta tutustua heihin. Ja juuri heille olen tämän laatinut.

2. Mielestäni myös hyvää tarkoittavat ja valistuneet ihmiset antavat yleisen rappion virran vaikuttaa heihin. He eivät ajattele riittävästi keinoja, jotka irroittasivat heidät tästä rappiosta ja saisivat aikaan jotakin hyvää.

3. Tähän on kaksi syytä: tarkkaavaisuuden tai ahkeruuden puute ja järjen tai informaation puute. Elämän tavalliset huolet ohjaavat ihmisen huomion muualle. Sellainenkin ihminen, joka omaa tarpeeksi taitoa tai henkistä energiaa nähdäkseen sen, mitä pitäisi tehdä, tapaa vain harvoin toisia ihmisiä, joiden kanssa uskaltaa olla avoin. Ihmiset uneksivat tavallisesti vain pikkuasioista ja siten on *hors d'usage* ajatella mitään vakavaa, jota pidetään naurettavana.

4. Tämä muistion tehtävänä on osoittaa se, miten voi korjata nämä kaksi tarkkaavaisuuden ja informaation puutetta. Mielestäni se voisi onnistuakin, jos sattuu onnekkaisesti tapaamaan henkilöitä, jotka ymmärtävät mikä on tärkeintä ja vakainta sydämelle.

5. Minä siis väitän, että ihmiset voisivat olla verrattomasti onnellisempia kuin ovat. He voisivat myös saada aikaan lyhyessä ajassa suurtakin edistystä onnellisuutensa lisäämisessä, jos he vain haluaisivat tehdä asiat niin kuin ne pitäisi tehdä. Meillä on käsillämme erinomaisia keinoja, joilla saamme aikaan enemmän kymmenessä vuodessa kuin mitä voitaisiin tehdä vuosisatojenkaan aikana, jos vain saisimme itsemme tekemään parhaamme — eikä mitään muuta kuin mitä täytyy tehdä.

6. Mikään ei ole tosiaan helpompaa kuin saada aikaan ihmisen todellista hyvinvointia. Tämä on mahdollista jopa kaihoamatta universaalien rauhan tai ruhtinaiden tai valtioiden avun perään — myös yksilöt kykenevät hyvinvoinnin edistämiseen omalta osaltaan. Täytyy vain tahtoa; yleinen sanonta *in magnis et voluisse sat est* pitää paikkansa totisesti enemmän kuin tavanomaisesti luullaan. Vilpitön ja palava-henkinen hyvä ei riitä vain täyttäessä oman tehtävänsä ja puolustelemalla epäonnistumistaan, vaan myös silloin kun todella onnistuu. On totta että tämän saavuttamiseksi olisi parasta, että vilpitön ja palava-henkinen hyvä löytyisi mahdollisimman monesta henkilöstä, joiden kanssa ollaan tekemisissä. Mikään ei ole seuraa vahvempaa.

7. Pitää kyllä paikkansa, että ihmiset puhuvat usein epäonnistumisistaan tai puutteistaan ja niiden korjaamisesta. Mutta tämä on tavallisesti vain puhe- ja ajanviettotapa, tai tapahtuu tottumuksesta ja ilman vähäisintäkään aikomusta korjata puutteita. Ja kaikesta huolimatta sen pitäisi olla kaiken huolenpitomme kohteena, jotta emme menettäisi kallista aikaa elämästämme turhiin toiveisiin ja hyödyttömiin valituksiin.

8. Tämän leväperäisyyden pääsyynä on inhimillisen mielen luonnollisen kevytmielisuuden ja epäjohdonmukaisuuden ohella epätoivo menestyä, mistä muodostuu skeptisismi. Halu korjata epäonnistumiset ja myötävaikuttaa yleiseen hyvään voi ponnahtaa vain sellaisen henkilön mieleen, joka on tavallisen yläpuolella. Sen sijaan murheellisesti on laita ihmisten enemmistön, joka näkee toivottomaksi vaikeuksien ja inhimillisten asioiden turhuuden pohdinnan syövereissä etsiä totuutta ja tavoitella vakaata onnea. Täten he tyytyvät seuraamaan helppoa elämää, he nauravat kaikelle ja antavat asioiden mennä painollaan. Tämä johtuu siitä, että vaikka heillä on tarpeeksi älyä ja kykyä käsittää puutteet ja ongelmat, niin heillä ei kuitenkaan ole tarpeeksi kykenevyyttä löytää keinoja voittaa niitä.

9. Minä asetan etusijalle niin metafysiikan kuin moraalin suuret periaatteet, sen että maailmaa ohjaa kaikkein täydellisin mahdollinen järki. Tämä tarkoittaa sitä, että tämä järki on nähtävä universaalina yksinvaltiaana, jonka pää on kaikkivoipa ja suvereenisti viisas, ja jonka alamaisia ovat kaikki henget, so. substanssit joilla voi olla suhde tai yhteys Jumalaan. Ja että kaikki muu on vain Jumalan kunnian apuvälinettä ja henkien autuaallisuutta, ja että tämän seurauksena koko universumi on tehty henkiä varten, siten että se voi myötävaikuttaa niiden onneen niin paljon kuin mahdollista. (Katso *Monadologia* prop. 83-90)

10. Tästä seuraa toinen periaate, joka on puhtaasti käytännöllinen. Mitä enemmän hengillä on hyvää tahtoa ja mitä enemmän ne on kasvatettu myötävaikuttamaan Jumalan kunniaan, tai (mikä on sama asia) yleiseen hyvään, sitä enemmän ne ovat osallisia tästä onnellisuudesta itsekkin. Ja jos ne epäonnistuvat siinä, niitä epäilemättä rangaistaan. Sillä täydellisesti hallitussa morarkiassa tai kaupungissa on olennaista, että ei ole hyvää tekoa, sisäistä tai ulkoista, jolle ei ole siihen suhteutettua palkkiota, ja ei pahaa tekoa, jolla ei ole rangaistustaan. Me emme voi selittää tämän yksityiskohdista pelkästään järjen avulla, emmekä voi sanoa kuinka tämä tulisi saavuttaa etenkin toisessa elämässä; mutta yleisesti sanottuna meille riittää se, että asia on näin, ja että se on varmaa ja epäilemätöntä.

11. Kun tämä on selvää, täytyy jokaisen valistuneen henkilön huomata, että todet keinot, jotka takaavat hänen oman individuaalisen onnensa ikuisuudeksi, löytyvät etsimällä tyydytystä askareista, jotka pyrkivät kohti yleistä hyvää; sillä Jumalan rakkautta etenkin ja välttämätöntä valistusta ei kielletä tällä tavoin henkevytyneeltä hengeltä. Jumala ei koskaan kiellä armoaan niiltä, jotka etsivät sitä hyvällä sydämellä. Nyt tämä yleinen hyvä, sikäli kuin voimme myötävaikuttaa siihen, on edistystä kohti ihmisten täydellistymistä, aivan kuten ihmisten valistamisella saateetaan heidän tietoonsa tämän suvereenin substanssin ihmeet, aivan kuten auttamalla ihmisiä poistamaan esteet, jotka pysähdyttävät valistuksen edistyksen...

12. Jotta voisi todella myötävaikuttaa ihmisten onnellisuuteen, on valistettava heidän ymmärrystään; täytyy vahvistaa heidän tahtoaan harjoittaa hyveitä, so. toimimista järjen mukaisesti. Lopulta on yritettävä poistaa esteet, jotka ovat

totuuden etsimisen ja todellisen hyvän seuraamisen tiellä.

13. Ymmärryksen valistaminen vaatii, että järjenkäyttämisen taito on tehtävä täydelliseksi. Järjenkäytön taito eli arvostelemisen ja keksimisen metodi, tosi logiikka, on tiedon kaikkien objektien lähde. Lisäksi, aivan kuten yleisessä luetteloinnissa, on laitettava muistiin seurausten totuudet, jotka on jo löydetty ja joita ei löydetä vain kirjoista vaan myös kaikkien ammattien parissa työskenteleviltä ihmisiltä. Ja lopulta on otettava huomioon toimenpiteet, jotka sopivat varmistamaan tutkimuksen ja kokeilun toteuttamisen, jotta voitaisiin edetä tulevaisuutta kohti niin paljon kuin mahdollista. Jokainen näistä kohdista ansaitsisi yksittäisen selityksen, ja minä olen ajatellut tarpeeksi tätä kyetäkseni eteneämään tarkkoihin yksityiskohtiinkin, jos se pitäisi tehdä tässä.

14. Ihmisen tahdon parantamista voidaan edistää hyvillä säännöillä, mutta vain yleinen viranomainen voi panna ne käytäntöön. Olennaista on koulutuksen uudistaminen, jonka tulisi koostua hyveiden saattamisesta miellyttäväksi ja tekemisestä toiseksi luonnoksi. Jos tämä kuitenkin on puuttunut joltakulta nuoruudessa, täytyy hänelle turvata mahdollisuus hyvään seuraan ja esikuviin, hyvän ja pahan elävään esittämiseen rakastaakseen yhtä ja vihataakseen toista, omantuntonsa tutkimiseen ja toistuvaan reflektioon, sanoen itselleen usein: *div cur hic; hoc age; respice finem* suhteessa sääntöihin joita tekee itselleen ja joilla on suhde toisiin. Viimeiseksi on turvauttava rangaistukseen ja palkintoon, jotka ovat viimeiset korjauskeinot ja vähiten sopivat toteuttamaan todellista hyvettä. Ne ovat kuitenkin välttämättömiä sen toteuttamiseksi.

15. Onnemme (so. järkemme ja hyveemme) esteet, jotka ovat peräisin yksin hengestä, väistyvät edellä esitettyjen korjauskeinojen avulla, mutta henkemme ulkopuoliset haitat tulevat ruumiistamme tai kohtalosta. Jotta ihmiset olisivat niin onnellisia kuin mahdollista, on heidän etsittävä keinoja, jotka säilyttäisivät terveyttä ja lisäisivät elämän mukavuuksia. Siten on tutkittava universumin kappaleiden luontoa, yhtä kuin tunnistettava siinä jumalallisen viisauden ihanat jäljet, jotta huomattaisiin tavat, joilla ne voivat olla hyödyllisiä tässä varjeluksessamme ja jopa suuremmissa täydellistymisessämme. Siten luonnontieteen ja muiden kaunotaitojen edistyminen on mitä tärkeintä.

16. Luonnonhistorian ohella on myös tärkeää tuntee inhimillistä historiaa ja siitä riippuvia taitoja ja tieteitä. Se sisältää ajan universaalien historian, paikkojen geografian, entisaikojen tallenteiden ja antiikin tuomista esille kuten mitalien, piirtokirjoitusten, käsikirjoitusten jne.; kielitieteen jota kutsutaan filologiaksi (joka sisältää myös etymologiset alkuperät). Minä lisäisin siihen kirjallisuushistorian, joka opettaa meille kuinka tietomme on kehittynyt ja sen mitä olemme velkaa muiden tutkimukselle, yhtä hyvin kuin keinot, joilla selvitetään sitä, mitä voidaan hyödyntää muiden tekemistä töistä.

17. Lisäksi katson että inhimillinen historia sisältää tapojen ja positiivisten lakien historiaa, josta keskeisintä olivat

tyisen ja julkisen oikeustieteen. Valtioiden perustuslakien ohella on hyvä olla tietoinen ruhtinain heraldiikasta, geneologioista ja kuuluisista kiistoista tai väitteistä — ei niinkään siksi että nämä asiat ovat merkityksellisiä itsessään, vaan siksi, että ne aiheuttavat suuria kumouksia, jotka ympäröivät meitä ja jotka kiinnostavat yhteisöjä, joista olemme osallisia.

18. Lopulta sisällytän inhimilliseen historiaan uskontojen historian, ja etenkin todellisen ilmoitetun uskonnon historian yhdessä kirkollisen historian kanssa. Uskonnon historia on tärkeintä pelastumisellemme, jotta tietäisimme, mitä Jumala on paljastanut ja mitä ei. Voidaankin järkevästi todeta, että kuolleiden kielten ja vanhojen asioiden tiedon suurin funktio on siinä, mikä on peräisin niiden teologisesta käytöstä...

19. Ihmisten yleisen hyvinvoinnin kartuttaminen, heidän valistaminen, kääntäminen kohti hyvää ja vapauttuminen inhottavista epämuksista vaatii erityisiä keinoja. Merkittävin ja tehokkain keino näiden asioiden saavuttamiseksi olisi suostutella, siinä määrin kuin käyttökelpoista, mahtavia ruhtinaita ja heidän ministereitään suorittamaan epätavallisia ponnisteluja tämänlaisen suuren hyödyn saavuttamiseksi ja antamaan meidän aikamme nauttia eduista, jotka ilman epätavallisia ponnisteluja jäisivät kaukaisille jälkipolville. Ja on varmaa, että kuolemattoman kunnian ohella he saisivat suurta hyötyä siitä, ja työskentelisivät myös oman täydellistymisensä ja tyydyttymisensä eteen. Sillä mikään ei ole arvokkaampaa suurille hengille kuin tietämys ja sen toimeenpaneminen, mikä tuottaa inhimillistä onnea, ja mikä



osoittaa Jumalan suuruuden, mikä antaa meille kunnioitusta ja rakkautta häntä kohtaan. Mutta tämän ohella näillä keinoilla suurmiehet saavat alamaisia, jotka ovat hyveellisempiä ja paremmin sopivia palvelemaan heitä. Sen sijaan, että joutilaat ja halpamaiset ihmiset viihdyttäisivät itseään pikkuasioilla, rikollisilla ja turmiollisilla nautinnoilla ja juonilla, saisivat he tyydytyksensä olemalla tiedonhaluisia (asioita jotka saavat aikaan yhteistä hyvää) tai siitä, mitä kutsutaan *virtuosi*. Ja suurmiehet itse, tai heidän lapsensa tai sukulaisensa, voitaisiin pelastaa usein vaarallisilta sairauksilta ja heitä

voitaisiin suojella lukuisilta pahuuksilta, jotka näyttäisivät meistä nyt voittamattomilta johtuen vähäisestä huomiosta, jota lääkitsemisen ja käytännöllisen lääketieteen kehittäminen on saanut osakseen. Jos suurmiehet myötävaikuttaisivat niin paljon kuin pystyvät tiedon ja ihmiskunnan todellisen hyvän lisäämiseen, menestyisivät rauha- ja sotataidot erinomaisesti heidän valtiossaan niinkin, että se estäisi vihollisen pääsyn niin maitse kuin meritse, yhtä kuin jalostaisi ja kansoittaisi maata merenkulun ja kaupankäynnin avulla — mainitsematta lähetystyötä ja siirtomaita, jotka ovat sopivia tuottamaan hurskautta, järkeä ja hyveitä barbaareille ja vääräuskoisille.

20. Mutta odotettaessa suotuisampaa aikaa, jolloin yleisö kiinnostuisi näistä arvokkaista suunnitelmista, on yksilöiden toteutettava omansa. Kunkin tulee täyttää velvollisuutensa ilman sidonnaisuutta muihin. Omatunnolle on velvoittavaa toimia sellaisella tavalla, jolla voi antaa selvityksen ajan Jumalalle ja voimille, jotka hän on lainannut meille. Siten

aika, joka meillä on jäljellä ja joka jää välttämättömien asioiden hoitamisen ja terveyttämme ylläpitävän lepäämisen ulkopuolelle, täytyy käyttää toimiin, jotka ovat hyödyllisiä myös muille. Ja ne, jotka ovat sellaisessa asemassa, että heillä on varaa huomattaviin kuluihin, eivät saisi rajoittaa itseään ainoastaan nautintojen tavoitteluun, kunniaan ja intresseihin, vaan heidän pitäisi osoittaa osa mihin tahansa, mikä tuottaa vakaita etuja yleisölle. Sillä tämänkaltaisen hyväntekeväisyys on yhtä arvokasta, ja usein paljon hyödyllisempää, kuin almut, jotka osuvat vain pienelle määrälle yksilöitä.

21. Mitä tulee niihin oppineisiin, jotka ovat kykeneviä myötävaikuttamaan tietomme lisääntymiseen, on heidän ajateltava projekteja, jotka eivät vain edesauta tekemään heistä tunnettuja ja suosittuja, vaan myös tuottamaan uutta tietoa... Kirjoittaminen vain kirjoittamisen vuoksi on huono tapa, ja kirjoittaminen vain saadakseen ihmiset puhumaan itsestään on paheellista turhuutta, mikä myös on vahingollista muille, koska se saa heidät hukkaamaan aikaansa hyödyttömään lukemiseen.

22. Tässä ei ole kysymys siitä, että tuomitsisin sellaisten teosten laadinnan, joilla on hyvä aihe ja jotka ovat ponnistelujemme arvoisia. Edellä toivoin hyviä keksintöjä tiedollemme. Minä myös hyväksyn huvitteluun tarkoitettut kirjat kuten kertomukset, runouden, puheet, elegiat, satiirit ja *pieces galantes*. Jos kykenevillä ihmisillä ja hyveellisellä henkilöllä on sellainen kädessään, pystyvät he hyödyntämään niitä ja tekemään hyveet kunnioitetuiksi ja paheet vihatuiksi ja naurettaviksi, tekemään hienoa ajattelua kuolemattomaksi ja muuttamaan se hyvin kirjoitetuksi epigrammiksi, ja myös opettamaan taitoja ja tieteitä tavalla, joka kiihottaa nautittavasti muistia. Tämä tapahtuu seuraamalla entisaikojen metodia, jonka saattoi alkuunsa tärkeät ohjeet lauluissa ja säkeissä.

...Toivoisin kuitenkin, että kaikki tämä voitaisiin tehdä tavalla, joka hyödyttää meitä, saamatta meitä hukkaamaan aikaa ja syöksemättä meitä huonojen kirjojen loputtomuuteen, mikä lopulta tulehduttaa hyvät kirjat ja johtaa meidät barbariaan.

23. Vaikka hyvää tarkoittavat ja ansioituneet yksilöt voivat antaa meille varsin hienoja ja sangen hyödyllisiä asioita, on silti totta, että he voisivat toimia huomattavasti paremmin, jos heidän välillään olisi enemmän ymmärrystä ja kommunikaatiota. Kun kukin ajattelee itsekseen, tekevät eri ihmiset samaa asiaa, mikä ajan tuhlausta. Ihmiset, jotka ottavat hoitaakseen jonkin asian, ovat tietämykseltään, aineistoltaan ja muilta avuiltaan vaillinaisia. Tämän puutteen voisivat

paikata kykenevät tai koulutetut ihmiset. Ja mikä on tärkeintä, kaksi tai kolme tai useampi toinen toistaan ymmärtävää ihmistä voi tehdä tuhat asiaa, joita ei koskaan tehdä tai joita ei tehdä koskaan hyvin, jos ihmiset työskentelevät ilman kommunikaatiota...

25. Tämä yksittäisen oppineen omituisuus on ollut myös huono vaikutus siinä, että se tarjoaa koulukunnille ja väärän kunnian itsepäisyydelle tilaisuuden, joka tyrehdyttää edistykseen. Oppineilla on mielipiteitä, joita hän pitää suurina ja hienoina. Sillä perusteella hän haluaa itse tulla koulukunnan johtajaksi. Hän tekee työtä pilatakseen muiden maineen. Hän tekee itsestään oppineen loitsukirjan, johon hänen oppilaat tottuvat niin, etteivät osaa ilman sitä käyttää järkeään. Hänen on helppoa sokaista oppilaita, koska hänellä on kunnia olla heidän ainoa johtajansa. Yleisö kuitenkin menettää kaiken, jota hyvät mielet olisivat voineet saada aikaan koulukunnassa, jos olisivat pitäneet vapauden ja utteruuden, joka niiltä nyt puuttuu siinä uskossa, että kaikki mestarin opettama riittäisi heille. Hyvä ymmärrys ja yhteydenpito tuhoaa tämän omapäisyyden. Silloin helposti tunnustetaan, että ei pitäisi rajoittaa itseään mestarinsa oppiin ja että yksi ihminen ei merkitse paljoakaan verrattuna monien liittoon. Siten suotakoon jokaiselle oikeus siihen minkä hän ansaitsee, siinä suhteessa kuin hän myötävaikuttaa yhteiseen hyvään.

26. Vuosisatamme on nähnyt hienoja seuroja ja saanut suuria etuja niiltä; mutta asiat voisivat mennä paljon tämän ylitsekin...

27. On yksi tärkeä asia, joka puuttuu kaikilta näiltä seuroilta (paitsi Pariisin kuninkaalliselta tieteiden akatemialta). Niillä ei ole keinoja hoitaa varsin kalliita kustannuksiaan. Siten ne eivät voi yrittää hankkeita, joilla olisi suuria vaikutuksia lyhyessä ajassa. Ja kuitenkin tämä on pääasia, johon pitää kannustaa. Sillä kaikista asioista, mitä meillä on, on arvokkainta aika: se on elämä, totta tosiaan. Joten jos viihdyttämme itseämme kävelemällä matalia portaita emme koskaan tule huomaamaan edistyvämmä. Ja toiset vuosisadat (ehkäpä kaukanakin) tuskin hyötyvät työstämme. Minä vaadin, että meidän pitää tehdä työtä jälkimaailman eteen. Usein rakennetaan taloja, joissa itse ei asuta, istutetaan puita, joiden hedelmiä ei itse päästä maistamaan. Mutta kun voi nauttia omista ponnistuksistaan, on suurta harkitsemattomuutta jättää tekemättä se.

Suomentanut Kimmo Jylhä

Lilli Alanen

G. W. Leibnizin monadit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite



H yvä uutinen, *Monadologiakin* on nyt ilmestynyt suomeksi. Suomennoksen on tehnyt Jyrki Siukonen, kustantaja on Gaudeamus. Kulttuuriteko sinällään, joka tarjoaa myös, kuka arvaisikaan, mitä ajankohtaisinta filosofiaa.

Suomessa reduktiivinen materialistinen naturalismi on ollut kauan suosittua. Materialistit redusoivat olevaisen fyysisiin materiaalsiin hiukkasiin tai tiloihin ja niistä koostuviin fysikaalisiin järjestelmiin. Leibnizin maailma — äärettömästä mahdollisten maailmojen joukosta ainoa aktuaalinen ja siis myös paras ja täydellisin maailma — koostuu yksinkertaisista, aineettomista olioista, substansseista, joiden olemus ja toiminta on — kognitiotieteilijät huomattaa — toinen toistensa representoiminen tai havaitseminen, ja joita Leibniz päätyy kutsumaan monadeiksi. Monadin olemus, joka ei ole mekanistisesti kuvattavissa, on eräänlaista sieluntoimintaa, silloinkin kun se on täysin tiedostamatonta ja automaattista. Leibnizin järjestelmä on reduktiivisen materialismin äärimmäinen vastakohta — reduktiivista idealismia puhtaimmillaan. Ei fenomena-

lismia, johon Berkeley seuraajineen päätyi, ei myöskään platonismia, vaan ontologista idealismia, jonka mukaan todellisuus on tässä ja nyt, kaikessa moninaisuudessaan, ikuisesti. Fyysiset tai elottomat, kuten myös orgaaniset, elävät oliot, ovat kaikki palautettavissa samoihin ei-ulottuvaisiin, jakamattomiin ja katoamattomiin alkutekijöihinsä, monadeihin. Ne erottuvat toisistaan vain sisäisen toimintansa tai halunsa (*appétition*) perusteella, joka aiheuttaa niiden siirtymiset yhdestä tilasta tai perseptiosta toiseen. Monadit erottuvat toisistaan perseptioidensa kautta, ja jokaista perseptiota luonnehtii sen halu muuttua toiseksi. Monadien kaikki muutokset johtuvat näistä kahdesta niiden sisäisen toiminnan periaatteesta — haluista ja niiden aiheuttamista perseptioista, joita ei niiden sisäisyydestä johtuen voida selittää mekaanisesti, siis ulkoisten syiden ja vaikutusten, liikkeen, muodon ja törmäyksen käsitteiden kautta (art. 17). Perseptio (havainto) ja representaatio (esittäminen, kuvaaminen tai ilmaiseminen) ovat Leibnizin ontologian peruskäsitteitä — ne ovat olioiden sisäisten muutosperiaatteiden nimiä.

Descartes ja hänen aikalaisensa käyttävät termiä perseptio (*perception*) synonyyminä termille ajatus (*cogitatio*). Perseptio, skolastisessa kielenkäytössä, on siis laajempi käsite kun nykyinen englannin *perception*, joka usein rajoitetaan aistihavaintoon (ei suinkaan aistiärsykeisiin niin kuin suomentaja antaa ymmärtää, s. 70). Se kattaa sekä sisäisten ja ulkoisten aistien havainnon kaikki muodot, että intellektuaalisen intuition tai käsittämisen. Leibniz kuitenkin laajentaa käsitettä edelleen. Descartes pitää tietoisuutta tai välittömän tiedostamisen mahdolini-

suutta ajattelun tai perseption yhtenä tärkeänä kriteerinä. Leibniz käyttää *perseptiota* yleisnimekkeenä *kaikille* olevaisen (monadien) tiloille, yhtä hyvin tiedostetuille kuin tiedostamattomillekin. Kaikki muutos on muutosta tai siirtymistä yhdestä perseptiotilasta toiseen. Leibniz kutsuu tiedostamattomia tiloja pieniksi perseptioiksi, *petites perceptions* (katso art. 21 ja seuraavat). Tietoisista perseptioista, so. perseptioista, jotka sisältyvät Descartesin laajaan ajatuksien luokkaan, Leibniz käyttää termiä *aperseptio* (*aperception*). Leibnizin mukaan tiedostamattomien ja tiedostettujen perseptioiden erottaminen pelastaa meidät kartesiolaisten tekemästä pahasta virheestä, joka johti dualismiin ja siihen liittyviin harhaluuloihin, kuten siihen että ”ainoastaan henget (*esprits*) ovat monadeja ja että eläinsieluja ja muita entelekheioita ei ole olemassa. Ja he ovat kansan tavoin sekoittaneet keskenään pitkäaikaisen tajuttomuuden ja kuoleman suppeassa mielessä, sortuen tässä kaiken lisäksi skolastikkojen ennakkoluuloon erillään olevista sieluista [...]” (art. 14).

Varsin uudenlaista idealismia — vai onko kyseessä panteismin uusi muoto? Leibnizin kaltaisen synteisiä ja sovintoa etsivän eklektisen neron kohdalla tavanomaiset koulukuntaluokittelut johtavat pahasti harhaan: Leibniz pyrki yhtenäiseen järjestelmään, joka yhdistäisi Platonin ja uusplatonistien filosofian Aristoteleen ja Demokritoksen oppeihin. Hän halusi toisaalta puolustaa Aristoteleen finalistista hylomorfismia ja toisaalta uutta mekanistis-matemaattista luonnontiedettä, joiden hän katsoi täydentävän toisiaan. Leibniz kirjoittaa:

”Jos haluamme antaa nimityksen sielu kaikelle, jolla on *perseptioita* ja *haluja* siinä yleisessä merkityksessä, jonka olen juuri selittänyt, niin kaikkia yksinkertaisia substansseja tai luotuja monadeja voitaisiin nimittää sieluiksi. Mutta koska tunteminen (*le sentiment*) on muutakin kuin yksinkertainen perseptio, katson, että yleinen nimitys monadit tai entelekheiat on riittävä yksinkertaisille substansseille, joilla on vain tämä, ja että sieluksi nimitetään ainoastaan niitä, joiden perseptio on tarkempi ja täydennetty muistilla.” (S. 19)

Muisti on edellytys tietoisuudelle ja tiedostetulle havainto- tai tunnekyvyille, ja niin on myös perseption tarkkuus. Jos perseptio alittaa tietyn tarkkuusasteen, se jää tiedostamattomaksi, hämäräksi. Tärkeää ja kiehtovaa tässä teoriassa on se, että tietoisien havaitsemisen tai tiedostamisen ja pelkän mekaanisen reaktion tai muutoksen välillä ei ole mitään ehdotonta rajaa: sen sijaan kyse on erilaisten tiedostamattomien ja tiedostettujen perseptioiden yhdestä ja samasta jatkumosta. Pelkän mekanistisesti kuvattavan yksinkertaisen fyysikaalisen tilan ja kompleksisen organismin tietoisien kognitiivisten tilojen välillä ei ole kuin aste-eroja. Järjestelmät, joita kutsutaan ”sieluiksi” tai sielua (tietoisuutta) omaaviksi, ovat ”jotakin enemmän” mutta eivät periaatteellisesti erilaisia kuin tajuttomat yksinkertaiset monadit, olevaisen (aineettomat) peruselementit; yksinkertaiset peruselementit, jotka ykseydessään sisältävät ja esittävät kaiken olevaisen moninaisuudessaan. Tämä on yhtä kiehtova kuin vaikeaselkoinenkin, ehkä käsittämätönkin, ajatus.

S iukonen kääntää termit *représenter* ja *représentation* termeillä kuvastaa ja kuvaus. Tässä, kuten muidenkin teknisten filosofisten termien kodalla, olisi kuitenkin syytä pitäytyä vakiintuneessa terminologiassa — puhutaanhan nykyään representaatioista ja representoimisesta kognitiotieteessä ja yleisemminkin. Mitä representaatiolla sitten milloinkin tarkoitetaan, on toinen asia. Tätä kannattaakin miettiä huolellisesti. Kuva on yksi representaation muoto, sanommehan esimerkiksi Helsingin yliopiston filosofian laitoksen seminaarihuoneen seinälle ripustetusta muotokuvasta, että se esittää professori Oiva Ketosta. Leibniz ei kuitenkaan pidä monadejaan tässä mielessä kuvina. Miten moninaisuutta, josta Leibniz puhuu, voisi esittää kuvallisesti? Leibnizin representaation käsite on, kuten monadinkin, äärimmäisen abstrakti. Monadeissa ei ole ikkunoita, hän huomauttaa. Eipä toki, eikä silmiä, seiniä, taustaa tai muutakaan kiinnekohtaa, jolla kuvia tai kuvioita voisi esittää (esim. kalvo tai hermoverkko). “[...] monadien luonnolliset muutokset johtuvat sisäisestä prinssiipistä, sillä ulkoinen syy ei pysty vaikuttamaan niihin sisäisesti” (s. 35). Unohtakaamme siksi myös peilikuvat, vaikka Leibniz käyttää juuri tätä metaforaa kirjoittaessaan, että ”jokainen monadi on omalla tavallaan maailmankaikkeuden peili”. Tärkeätä tässä yhteydessä sitä vastoin on perseptioiden tai representaatioiden järjestys: “[...] koska maailmankaikkeus on säädetty täydelliseen järjestykseen, täytyy myös esittäjässä (*le représentant*) olla järjestys, siis sielun perseptioissa, ja niin ollen ruumiissa, jonka mukaan maailmankaikkeus on siinä esitettyä (*suivant lequel l’univers y est représenté*)” (art. 63). Minkälaisesta järjestyksestä on kysymys?

Muisti tuo tietyn järjestyksen¹ perseptioiden moninaisuuteen: muistiin jääneet perseptiot herättävät odotuksia tiettyjen perseptiosarjojen toistuvuudesta — näin eläimillä ja ihmisillä syntyvät tottumukset ja niihin perustuvat odotukset: “[...] kun koirille näytetään keppiä, ne muistavat kivun, jonka se on aiemmin niille aiheuttanut, ulvovat ja juoksevat pakoon” (art. 26). Samoin ihmiset, jotka ”käyttäytyvät petojen tavoin niin kauan kuin heidän perseptiot seuraavat toisiaan ainoastaan muistin periaatteen mukaan muistuttaen empiristisiä lääkäreitä joilla on pelkkä käytäntö ilman teoriaa”. Emme olekaan ”muuta kuin empiirikkoja” suurimmassa osassa toimintaamme, kuten odottaessamme päivänvaloa huomiseksikin, minkä yksin tiedemiehet (astronomit) pystyvät päättelemään järjen (teorian) avulla.

Kaikilla monadeilla on yksinkertaisia perseptioita, mutta tajunta ja tiedostettuja tottumuksia, jotka edellyttävät muis-
tia, on ainoastaan tietyn kompleksisuusasteen omaavilla
eläimillä. Entä järki? Järjen käyttö edellyttää edellisen
lisäksi tietoa “välttämättömistä ja ikuisista totuuksista”,
mikä “erottaa meidät pelkistä eläimistä...kohottaen mei-
dät tietoon itsestämme ja Jumalasta. Tämä on se meissä,
jota kutsumme järjelliseksi sieluksi tai *hengeksi (Esprit)*”
(art. 29). “Välttämättömiä totuuksia koskevan tiedon ja
niiden abstraktioiden avulla kohoamme myös *reflektiivisiin
akteihin* joiden kautta tulemme ajatelleeksi sitä, jota kut-
sutaan *minäksi*, ja pohtineeksi että tämä tai tuo löytyy
meistä: ja näin ajatellessamme itseämme, ajattelemme
Olevaista, Substanssia, yksinkertaista ja yhdistettyä, ainee-
tonta ja itseään Jumalaa, kun käsitämme että se mikä on
rajallista meissä, on hänessä rajatonta.” (Art. 30) Nämä
reflektiiviset aktit tarjoavat tärkeimmät kohteet järjen
päättelyillemme, siis rationaaliselle ajattelulle. On huomatta-
vasta, että järjen päättelyt rajoittuvat Leibnizilla näihin
järjen kohteisiin ja totuuksiin, jotka eroavat tosiasia-
totuuksista siinä että ne ovat välttämättömiä: niiden
vastakohta on loogisesti ristiriitainen, siis mahdoton. Vält-
tämättömien totuuksien perusta löytyy analyysin kautta
palauttamalla ne yksinkertaisiin totuuksiin, kuten matema-
tiikassa määritelmiin, aksioomiin ja postulaatteihin, ja
viimekädessä yksinkertaisiin, määrittelemättömiin
ideoihin. (Art. 31-35) Kontingentit tosiasiatotuudet —
joiden vastakohta ei ole loogisesti mahdoton, ja joita siksi
ei voida todistaa tai johtaa primitiivisistä käsitteistä ja
määritelmistä samalla tavalla, koska “ilmiöiden suunnat-
toman moninaisuuden ja kappaleiden loputtoman jakau-
tuneisuuden vuoksi erottelu yksittäisiin perusteisiin
saataisi edetä loputtomiin yksityiskohtiin” (art. 36) —
puolestaan perustuvat riittävän perusteen periaatteeseen,
siis Jumalan välttämättömään substanssiin, joka täydel-
lisyydessään sisältää ne *eminentisti* kaikki pienimpiä
yksityiskohtiaan myötä täydelliselle oliolle ominaisella
ylhäisellä tavallaan.² (Art. 38)

Tässä ei ole mahdollista edes mainita kaikkia niitä
moniulotteisia ja syvällisiä, äärimmäisiin johtopäätöksiin
vietyjä ajatuksia ja näkymiä (visioita) joita
Monadologiassa — länsimaisen metafysiikan
lyhimmässä ja tiivistetyimmässä teoksessa —
aforisminomaisesti esitetään. Olen keskittynyt
Leibnizin representaation käsitteeseen viitaten
rationaaliseen tai loogiseen järjestyksen ja
todistamisen ihanteisiin, joiden puitteissa se on
käsittäkseni parhaiten ymmärrettävissä, mutta
joita en voi tässä käsitellä tarkemmin. Jokin
representoi tai kuvastaa jotakin sikäli kuin se

on johdettavissa tai jossakin mielessä sisältyy todisteisiin
tai premisseihin, joiden perusteella representoitu tulee
ymmärrettäväksi tai todistetuksi. Jokainen elementti, joka
on osa rationaalista järjestelmää, on tämän järjestelmän ja
sitä perustavien ikuisien ja välttämättömien järjen totuuk-
sien määräämässä yhteydessä järjestelmän kaikkiin
muihin osiin, joita se representoi ja näin ollen myös sitä
ääretöntä kokonaisuutta, jota ne ovat yhdessä muodosta-
massa. Olihan Leibniz, jonka väsymätön henki liikkui
kaikilla mahdollisilla inhimillisen tiedon ja oppineisuuden
aloilla kuin kotonaan, myös logiikan uudistaja. Hän
yleiseiksi tieteeksi, josta Rauli Kauppi *Monadologian*
suomennokseen sisältyvässä kirjoituksessaan ”Logiikan
idea Leibnizin filosofiassa” toteaa, ettei sen ollut tarkoi-
tus sisältää vain päättelysääntöjen täydellistä kokoelmaa
vaan lisäksi “myös toden filosofian periaatteet” (s. 82).

Kaupin ensiksi väitöskirjana julkaistu *Über die
Leibnizsche Logik* (1960) kuuluu Leibnizin logiikan
analyysin kansainvälisiin klassikoihin. On ilahduttavaa,
että edellä mainittu kirjoitus, jossa Kauppi tarkastelee
Leibnizin projektia ja siihen liittyviä “väistämättömiä
vaikeuksia” (s. 91), on nyt saatettu suomenkielisen luki-
jakunnan ulottuville. Leibnizin filosofis-looginen projek-
ti askarrutti toistakin suomalaista ajattelijaa ja loogikkoja,
Erik Steniusta, jonka huomionarvoinen artikkeli “On the
System of Leibniz” ilmestyi ensi kerran vuonna 1973
Ajatuksessa (vol. 35). Valitettavasti tätä Leibnizin filoso-
fisen järjestelmän erinomaista esitystä ei edes mainita nyt
julkaistussa *Monadologian* suomennoksen kirjallisuus-
luettelossa. Stenius osoittaa artikkelissaan perusteetto-
maksi väitteen, jonka Siukonen esipuheessaan näyttää alle-
kirjoittavan. Väitteen mukaan kattavan kokonaiskuvan
luominen Leibnizin työstä ei näyttäisi olevan mahdollista
(s. 24). Stenius kuitenkin huomauttaa: “The idea that
Leibniz’s different philosophical views do not form a
systematic whole is rather natural if one’s conception of
Leibniz’s philosophy is based on the more or less
incoherent catalogues of Leibnizian views found in the
average textbook on the history of philosophy.”³ Steniuk-
sen mukaan sama käsitys heijastuu myös Bertrand
Russellin väitteestä, että Leibnizin kirjoitukset sisältävät
eksoteerisen, prinsessoille ja kirkonhallitsijoille tarkoite-
tun julkisen opin lisäksi myös toisen, esoteerisen, salassa

pidetyn järjestelmän, jota Leibniz ei halunnut paljastaa suurelle yleisölle. Leibnizin ajattelua hallitsivat tietyt, jo varhaisissa kirjoituksissa esitetyt keskeiset ideat, joita hän läpi koko myöhemmän tuotantonsa pyrki selventämään ja tarkentamaan, vaikkei hän koskaan saattanutkaan niitä lopullisen järjestelmän muotoon ehkä osaksi niihin liittyvien ristiriitojen ja vaikeuksien vuoksi, joita hän ei pystynyt ratkaisemaan. Keskeisiä tässä ovat mainitut kaksi periaatetta, joista kaikki totuudet on Leibnizin mukaan johdettavissa: ns. ristiriidan laki ja ns. riittävän perusteen laki, josta voitaisiin todistaa *a priori*, *optimum* periaatetta noudattaen kaikki se, mitä ei voida todistaa ensimmäisen periaatteen perusteella. Kaikelle on olemassa riittävä syy. Jos intellektimme ei olisi niin rajoittunut, jos pystyisimme näkemään, niin kuin Jumala omassa äärettömässä intellektissään, kaikki mahdollisuudet ja niiden muodostamat mahdolliset maailmat, tajuaisimme myös miksi juuri ne, jotka toteutuvat, ovat kaikista vaihtoehdoista aina parhaat mahdolliset. Filosofisesti keskeinen on myös Leibnizin “loogis-teleologinen” substantiaalisten muotojen oppi, ns. *inesse-periaate*, josta seuraa että jokaisella yksilöllä (monadilla) on oma essentiansa ja että kaikki sen menevät, nykyiset ja myös tulevat ominaisuudet ja relaatiot (halut ja perseptiot) sisältyvät essentiaalisesti sen määrittelymään. Jos Leibnizin järjestelmä onkin loogikon kannalta äärimmäisen sofistikoitu ja intellektuaalista kauneutta omaava, se myös sisältää rajoitetummille intellekteille käsittämättömiä, absurdeja piirteitä. Niihin kuuluvat ennen muuta *inesse-periaatteesta* seuraava teesi kaiken välttämättömyydestä yhdistettynä *optimum-periaatteesta* seuraavaan teesiin kaiken optimaalisesta hyvydestä, jonka kustannuksella Voltaire huvittaa lukijoitaan kuuluisassa teoksessaan *Candide tai optimismi*. Stenius päättää artikkelinsa sanoilla: “[...] perhaps like Voltaire, we are inclined to criticize Leibniz for allowing his aesthetic appreciation of the beautiful intelligibility of the world, together with his own skill in ideological engineering, to obscure the emotional absurdity in calling our world the

best possible of all possible worlds. And if we think so, then at the same time as we appreciate the beauty of Leibniz’s metaphysical system, we may be reminded of the saying that it is just one step from the sublime to the ridiculous.” (S. 335) Leibnizin äärimmäisen rationalistisen filosofian ja filosofisten johtopäätöksien pohtiminen tekee ainakin minut taipuvaiseksi yhtymään Candiden filosofiystävän Martinin huomautukseen Voltairen tarun lopussa: “Travaillons sans raisonner, c’est le seul moyen de rendre la vie supportable”. Viljelkäämme Candiden neuvoa noudattaen puutarhaamme, työskennelkäämme käyttämättä järkeä ollenkaan — muuta keinoa tämän käsittämättömän elämän siedettäväksi tekemiseen meillä ei taida olla. Jos järki ja sen päättelyt rajoitetaan Leibnizin tapaan välttämättömiin totuuksiin ja niille perustuvien täydellisten todistuksien piiriin se saakin minun puolesta jäädä käyttämättä. Viihdyn paremmin eläinten, empiirikkojen ja kansanomaisesti ajattelevien kartesiolaisten vaatimattomammassa seurassa. Toisaalta, jos luemme *Monadologiaa* pelkkänä utopiana, niin kuin Siukonen tekee suomenostaan saattavassa tarinassaan “Kaupunki, kirjasto, puutarha ja teatteri”, voimme ehkä vilpittömästi ihailla sen kauneutta — utopiaan kohdistettu rakkaudentunne ei välttämättä noudata samaa logiikka kun tunteemme täällä ja nyt eletyissä todellisuudessa noudattavat.

Viitteet

1. Ranskan *consécution* on käännetty termillä johdonmukaisuus, mikä kuitenkin johtaa harhaan, koska tässä Leibniz nimenomaan tekee eron rationaalisen päättelyn järjestyksen ja sattumanvaraisen perättäisyyden välillä. Mistään varsinaisesta johdonmukaisuudesta ei ole kysymys, vaan ainoastaan toiston synnyttämästä muistiin tallennetusta assosiaatioiden ketjusta.
2. Vertaa suomennos, jossa Leibnizin käyttämä *éminement* on korvattu ilmaisulla “on vaan korkeinta” (s. 45) ilman mitään selitystä.
3. Erik Stenius, “On the System of Leibniz”, teoksessa Erik Stenius, *Critical Essays II*, Acta Philosophica Fennica, vol. 45, 1989, s. 313.

Jyrki Siukonen
**Leibnizin
kääntämisestä ja selittämisestä**



Friedrich Schlegel toteaa *Atheneum*-fragmentissaan 220, että Leibnizin koko filosofia koostuu muutamasta älykkäästä katkelmasta ja projektista, jotka tarjoavat näkyvän äärettömyyteen. Tuon paremmin sitä tuskin voisi ilmaista, mutta en malta olla huomauttamatta, että Schlegelin käyttämä ilmaisu *échappée de vue* on puutarhatermi.

Useimmat meistä varmaan allekirjoittavat, että epäily kuuluu filosofiaan. Intuitio sen sijaan tuottaa jo enemmän ongelmia. Sen olemassaolo myönnetään (tai ainakin Bergson ja Croce vielä myönsivät), mutta usein ei olla varmoja mikä sija sen kautta saadulle tiedolle tulisi filosofian yhteydessä antaa. Sanoakseni jotakin Leibnizista minun täytyy kuitenkin toistuvasti palata intuition äärelle. Tietoni Leibnizin filosofiasta on pohjimmiltaan henkilökohtaista intuitiivista tietoa; olen nähnyt vilauksen äärettömyydestä leibniziaanisen puutarhakujuun päässä.

Olisi tietysti tärkeää pohtia laajemminkin tällaisen 'epäfilosofisen' lähestymistavan mahdollisuutta, mutta se täytyy nyt jättää toiseen tilaisuuteen. Robert Merrihew Adams sanoo uuden teoksensa alkusanoissa (*Leibniz — Determinist, Theist, Idealist*, 1994), ettei hänellä ollut tarkoitus ryhtyä kirjoittamaan kirjaa Leibnizista. Ymmärrän häntä hyvin, sillä ei minullakaan ollut tarkoitus ryhtyä kääntämään Leibnizia.

Kiinnostuin Leibnizista 1980-luvun puolivälissä ja aloin tehdä kuvataiteellisia tulkintoja joistakin hänen *Monadologiansa* teemoista. Ensimmäinen teos *Leibnizin kenotaafi* oli esillä Tampereen Nykytaiteen museossa 1986. Sitä seurasivat näyttely *Leibnizin puutarha* Helsingin Yliopiston kirjastossa 1989 ja teos *Rebuilding the House of Leibniz* Hannoverissa 1990. Työskentely juuri Hannoverissa avasi uudenlaisen näkökulman Leibniziin. Saatoinkin päivittäin käyttää Niedersächsische

Landesbibliothekin Leibniz-kokoelmia ja kävellä ajatussissani Herrenhausenin puutarhassa, joka oli rakennettu Leibnizin elinaikana. Hannoverissa alkoi myös ajatus *Monadologian* kääntämisestä käydä ajankohtaiseksi; tuntui äärimmäisen nololta tulla tyhjin käsin Suomesta ja törmätä Leibniz-arkiston hyllyssä esimerkiksi *Monadologian* turkinkieliseen käännökseen.

Kirjoja löytyy toisista kirjoista ja Leibnizin äärelle voi päätyä melkein mistä tahansa alkupisteestä (tätähän edellyttää jo hänen oma filosofiansakin). Minä olin päätynyt Leibnizin *Monadologiaan* kahdelta suunnalta: Lucretiuksen *Maailmankaikkeudesta* ja Borgesin *Haarautuvien polkujen puutarhasta*. Kumpikin kirjailija kuvailee maailmaa sellaisella tavalla, jonka tunnistin myös tarttuessani ensi kertaa *Monadologiaan*. Yhteneväisyyden tai vastaavuuden tunne perustui intuitioon, vaistomaiseen tietoon siitä, että nämä asiat kiistatta liittyvät toisiinsa, eivät logiikkansa, vaan nimenomaan visioidensa kautta. Etenkin pykälät 60-69, joissa Leibniz kuvailee maailmankaikkeuden jatkumista äärettömyyteen kaikissa mittakaavoissa, tuntuivat puhuttelevilta. Myöhemmin mielikuvat antoivat tilaa lukemattomille tekstien poluille, joita *Monadologian* poimuista paljastuu. Jos Leibniziin voi päätyä mistä tahansa, niin sama pitää paikkansa myös toisin päin.

Mikäli *Monadologia* on puutarha, niin kuin toistuvasti vihjailen, niin se on rakennettu historiallisesti arvokkaalle maalle. Leibnizin arkkitehtuurin alla on kerrostumia, jotka ovat huomattavasti rikkaampia ja monimuotoisempia kuin mitä filosofian yleisesityksistä voisi päätellä. Osa Leibnizin lukemisen vaikeudesta ja viehätystä onkin juuri tässä: mitä kaikkea pitäisi ottaa mukaan. Yksi mahdollisuus on puretua *Monadologian* ydinluuhun, logiikkaan, kuten Russell tai Couturat. Mutta näidenkään lukijoiden käsitys logiikasta ei ole yksi ja sama; Couturat kykeni asettamaan Leibnizin ajattelun paljon laajempaan ja — uskaltaisin väittää — mielenkiintoisempaan viitekehykseen kuin Russell. Toinen vaihtoehto on sitten tavoitella koko Leibnizin aktiviteettien kirjoa.

Tuskinpa kenenkään toisen filosofin kohdalla voi esimerkiksi matematiikan, runouden, kirjastotieteen, historiankirjoituksen, tekniikan, metafysiikan, lakitieteen,

kielentutkimuksen, logiikan tai diplomatian asiantuntija olla tutkimassa yhden ja saman henkilön tuotantoa. Työskentely tällaisen moninaisuuden keskellä tuntuu tietyllä tavalla turvalliselta. Jokainen tutkimuksellinen näkökulma, *point de vue* (puutarhatermi, jonka Leibniz toi filosofiseen kielenkäyttöön), on vain yksi rajoitettu kuvaus 'maailman-kaikkeudesta'. Leibniz itse saattoi oman arkkitehtonisen systeeminsä luojana tietysti jäljitellä Jumalaa ja nähdä suuren kokonaisuutensa yhdellä kertaa (katso § 83), mutta meille muille se tuntuu olevan lähes mahdotonta. Sen minkä *Monadologia* selittää teoreettisesti, sen Leibnizin aktiviteettien kirjo selittää käytännöllisesti; Leibnizin filosofialle ei (ainakaan toistaiseksi) ole parempaa kuvastusta kuin hänen oma, kaikkialle kurottava elämäntyönsä.

Vision perään lähteneenä saatoin pitää vain kokonaiskuvaa tavoittelemisen arvoisena. Yritelmä sellaiseksi (esseeni käännöksen liitteenä) ei pyri mitätöimään *Monadologian* logiikkaa, mutta joutuu kamppailemaan eklektisyyden tuntua vastaan. Kaikkea on mahdotonta saada mukaan, kaikkia langanpäitä ei voi löytää. Pelkkä vilkaisu Suarezin koottujen teosten massiivisiin sidoksiin saa kylmän hien nousemaan otsalle (niinpä tämä nuoren Leibnizin keskeinen vaikuttaja saa jäädä odottamaan). Jos *Monadologian* ensimmäisessä lauseessa esitelty monadi on lumipallo, joka alkaa kierimään alas rinnettä, niin tekstin viimeisiin pykäliin tullessa se on kasvanut jo jättäjäismäisiin mittoihin. Jokainen uusi kerrostuma vaatii selittäjältä venymistä uudelle erityisalueelle, joka taas edellyttää yhä enemmän pohjatietoja. Barokin maailmankuvaan kerran uppouduttuaan on kuitenkin vaikea malttaa lopettaa. Harmittelenkin nyt, esimerkiksi, että Susanne Edelin uusi tutkimus *Leibnizin yhteyksistä mystiikkaan (Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz, 1995)* ei ehtinyt ilmestyä ennen suomennoksen valmistumista.

Monadologian koko on vaivannut joitakin ihmisiä. Russell pohti syitä siihen miksi Leibniz ei koskaan kirjoittanut *magnum opusta*, ja vielä hiljattain Rescher nimitti omaa käännöskokonaisuuttaan "yritykseksi koota Leibnizin puolesta kirja, jota hän itse ei koskaan kirjoittanut". *Monadologia* näyttää todellakin aika pieneltä kenenkään pääteokseksi. Sillä on kuitenkin hämmästyttäviä ulottuvuuksia, sillä ilmaisun ja käsitteistön 'sisält' löytyy uusia maailmoja (vertaa §§ 66-68). Siitä mikä näyttää pieneltä ja nopeasti kirjoitetulta taittuu esiin maailma perinpohjaisesti ajateltuna, ehjänä ja kokonaisena.

Monadologiassa on omat erikoisuutensa (esimerkiksi, että Hermolaus Barbarus saa enemmän huomiota kuin avaruuden käsite), mutta juuri niiden vuoksi teksti elää usealla tasolla. Periaatteessa *Monadologiasta* löytyy kaikki, ja jos vaikka matka sen kaiken ääreen välillä käy kirjaston kaukolainapalvelun kautta, niin mikäs sen kauniimpaa. Sehän vain todistaa pykälän 61 pitävän paikkansa.

Filosofisen tekstin kääntäminen on niin antoisaa, että oikeastaan käännöksiä ei pitäisi lainkaan julkaista, vaan jokaisen asiasta kiinnostuneen tulisi tehdä omansa. Koska kääntäminen pohjimmiltaan on lukemista ja luetun ymmärtämistä, on se myös kutakuinkin paras tapa käsitellä kuolleen filosofin ajatuksia. Kiinalaisessa tekstissä kerrotaan: Joku kysyi erilaisista metodeista lukea klassikoita. Mestari vastasi: Ei ole mitään metodia. Luet vain rauhallisesti ja avoimella mielellä.

Käännöksessä on kuitenkin myös kyse sopimuksista, joiden suhteen pelkkä avoin mieli ei riitä. Koska tämä oli ensimmäinen Leibniz-suomennos, oli osalle sanastoa löydettävä käännökset ensimmäistä kertaa. Yllätyin, että jopa termi *harmonie préétablie* oli vailla vakiintunutta suomenkielistä muotoa; löysin J.A. Hollon, E. Kailan ja R. Kaupin variantit, mutta päädyin lopulta omaan käännökseeni *ennalta säädetty harmonia*. Yleisesti ottaen yritin noudattaa Leibnizin lauserakenteita ja välttää mutkien oikomista, koska halusin aikakauden ilmaisutapojen näyttäytyvän osana kokonaisuutta. En myöskään usko, että virtaviivaistetumpi käännös olisi välttämättä palvellut lukijaa. Lyhydessään *Monadologia* on liian helppo vain 'lukaista', etenkin jos mielessä on valmiina filosofian yleisesityksistä opitut lokeroinnit. Kaikkien suurten filosofisten klassikoiden tavoin *Monadologia* on kuitenkin moniulotteinen, aikaa ja paneutumista vaativa teksti, joka avautuu hitaasti. Leibnizin oma kielenkäyttö on tässä suhteessa erinomainen apuväline rauhalliseen lukemiseen. ●

Leibnizin kirje Hanschille 15.12.1707

[...]

Onnitteluni, koska uhraatte aikaanne myös anatomian opinnoille. Tiedätte varmasti Meibomin löytäneen kyynelrauhan. Ihmisellisen ruumiin konetta voidaan kutsua pyrobolis-hydrauliseksi mekaniikaksi, niin kuin mielelläni sanon. Onkin hyvin luultavaa, että ilmavirta pakkautuu siihen ja ryhtyy toimintaan yhtyessään kuumuuteen, sihahtaen. Luulenpa myös, että kuumeen välitön syy on pikemminkin ilmavirtauksissa kuin neste-mäisissä tiloissa. Ihmisellinen ruumis on kuvailtava periaatteellisesti joko päämäärän-
sä tai palveluksiensa mukaisesti, ja tapaankin sanoa, että tämä kone on luotu ajatuksien säilömistä varten.

[...]

Leibnizin kirje Hanschille 4.9.1716

Se mitä suuresti kunnioitetulle herra Hoffmanille, Hallelaiselle lääkärielle, olette sanonut, vastaa pääosin tarkoituksiani, kunhan vain sieltä täältä muunnan paria sanaa.

Sanoisinkin, että jokainen monadi on ruumiillistunut monadoidessaan, tai jokaisella monadilla on orgaaninen ruumiinsa ja näin se rakentaa eläväisen. Substansoivaksi sanon monadien muodostamaa koostetta.

Jokaista eläväistä voitaisiin sanoa monadoivaksi, eläväistä, jonka elähdyttää hallitseva monadi. Kääntäen voisi sanoa, että jokainen monadi monadoi tai jokainen eläväinen ruumis elää, mutta ei itsessään monadoidu.

[...]

Leibnizin kirje Bierlingille 14.1.1712

Setviessäni kirjeenvaihtoani huomasi, että olin teille vastauksen velkaa. Siksi en tahdo enää viivytellä.

Rinnastatte valon sielulliseen ja kiellätte, että tämän vastakohtaa itsessään voisi ajatella, mikä taas minusta luonnehtii ruumiillisuutta. Kysynkin, mitä ovat murtumat ja heijastukset muuta kuin vastakohtaan vaikutusta? Että sielullinen voisi olla tällainen, on uusien suurten filosofisten kirjoittajien keksintö.

Valo ei ole sen vaikuttavampi kuin vesisuihku, se vain on hienompaa ja sen liike nopeampaa. Kuitenkaan materiaa itsessään ei pidetä vaikuttavana. Mitä siis? Sen vaikuttavuudelle riittää, kun sille on annettu jokin liike. Siinä määrin kuin se on luotu, ei ole epäilystäkään, etteikö sitä olisi laitettu voimakkaaseen liikkeeseen. Voima joka sillä on kerran ollut, on sillä ollut aina. Sillä mikään voima ei katoa, vaan siirtyy, jakaantuu, yhdistyy.

Valo pakottaa meitä etsimään pakopaikkaamme atomeista yhtä vähän kuin mikä tahansa muukaan virtaus. Monadeja ei pidä seata atomeihin. Atomeilla (ihmisten keksiminä) on muoto, monadilla on yhtä vähän muotoa kuin sielulla; monadit eivät ole myöskään ruumiin osia, vaan jotain, jota tämä tarvitsee.

[...]

Kari Tuomainen

Leibnizin Jumalasta

“Leibniz, enemmän kuin kukaan toinen uuden ajan filosofi, otti maailmankaikkeuden luomisen ajatuksen vakavasti antaen sille keskeisesti tärkeän paikan järjestelmässään. Aivan kuten keskiaikaiset teoriat, joita hän piti suuressa arvossa, hänen järjestelmänsä asetti Jumalan maailmankaikkeuden luojana metafysiikan keskipisteeseen.”¹



llä oleva lainaus johdattaa hyvin artikkelini aiheeseen. Tarkoitukseni on tarkastella alustavasti Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646-1716) käsitystä Jumalasta. Leibnizille Jumala on täydellinen olio, jonka keskeisimmät ominaisuudet — kaikkivoipaisuus, kaikkitietävyys ja absoluuttinen hyvyys — tulevat esiin luodussa maailmassa. Aktuaalinen maailma ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen maailma vaan Leibnizin mukaan Jumala on valinnut sen äärettömästä määrästä vaihtoehtoisia maailmoja.² Tällöin maailman luomisen akti ja etenkin sitä edeltävä harkinta vaihtoehtoisten mahdollisten maailmojen välillä nousevat keskeisiksi kysymyksiksi.

Lähden kuitenkin liikkeelle Leibnizin *Monadologiassa* esittämästä kahdesta osatodistuksesta koostuvasta Jumalan olemassaolotodistuksesta, jonka yhteydessä myöskin annetaan alustavasti täydellisen olion määritelmä. Tämän jälkeen aloitan varsinaisen tarkastelun hetkestä ennen maailman luomista, jonka yhteydessä tarkastelen Leibnizin käsitystä Jumalan olemukseen sisältyvästä äärettömästä tietokyvystä. Lopuksi tarkastelen Jumalan tekemää aktuaalisen maailman valintaa ja tähän valintaan liittyvää absoluuttista hyvyttä.

Jumalan olemassaolon todistaminen

Leibniz esittää *Monadologiassa* Jumalan olemassaolon todistamiseksi kaksi toisiaan täydentävää osatodistusta. Nämä osatodistukset nojaavat hänen filosofialleen keskeiseen *riittävän perusteen periaatteeseen*

“... jonka nojalla me katsomme, että mikään asia[ntila] ei voi olla todellinen tai olemassa ja mikään väite ei voi olla todeksi osoitettava, ellei ole olemassa riittävä perustetta, miksi pitäisi olla näin eikä toisin, vaikkakin useimmissa tapauksissa perusteet eivät ole meidän tiedettävissämme.”³

i) *Aposteriorinen todistus*

Leibnizin mukaan kaikille aktuaalisesti olemassaoleville asiantiloille eli olioiden ominaisuuksille ja olioiden

keskinäisille suhteille on oltava riittävä tai lopullinen peruste, joka selittää miksi asiantilat tai tapahtumat ovat juuri niin kuin ne ovat. Mikäli tätä tapahtumien perustetta etsitään asiantilojen ketjusta tai sarjasta, löydetään vain yksittäisiä syitä yksittäisille tapahtumille eikä yhtä yhteistä perustetta, joka kattaisi kaiken tapahtumisen.⁴ Riittävää perustetta kaikelle tapahtumiselle on siis etsittävä asiantilojen sarjan ulkopuolelta, jolloin tämän perusteen täytyy olla itsessään riittävässä, välttämättömässä substanssissa. Leibnizin mukaan juuri näin onkin: “... [j]a tätä [substanssia] me nimitämme *Jumalaksi*”⁵. Jumala on samalla yksin riittävä peruste kaikelle tapahtumiselle, sillä kaikki aktuaalisesti olemassaolevat asiantilat ovat yhteenliittyneitä⁶.

ii) *Apriorinen todistus*

Jumalan olemassaolon *apriorinen* todistus sisältyy oikeastaan jo edellä esitettyyn *aposterioriseen* todistukseen, sillä välttämättömänä substanssina Jumala on itsessään riittävä eivätkä häntä koske mitkään ulkoiset rajoitukset. Siten Jumala on olemukseltaan rajoittamaton. Rajoittamattomuudesta seuraa, että Jumala on absoluuttisen täydellinen olio, jonka olemassaolo on seurausta oman olemassaolonsa mahdollisuudesta.⁷ Sitä vastoin kaikki muu mahdollinen tai aktuaalinen on mahdollista vain siitä syystä, että Jumala on olemassa⁸. Tarkemmin ilmaistuna mahdolliset asiantilat ovat mahdollisia, koska ne ovat olemassa Jumalan mielessä ideoina; aktuaaliset asiantilat ovat olemassa, koska Jumala on tahtonut niiden aktualisoimista⁹.

iii) *Jumalan kaikkivoipaisuus*

Se, että Jumalan olemassaolo ei riipu mistään Jumalan ulkopuolisesta tekijästä ja että kaikki muu mahdollinen ja aktuaalinen sen sijaan riippuu Jumalan olemassaolosta, on samalla Leibnizin mukaan osoitus Jumalan kaikkivoipaisuudesta¹⁰. Kaikkivoipaisuus sisältää myös sen, että Jumala on olemassaolonsa lisäksi riippumaton aktiensa suhteen. Toisin sanoen Jumala on absoluuttisen vapaa olio, joka itse on tahtomisiensa riittävä peruste¹¹. Vapaus sulkee samalla pois metafyyssisen välttämättömyyden, joten aktuaalinen maailma ei ole välttämätön seuraus Jumalan olemuksesta vaan seuraus Jumalan vapaan tahdon aktista. Absoluuttinen vapaus myöskin edellyttää Leibnizin mukaan valinnan mahdollisuuden vaihtoehtoisten maailmojen välillä. Aktuaalinen maailma ei siis ole olemassa siitä syystä, että se olisi ollut ainoa vaihtoehto.¹²

Ennen maailman luomista

Seuraavassa luon karkeahkon ja hyvin yleisellä tasolla liikuvan katsauksen näihin vaihtoehtoisin maailmankaik-

keuksiin, jotka Leibnizin mukaan ovat olleet ikuisesti *sub ratione possibilitatis*¹³ Jumalan mielessä¹⁴.

i) Mahdolliset maailmat

Leibnizin mukaan Jumala kontemploi ennen maailman luomista ääretöntä määrää mahdollisia maailmoja¹⁵. Mahdollisella maailmalla Leibniz tarkoittaa ei-aktuaalisesti olemassaolevaa asiantilojen kokonaisuutta, joka on sisäisesti ristiriidaton¹⁶. Asiantilojen kokonaisuuden voidaan ajatella koostuvan olioista, niiden ominaisuuksista sekä näiden ominaisuuksien määrittämisistä suhteista, joita olioiden välillä on. Olioiden ominaisuuksien, samoin kuin niiden määrittämien suhteiden, tulee olla keskenään yhteensopivia.¹⁷ Siten sisäisesti ristiriitaiset maailmat, jonkin asiantilan samanaikaisesti myöntävät ja kieltävät asiointilojen kokonaisuudet, eivät ole edes periaatteessa mahdollisia, sillä Leibnizin mukaan Jumala täydellisenä olentona ei ajattele ristiriitaisesti. Vain ristiriidattomat maailmat ovat olemassa ideoina Jumalan mielessä ja vain ne voivat periaatteessa tulla aktuaalisiksi. Ristiriidattomuudesta myöskin seuraa, että jokainen mahdollinen maailma on aina säännönmukainen, joidenkin lakien hallitsema.¹⁸

Mahdollisten maailmojen määrän äärettömyys on käsittääkseni tietystä mielessä seurausta toisesta Leibnizin filosofialle keskeisestä periaatteesta, siitä jonka mukaisesti kahta identtistä oliota tai asiantilaa ei yksinkertaisesti voi olla olemassa. Tämä periaate tunnetaan nimellä *Principium identitas indiscernibilium*.¹⁹ Koska kaikki oliot välttämättä poikkeavat ominaisuuksiltaan toisistaan ja koska näitä yksilöllisiä ominaisuuksia on rajattomasti, kaikki ominaisuudet eivät voi olla toistensa kanssa yhteensopivia. Tällöin voidaan ajatella tiettyjä ominaisuuksien kokonaisuuksia, joiden sisällä ja vain niissä nämä ominaisuudet ovat toistensa kanssa yhteensopivia. Yhteensopivien olioiden ja niiden ominaisuuksien kokonaisuus muodostaa siten yhden mahdollisen maailman.

Jumala siis tarkastelee Leibnizin mukaan näitä mahdollisia maailmoja jonkin mahdollisen maailman aktualisoinnin eli maailman luomisen näkökulmasta²⁰. Kaikkietäväälle olennolle, jonka ymmärrys kattaa kaiken mikä ylipäätään voi olla ymmärryksen kohteena, tämä tarkastelu ei luonnollisesti muodostu miksiäkään ongelmaksi²¹. Kiinnostavaa sen sijaan on se, että Leibniz erottaa tässä kaikkietävyudessa kaksi²² osa-aluetta, joiden avulla hän pyrkii kuvaamaan Jumalan rajatonta tietokykyä. Kaikkietäväenä olentona Jumala käyttää tähän mahdollisten maailmojen tarkasteluun tietokykynsä molempia osa-alueita ja niillä kumpaisellakin on tässä tarkastelussa oma rajattu tehtävänsä.

Leibnizin mukaan Jumala ensinnäkin käyttää asiantilojen ja niiden suhteiden tarkasteluun *pelkän intellektin tietoa*,²³ jonka kohteena ovat sekä mahdollisuus että välttämättömyys koskien näitä asiantiloja ja niiden suhteita. Näitä mahdollisuuksia Jumala voi Leibnizin mukaan tarkastella joko erikseen yhdessä mahdollisessa maailmassa tai suhteessa kaikkiin mahdollisiin maailmoihin.²⁴ Käsittääkseni tätä tarkastelua ei kuitenkaan tule ymmärtää luonteeltaan diskursiiviseksi, jossa tarkastelu etenee askelittain johtopäätökseen lähtien jostakin yksittäisestä havainnosta tai toteamuksesta, vaan voitaneen olettaa, että Jumala äärettömän tietokyvyn omaavana oliona kykenee näkemään nämä mahdolliset maailmat välittömästi ilman, että hänen tarvitsee turvautua tarkastelussaan edellä mainittuihin askeliin. Asiantiloja koskevalla välttämättömyydellä Leibniz tarkoittaa

ymmärtääkseni näiden asiantilojen muodostamaa kokonaisuutta; mahdollisuudella jotain tiettyä asiantilaa tässä kokonaisuudessa, toisin sanoen mahdollisen asiantilan sopivuutta tähän kokonaisuuteen.

Toinen Jumalan äärettömän tietokyvyn osa-alue, jota Leibniz kutsuu *näkemyksen tiedoksi*,²⁵ kattaa puolestaan kontingentit ja aktuaaliset asiantilat, jotka liittyvät nimenomaisesti aktuaaliseen maailmaan²⁶. Leibnizin mukaan Jumalalle kaikki edellä mainitut asiantilat — välttämättömät, mahdolliset, kontingentit ja aktuaaliset — ovat analyttisiä. Esimerkiksi jotain tiettyä yksilöä koskevissa asiantiloissa predikaatti, yksilöä koskeva ominaisuus tai suhde, sisältyy aina subjektiin. Tällöin Jumala voi nähdä yksilön ominaisuuksista kaikki tätä yksilöä koskevat suhteet.²⁷ Tätä Leibniz nimittää täydelliseksi yksilökäsitteeksi, joka kattaa subjektin menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden.²⁸

Kukin mahdollinen maailma voidaan nähdä tällaisten täydellisten yksilökäsitteiden yhteensovitetuina joukko, sillä kaikki ajateltavissa olevat yksilökäsitteet eivät suinkaan ole yhteensopivia toistensa kanssa. Yksilökäsitteiden yhteensovivuuteen kuuluu, että ne eivät sisällä ristiriitaa. Benson Mates valottaa tätä yhteensovivuutta esimerkillään Pietarista ja Jeesuksesta: Pietarin täydellinen yksilökäsite, joka sisälsi aktuaalisena asiantilana Jeesuksen kieltämisen, oli yhteensopiva Jeesuksen täydellisen yksilökäsitteen kanssa, sillä Jeesuksen käsite sisälsi sen, että Pietari *voi* kieltää hänet. Ellei tätä mahdollisuutta olisi sisällynyt Pietarin käsitteeseen, Pietari ja Jeesus eivät olisi voineet elää samassa maailmassa, sillä heidän käsitteensä olisivat olleet tuolloin yhteensopimattomia.²⁹

Täydellisellä yksilökäsitteellä tarkoitetaan siis kullekin oliolle tai substanssille periaatteessa määrittelemättömyyttä mutta äärellistä määrää attribuutteja tai predikaatteja, jotka kattavat menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ja joista yksilö aktualisoi vapaasta tahdostaan aikaisempien predikaattien kanssa yhteensopivat predikaatit.³⁰

Attribuutit tai predikaatit, joita subjekti aktualisoi, ovat hypoteettisesti välttämättömiä³¹ eli kontingentteja. Käsittääkseni tämä tarkoittaa sitä, että minkään yksittäisen predikaatin, jonka yksilö aktualisoi, ei tarvitse olla sinänsä välttämätön. Jokin kokonaisuuden kannalta välttämätön tapahtuma determinoi



jonkin predikaatin aktualisoimisen, mutta ei sitä, mikä yksilö tämän predikaatin aktualisoi. Ensi lukemalta hieman hankalalta tuntuva asia voidaan mielestäni selventää Leibnizin toisessa yhteydessä³² esittämällä lainauksella *Udesta Testamentista*: "... [m]ahdotonta on, että viettelykset jäisivät tulematta; mutta voi sitä, jonka kautta ne tulevat!"³³

ii) Jumalan tekemä valinta

Identitas indiscernibilium -periaatteen mukaisesti mahdolliset maailmat poikkeavat siis välttämättä toisistaan jossakin määrin. Leibnizin mukaan jokaisessa mahdollisessa maailmassa on siten tietty täydellisyyden aste, jonka mukaisesti nämä maailmat asettuvat keski-

näiseen hierarkiseen järjestykseen. Kullakin mahdollisella maailmalla on



ikään kuin oikeus vaatii aktuaalista olemassaoloa suhteessa tähän täydellisyyden asteeseensa³⁴.

Täydellisyyden asteella Leibniz tarkoittaa asiantilojen tai ilmiöiden moneutta tai rikkautta suhteessa ilmiöiden väliseen järjestykseen, harmoniaan tai koherenssiin. Koherenssi on suoraa seurausta ilmiöitä säätelevistä laeista. Mitä koherentimpi maailma on ilmiöiden suhteen sitä täydellisempi ja lainalaisempi se on. Ilmiöitä sääteleviä lakeja ei Leibnizin

mukaan kuitenkaan tule olettaa yli tarpeen, vaan täydellisyys pitää sisällään lakien mahdollisimman pienen lukumäärän.³⁵

Koska vain yksi edellä mainituista kaikista mahdollisista maailmoista voi aktualisoitua ja koska jokainen mahdollinen maailma on yhtäläisesti aktualisoitavissa, on Jumalan valinnalle oltava syy tai peruste, jonka perusteella hän tekee valinnan. Samalla tämä peruste on Leibnizin mukaan riittävä: muita selityspenusteita valinnalle ei tarvitse ottaa huomioon.³⁶ Valinnan riittävä peruste on viime kädessä aktualisoitavan maailman suurin mahdollinen täydellisyyden aste, jonka Jumala kaikkietävyudessaan näkee, äärettömässä hyvytydessään valitsee ja kaikki-voipaisuudessaan luo³⁷.

Maailman luominen

Leibnizille maailman luominen on siis yhden ja vain yhden Jumalan mielessä olevan idean aktualisoimista. Tällöin tämän valitun maailman täytyy olla paras mahdollinen. Maailma on paras mahdollinen kuitenkin vain kokonaisuutena, jumalallisesta näkökulmasta, jota korkeintaan äärellinen ymmärrys ei koskaan saavuta.

i) Paras mahdollinen maailma

Maailman luomisen yhteydessä Jumala käyttää Leibnizin mukaan äärettömän tietokykynsä toista osa-alueetta, näkemyksen tietoa, jonka alueeseen kuuluvat siis aktuaalista maailmaa koskevat kontingentit ja aktuaaliset asiantilat. Näkemyksen tieto on myöskin luonteeltaan reflektiivistä, minkä ansiosta Jumala voi ikuisen ja muuttumattoman *sallimuksensa* mukaisesti aktualisoida parhaimman mahdollisen maailman kaikista mahdollisista maailmoista.³⁸

Sallimuksen selittämiseksi Leibniz jakaa Jumalan tahdon kahteen osaan: *ensisijaiseen* ja *lopulliseen*. Ensisijainen tahto on luonteeltaan epätäydellinen. Sen vaikutus ei koskaan voi toteutua täysimääräisesti, sillä se koskee partikulaarisia olioita, jotka ovat olemukseltaan epätäydellisiä. Vaikka Jumala Leibnizin mukaan tahtookin ensijaisesti jokaisen partikulaarisen olion parasta, olioiden epätäydellisyys rajoittaa tiettyssä mielessä tätä tahtoa, sillä ne voivat ottaa vastaan vain omaa täydellisyyden astettaan vastaavan määrän hyvää. Kaikkien näiden ensijaisten tahdon aktien eräänlaisena painotettuna summana muodostuu sen sijaan lopullinen tahto, sallimus, joka koskee nimenomaisesti kokonaisuutta.³⁹

Se, että Jumala valitsee tämän kokonaisuuden kaikista mahdollisista vaihtoehdoista, jotka hänellä valintaa tehdessään on, on Leibnizin mukaan tiettyssä mielessä seurausta Jumalan rajoittamattomasta olemuksesta: olemukseltaan rajoittamaton, täydellinen olento luo vain täydellistä⁴⁰ sillä Leibnizin mukaan Jumalan absoluuttinen vapaus ei sulje pois moraalista välttämättömyyttä vaan nämä ovat toistensa kanssa yhteensopivia. Siten Jumala täydellisenä oliona valitsee sopivimman eli moraalisesti parhaimman mahdollisen maailman mutta tekee tämän valinnan vapaasta tahdostaan.⁴¹ Tällöin Jumala valitsee kokonaisuuden, jossa on yhteensopivimmat oliot ja niiden attributit. Siten aktuaalisesti olemassaolevan maailman voidaan ajatella olevan kaikissa kuviteltavissa olevissa suhteissa paras mahdollinen, mutta äärellinen olio kokee sen omasta rajoittuneisuudestaan johtuen väistämättä epätäydelliseksi.

Siten esimerkiksi Voltairin (1694-1778) *Candidessa* esittämä parodia parhaasta mahdollisesta maailmasta ei osu kunnolla

maaliinsa. Pikemminkin Voltaire osoittaa eksplisiittisesti oman rajoittuneisuutensa mitä tulee hänen kykynsä havaíta koko maailmankaikkeutta selvästi. Onkin esitetty, että Voltaire, Christian Wolffia (1679-1754) seuraten, käsittää Leibnizin parhaan mahdollisen maailman ajatuksen väärin. Christian Wolffhan oli selittänyt Leibnizin tarkoittavan parasta mahdollista maailmaa nimenomaisesti ihmisten näkökulmasta.⁴²

Leibnizin tunnettu maalausvertaus käy samalla vastauksesta Voltairelle: Oletetaan, että seisomme suuren kankaalla peitetyn maalauksen edessä, josta on jäänyt näkyviin vain pieni osa. Näkyvä osa näyttää meistä — vaikka tutkisimme sitä kuinka tarkoin tahansa — pelkältä mielivaltaiselta värien sekoitukselta. Mutta kun maalausta peittävä kangas poistetaan, huomaamme, että se mikä aikaisemmin näytti käsittämättömältä tahralta tai värien sekamelskalta, onkin tehty kokonaisuuden kannalta mitä suurimmalla taidolla.⁴³

Lopuksi

Eräänlaisena yhteenvetona kaikesta edellä esitetystä voidaan todeta seuraavaa: vaikka Jumala onkin kaikkivoipa olento ja siten olemukseltaan rajoittamaton, noudattaa hän täydellisen rationaalisen olentona toisiinsa elimellisesti liittyviä ristiriidan, riittävän perusteen ja *identitas indiscernibilium* -periaatteita, sillä ne ovat yhteensopivia hänen täydellisyytensä kanssa.

Ristiriidan periaatteen mukaisesti Jumala ajattelee vain ristiriidattomia mahdollisia maailmoja, sillä Leibnizin mukaan jokainen asiantila on joko tosi tai epätosi mutta ei samanaikaisesti molempia. Riittävän perusteen periaatteen mukaisesti Jumala on viime kädessä lopullinen peruste jokaiselle asiantilalle tai tapahtumalle; ellei näin olisi, Jumala ei voisi olla kaikkitietävä. Samoin Jumalan valinnalle on perusteensa, joka Leibnizin mukaan on täydellisimmän maailman valitseminen kaikista mahdollisista vaihtoehdoista, jotka Jumalalla valintaa tehdessä on. Tämä sopii myös yhteen Jumalan absoluuttisen hyvyyden kanssa: näin Jumalan sallimukselle jää tilaa maailmassa. Myöskin *identitas indiscernibilium* -periaate sitoo Jumalaa, sillä Leibnizin mukaan edes kaikkitietävä Jumala ei voisi tietää kahden erillisen ja silti identtisen olion asiantilan riittävää perustetta.

Viitteet

1. Leibniz, more than any other modern philosopher, took seriously the idea of a *creation* of the universe, giving it a centrally important place in his system. Like the theories of the medievals for whom he had such great respect, his system put God as the *author of creation* at the focal position in metaphysics. (Rescher 1979, 13)
2. Leibnizin mukaan sellaiset kristityt ajattelijat kuin Abelard, Hobbes ja Wycliff kannattavat stolaista Diodorusta seuraten ajatusta, että aktuaalinen maailma on samalla ainoa mahdollinen. Täysin päinvastaisista ajatusta kannattava Leibniz pitää tätä käsitystä järjettömänä, sillä se on hänen mukaansa yhteensopimaton Jumalan kaikkivoipaisuuteen sisältyvän rajoittamattoman vapauden kanssa. Mikäli Jumalalla ei olisi ollut vapautta valintaan, hänen viisauttaan ja hyvyttään ei voitaisi millään muotoa ajatella, saati ylistää. (Vin. §21-22)
3. Mon. §32.
4. Mon. §36.
5. Emt. §37-38.
6. Emt. §39.
7. Mon. §§40, 41, 45.
8. Emt. §43.
9. Vin. §9.
10. Vin. §4.
11. Emt. §§5-6.

12. Emt. §21.
13. Mahdollisuuksina järjen tai harkinnan kohteena.
14. Vin. §8.
15. Mon. §53.
16. Vin. §7.
17. Rescher 1979, 16-17.
18. Dis. §6.
19. Periaate sanoo, että mikäli kahden erillisen olion ominaisuudet ovat identtiset, on kyseessä itse asiassa yksi ja sama olio. Erillisten olioiden käsitteisiin nimenomaisesti kuuluu, että ne erottuvat jonkin ominaisuuden perusteella toisistaan. (Ks. esim. Siukonen 1995, 67-68.)
20. Mon. §53.
21. Vin. §13.
22. Näiden lisäksi Leibniz erottaa *välittävän tiedon* (latinaksi *scientia media*; englanniksi *intermediate science*), mutta sanoo tämän erotuksen olevan tiettyssä mielessä tarpeettoman, sillä pelkän intellektin tieto ja näkemyksen tieto, joihin välittävä tieto sisältyy, ovat hänen mukaansa riittävät kuvaamaan jumalallista ennaltatietämistä (Vin. §17).
23. Latinaksi *scientia simplicis intelligentiae*. Sananmukainen käännös olisi kai yksinkertaisen, jakamattoman intellektin tieto. Englanninkieliseksi vastineeksi Schreckerit tarjoavat käsitettä *science of simple intelligence* (Schrecker 1965, 117, alaviite 2).
24. Vin. §14-15.
25. Latinaksi *scientia visionis*; englanniksi *science of vision* (Schrecker 1965, 117, alaviite 2).
26. Vin. §16.
27. Dis. §8.
28. Leibniz 1969, 268.
29. Mates 1986, 71-72.
30. Emt., 63.
31. Nykyaikainen logiikan tutkimus on paljastanut Leibnizin modaalisten väittämien ongelmallisuuden. Erottaessaan toisistaan absoluuttisen ja hypoteettisen välttämättömyyden, joka koskee nimenomaisesti jossain-lauseita, Leibniz ei huomaa, että on eri asia omistetaanko välttämättömyys implikaatiolauseessa etu- vai jälkilauseelle. (Katso esim. Mates 1986, 117.)
32. Lainauksen alkuperäinen yhteys koskee moraalisen pahan ja fyysisen pahan välistä suhdetta (ks. Vin. §39). En kuitenkaan käsittele sitä tässä kirjoituksessa.
33. Luuk. 17:1.
34. Mon. §54.
35. Dis. §5.
36. Mon. §53.
37. Emt. §§54-55.
38. Vin. §17.
39. Emt. §§24-26.
40. Dis. §1.
41. Vin. §21.
42. Katso esim. Siukonen 1995, 23.
43. Loemker 1969, 489.

Kirjallisuus

- G. W. Leibniz, A Vindication of God's Justice reconciled with His Other Perfections and All His Actions. Teoksessa *Monadology and Other Philosophical Essays*. Kääntänyt P. & A. M. Schrecker. The Bobbs-Merrill Company Inc., New York 1965 (=Vin.)
- G. W. Leibniz, Discourse on Metaphysics (alun perin nimetön). Teoksessa *Philosophical Papers and Letters*. Kääntänyt ja toim. L. E. Loemker. D. Reidel, Dordrecht 1969 (=Dis.)
- G. W. Leibniz, The Principles of Nature and of Grace, based on Reason (*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*). Teoksessa *Philosophical Papers and Letters*. Kääntänyt ja toim. L. E. Loemker. D. Reidel, Dordrecht 1969 (=Prin.)
- G. W. Leibniz, *Monadologia (Principes de la Nature et de la Grace, Fondés en Raison — Principes de la Philosophie ou monadologie)* (teos alun perin nimetön). Suom. J. Siukonen. Gaudeamus, Helsinki 1995 (=Mon.)
- B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*. Oxford University Press, New York 1986.
- N. Rescher, *Leibniz — An Introduction to his Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford 1979.
- P. & A. M. Schrecker, alaviite, s. 117. Teoksessa *Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadology and Other philosophical Essays*. The Bobbs-Merrill Company Inc., New York 1965.
- J. Siukonen, Johdanto. Teoksessa *Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologia*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

ELÄKÖÖN REVISIONISMIT ELI SOKRATEEN KUOLEMA II

Minä kannatan luovimisen moraalia,
liukkaita veikkoja, mukautuvuutta,
minä suositan taitoa laittautua pois tieltä,
antaa periksi ja livistä.

Thomas Warburton

Tampereen työväen teatterissa esitetään Sokrateen puolustus puhetta. Ateenan rahvas katsoi, että filosofin opetukset olivat loukanneet sen pyhimpiä arvoja. Se halusi pikkuisen näyttää, mistä reijästä kana tasavallassa kusee, kun sitä puristetaan. Niinpä äijä tuomittiin kuolemaan — varsin kyseenalaisin perustein.

Tuomarit halusivat antaa kansalle, mitä se halusi. Mutta toisaalta he tahtoivat säästää myös filosofipahasen hengen ja varasivat hänelle mahdollisuuden paeta. Tämä oli kuulemma yleinen käytäntö, maan tapa, tuohon aikaan.

Mutta kuinka sitten kävikään! Äijä heittäytyi hankalaksi ja tahtoi mennä aivan väkisin surman suuhun. Omituisen päätöksensä tueksi hän piti mahtipontisia puheita, jotka vieläkin saavat määrättyissä piireissä tipan tirahtamaan linssiin.

Ihaillaan, että kylläpäs se Sokrates oli miesten mies, kun sillä tavalla uhmasi kuolemaa. Otti tuossa ilveilyssä ohjat käsiinsä ja pisti tuomarit kovan paikan eteen. Pani ne kerrankin naamakkain omien tekojensa, opportunistinsa ja lurjusmaisuuksensa kanssa.

Myrkyinkin joi niin tyynesti, että *nyyh...*

Ehkä asiaa voi ajatella näinkin. Mutta mielestäni me retkahdamme liian helpolla ihaillemaan tätä sankarillisen itsemurhan etiikkaa. Eri-tyisen arveluttavaa on jumaloida tällaista meininkiä silloin, kun korkeiden päämäärien puolesta voi vaahdota kohtalaisen turvallisesti. Tarvitsematta pelätä, että nenän alle työnnettyissä maljoissa on mitään kovin tappavaa myrkkyä.

Tällaisissa oloissa tuppaamme juopua omasta erinomaisuudestamme, joka tosi testien puutteessa on kuviteltu muutamaa kertaluokkaa liian suureksi.

Kysymystä voi valaista eräällä episodilla historiasta: Syksyllä 1944 Neuvostoliitto vaati palautettavaksi ns. heimopataljoonan jäsenet näi-

den omaa mielipidettä kysymättä. Maamme johto taipui vaatimukseen, ja entisiä sotureita alettiin kerätä tarkoin vartioituihin juniin. Mutta sikäli kuin tiedän, heille tehtiin selväksi, että vartijat potevat jonkinlaista sotaväsymystä ja tuskin huomaisivat, vaikka väkeä lähtisi livohkaan...

Moni heistä lähti. Enkä usko, että edes Sokrates olisi heitä kovin ankarasti tuominnut.

Niin. Eikö Sokrateen kuolemasta olisi hyvä kirjoittaa myös vaihtoehtoinen versio? Sellainen, jossa äijä kaikesta huolimatta luikahtaa pakoon. Tämän variantin mukaan Ksantippa olisi serkkupoikansa välityksellä järjestänyt asiat vaikkapa niin, että myrkkypikarissa olikin tyrmäystippoja.

Ksantippa serkkupojan siskonmiehensä toimi tuomioistuimen myrkynekoittajana. (Eikä tietävästi aiheuttanut kenellekään mitään pahaa.) Jos tarkkaan asiaa muistellaan, niin kyllähän Sokrateskin nämä taustat tiesi. Tähän luottaen hän saattoi järjestää suureleisen näytelmänsä, pistää tuomarit mukamas lujille, kohottaa pikarin huulilleen jne.

Vaihtoehtoinen näytelmä voisi jatkua niin, että Sokrates herää laivalla, joka kuljettaa häntä Pergamoniin (tai Syrakusaan tai piru ties mihin), josta hänen on mahdollista saada vaatimaton kirjuriin toimi. Siellä olisi taas mahdollista pikkuisen filosofoidakin...

Näytelmä voisi päättyä siihen, kun Sokrates (tai ei: olkoon hän tällä kertaa feministien mieliksi Ksantippa) pitää juhlallisen ylistyspuheen kaikkien maiden luopioille ja jänishousuille. Se voisi noudatella Thomas Warburtonin runon säkeitä:

Eläköön revisionismit! Jokaisen opin syrjää
me nakerretaan minkä se suinkin sietää,
niin kuin ihmisiä itseään täytyy kovin ottein
hioa sileämmäksi toinen toistaan vasten.
Antaa tulla vaan! Torvetkaa sanomaa,
dogmeja, teesejä, uusia syyttäviä iskulauseita,
me roikutaan kuin märät viltit
kipinästateessa, me kerätään
koko ilotulitus palopurjeisiin ja katsotaan päältä
kun se painuu noeksi.

(Lainaukset teoksesta Thomas Warburton, *Eläköön revisionismit*.
Suom. Tuomas Anhava.)

PL 787, 33101 Tampere **KÖNIGSBURG** koenigsberg.toimitus@uta.fi



KÖNIGSBURG on uusi, kahdesti vuodessa ilmestyvä filosofinen aikakausjulkaisu. Lehti tarjoaa artikkelifoorumin kaikille filosofiasta ja filosofisen ajattelun historiasta kiinnostuneille.

KÖNIGSBURG 1-1996:n lähes 140 sivuun sisältyy mm. klassikkokäännös, Ilkka Niiniluodon haastattelu, Heikki Kanniston Wittgenstein-artikkeli, useita aika-avaruus-tematiikkaa käsitteleviä tekstejä, ja paljon muuta.



Ensimmäinen KÖNIGSBURG ilmestyy huhtikuussa 1996. Julkaisun voi tilata tai ostaa irtonumeroina 45[^] markan kappalehintaan.

PL 787, 33101 Tampere **KÖNIGSBURG** koenigsberg.toimitus@uta.fi

KÖNIGSBURG
Filosofisia painokirjoituksia

Cassirer

filosofian historiassa

Lectio precursoria, Tampereen yliopistossa 26. toukokuuta 1995.

1 Uuskantilaisuus ja Cassirer

Millä tavalla mielikuva filosofista syntyy? Itselläni Ernst Cassirerin filosofiaan liittyy kaksi muistikuvaa. Ensimmäinen filosofian historian opinnoista noin 16-17 vuoden takaa. Tuolloin opin tuntemaan Cassirerin marburgilaisen uuskantilaisuuden edustajana, nuorimpana Paul Natorpin ja Herman Cohenin ohella. Jostain syystä, lähdettä en enää pysty muistamaan tai jäljittämään, tuolloisen käsitykseni mukaan Cassirerin filosofia oli jollakin lailla mystistä, epäselvää ja outoa. Käsitykseni, joka sittemmin osoittautui virheelliseksi, saattoi johtua siitä, että Cassirer oli käsitellyt filosofiassa myyttejä ja uskontoja. Myyttinen ja uskonnollinen ajattelu ovat molemmat aloja joista filosofian tulee, silloisen ja nykyisenkin käsitykseni mukaan, irtautua. Irtautumisen tapoja on kuitenkin ainakin kaksi. Silloisen käsitykseni mukaan riitti irtisanoutuminen uskonnosta ja myyteistä, nykyisen käsitykseni mukaan, ja tässä olen oppinut Cassirerilta, uskontojen ja myyttien ”epäselvä” tapa ilmaista asioita, voidaan tulkita osana niiden omaa symbolista järjestelmää ja saada näin selville niiden yhteys inhimillisen toiminnan käytäntöihin.

Toinen muistikuva liittyy Cassirerin filosofiaan. Cassirerin yksi tunnetuimpia puolia on hänen käsityksensä ihmisestä. Cassirer määrittää ihmisen symboleja käyttäväksi olennoiksi. *Animal symbolicum* on Cassirerin filosofian parhaiten tunnettu efektiivinen termi. Tämä määrittäminen ei kiehtonut minua sen enempää ennen kuin vuosia myöhemmin tutustuin Ferdinand de Saussuren lingvistiseen semiotiikkaan ja myöhemmän Wittgensteinin ajatuksiin kielestä pelinä. Millä tavalla symboliset merkitykset muodostuvat ihmismielessä ja kulttuurin kokonaisuudessa? Miten keskenään ristiriitaiset merkitysrakenteet muotoutuvat ja miten ne parhaiten voitaisiin saattaa käsiteltävään muotoon?

Tarkastelen seuraavaksi esimerkkiä. Ajatelkaa seuraavan kahden pelaajan shakkipeliä. Tunnettu pelaajat, kutsukaamme heitä vaikka nimillä Aura ja Juuso. He pelaavat peliään sateisena kesäkuun 7. päivänä vuonna 1994 klo

16.00 ja 16.23 välisenä aikana. Ensimmäisen erän voittaa Juuso, toisen Aura. Siirtojen välillä on eripituisia aikoja ja pelin eri vaiheissa saatamme seurata pelaajien reaktioita vastustajan siirtoihin. Tiedämme myös pelaajien pelihistorian ja tunnettu heidät muista kuin shakkipelin yhteyksistä. Lisäksi oletan kaikkien meidän tuntevan shakkipelin säännöt ja strategian pääpiirteet.

Miten voimme ymmärtää mitä he tekevät? Voimme kuvailla tämän pelin ottaen huomioon mm. eri siirtojen harkintaan käytetyt ajat ja päätellä minkälaisia strategisia lähestymistapoja pelaajat pyrkivät toteuttamaan. Voimme vertailla peliä aikaisempiin peleihin ja esittää arveluja pelin lopputulokseen vaikuttaneista tekijöistä.

On myös toinen tapa. Peli voidaan kuvata ajattomasti ja persoonattomasti pelaajien A ja B välisinä siirtoina viittaamatta henkilöihin, aikaan ja paikkaan. Pelin siirrot voidaan esittää perä perään siten, että peli uudelleen esitettynä kestää vaikkapa 2 minuuttia ja kun se on kerran näin esitetty sen voidaan ajatella olevan olemassa ajattomasti, ideaalisena peliasetelmana.

Molemmissa kuvauksissa on kyse samasta pelistä. Toisessa peli on kuvattu tavalla, jota voidaan kutsua historialliseksi kuvaukseksi, toisessa peliä on lähestytty analyttisesti ja saatu systemaattinen kuvaus tapahtuman osatekijöistä. Molempien kuvausten edellytyksenä on kuitenkin itse pelin sääntöjen tuntemus. Analyttisin pohjalta syntyvä systemaattinen kuvaus on mahdoton, jos ei ole tiedossa riittävällä tarkkuudella sääntöjä, joiden puitteissa siirrot tapahtuvat, historiallinen kuvaus taas edellyttää tämän lisäksi muutakin tietoa: tietoa peliä edeltävistä tapauksista, itse pelaajista ja niistä faktisista tapahtumista, joissa peli toteutui. Ilman analyttistä tietoa siitä mitä Aura (pelaajana A) ja Juuso (pelaajana B) tekevät, historiallinen kuvaus muuttuu absurdiksi: kaksi henkilöä siirtelee käsittämättömällä tavalla kappaleita ruudutetulla pinnalla. On myös huomattava, että vielä tässä absurdiltakin kuullostavassa kuvauksessa edellyttämme tunnetuksi monia seikkoja: ”kappaleen”, ”ruudutetun”, ”siirtää”, ”henkilö” jne.

Analyttisen, siis tässä ei aikaan sidotun, kuvauksen ja historiallisen, tässä siis aikaan sidotun, kuvauksen välisen suhteen hahmottaminen filosofian historiassa tuo mukaan lukuisia lisäongelmia verrattuna peliesimerkkiin. Ensinnäkin

filosofiassa voidaan harvoin rajata tarkastelua ajallisesti selkeään filosofiseen “erään”. Toiseksi pelaajia on lukuisia. Kolmanneksi aina ei edes tiedetä ketkä kaikki ovat mukana pelissä. Neljänneksi säännöt ovat epämääräisiä, usein julki-lausumattomia ja pelin kuluessa muuttuvia. Ja lopulta viidenneksi pelin päätyttyä usein käy niin, että kaikki osapuolet katsovat voittaneensa. On hyvin kyseenalaista voidaanko peliesimerkkiä lainkaan soveltaa filosofian tarkasteluun, mutta se valaisee joka tapauksessa analyyttisen ja historiallisen ongelman luonnetta.

Millä tavalla analyyttistä ja historiallista lähestymistapaa tulisi käyttää tarkasteltaessa Cassirerin filosofiaa? Voidaanko Cassirerin filosofia ymmärtää ensisijaisesti historiallisesti vai tarvitaanko ensisijaisesti analyyttistä lähestymistapaa ja sen pohjalta nousevaa systemaattista kuvausta? Nyt tarkastelussa olevassa työssä ensimmäinen tehtäväni oli selvittää, liittyykö Cassirerin väitetty uskantilaisuus jollakin oleellisella tavalla Cassirerin symbolisten muotojen filosofiaan? Toisin sanoen, voidaanko Cassirerin symbolisten muotojen filosofiaa oikeutetusti kutsua uskantilaiseksi filosofiaksi? Aluksi oli selvitettävä kaksi seikkaa: ensinnäkin mitä tarkoitetaan uskantilaisuudella ja toiseksi minkälainen on Cassirerin symbolisten muotojen filosofian filosofinen ydin.

Uskantilaisuuden tutkimisen ajankohta tuntui lupaavalta — uskantilaisuutta on viimeisinä vuosikymmeninä tutkittu enenevästi. Myös Cassirerista on kirjoitettu viime vuosina entistä enemmän. Aikaisemman lähes yksinomaan Cassirerin uskantilaisuutta ja siten historiaankuuluvuutta painottavan tutkimuksen rinnalle on syntynyt tutkimusta, jossa Cassirerin merkitystä *ajankohtaisena* ajattelijana on korostettu. Minkälaisia syitä tähän on? *Ensinnäkin* Cassirerin omaa tuotantoa on julkaistu sekä uudelleen että uusia käsikirjoituksia on toimitettu julkisuuteen. *Toiseksi* luonnontieteiden ja ihmistieteiden välinen suhde on niin kutsutussa jälkikuhnilaisessa keskustelussa problematisoitunut jälleen uudella tavalla. *Kolmanneksi* kuva uskantilaisuudesta on täsmentynyt uuden tutkimuksen myötä. Cassirerin filosofian ääriviivat on mahdollista hahmottaa entistä selkeämmin suhteessa edeltäjiin. Ja lopulta *neljäntenä* syynä Cassirerin ajankohtaisuuteen on siinä, että symbolisten muotojen filosofia syntyi uskantilaiselta perustalta nousevan loogisen empirismin ja fenomenologis-hermeneuttisen filosofian ristiaallokossa. Näin 1920-luvun filosofinen keskustelu on nykyiselle filosofiselle keskustelulle kiinnostava historiallinen kiintopiste. Niin sanottu analyyttinen traditio on viime vuosina etsinyt omaa historiaansa ja samalla pyrkinyt

täydentämään omia menetelmällisiä välineitään fenomenologis-eksistentiaalisesta traditiosta. Cassirerin filosofia voi muodostaa yhden sillan näiden traditioiden historiassa.

Tutkimuksen edetessä kohde “uskantilaisuus” tuntui kuitenkin häviävän tai pirstoutuvan sitä mukaa kuin siihen paneutui: uskantilaisuuden muotoja löytyi aina vain lisää — aina siinä määrin, että lähes jokainen uskantilaiseksi väitetty filosofi edusti omaa erikoista varianttia kyseisestä suuntauksesta. Rajasin tarkastelua kahdelta suunnalta paikallisesti ja ajallisesti. Tarkastelin niin sanottua marburgin koulua ja uskantilaisuuden alkua — Herman Cohenin töitä 1800-luvun viimeisellä kolmanneksella. Näin muodostuva kuva “alkuperäisestä” uskantilaisuudesta osoittautui kuitenkin hyvin kapeaksi ja Cassirerin symbolisten muotojen filosofia siitä verraten irralliseksi. Tutkimuksen ensimmäisenä tulos oli: Cassirerin liittäminen uskantilaisuuteen ei anna mitään oleellista avainta symbolisten muotojen filosofian ymmärtämiseksi. Kytkeä uskantilaisuuteen on siten riittämätön perusta Cassirerin filosofian ymmärtämiseksi. Tulos tavoitteeni kannalta oli siten negatiivinen, mutta tutkimuksen jatkon kannalta välttämätön.

2 Symbolisten muotojen filosofia

Entä sitten symbolisten muotojen filosofian ydin? Miten Cassirer oli rakentanut teoksensa? *Symbolisten muotojen filosofia* (*Philosophie der symbolische Formen*) koostuu kolmesta osasta. Ensimmäisessä osassa Cassirer tarkastelee kieltä, toisessa myyttejä ja uskontoa ja kolmannessa osassa tieteellistä tietoa. Pitäisikö Cassirerin teos ymmärtää kielifilosofisesti? Toteuttiko Cassirer omalta osaltaan “lingvistisen käänteen” teoksessaan ja perustiko hän filosofiansa kieliteoreettiselle tarkastelulle? Jos näin olisi, silloin Cassirerin filosofialla tuskin olisi muuta kuin historiallisesti merkitystä. Nykyisen kielifilosofian kannalta Cassirerin kielifilosofia on suhteellisen mielenkiinnon — väljästi ottaen esimerkiksi samana aikana eläneiden de Saussuren ja nuoren Wittgensteinin pohdinnat kielestä antavat vielä nykyäänkin enemmän pohdittavaa kuin Cassirerin laajat historialliset katsaukset kielifilosofian syntyyn ja kehitykseen. Cassirerin filosofian ydin liittyy kuitenkin kieleen, mutta ei niinkään luonnollisiin kieliin, vaan kielen erityisiin muotoihin: logiikan ja matematiikan kieleen ja niiden kehitykseen.

Tarkastelen toista esimerkkiä. Cassirer kuvaa lukusanojen kehitystä seuraavasti. Lukukäsite käy kehityksessään läpi kielellisen kehityksen kolme vaihetta. Ensimmäisessä

vaiheessa jota Cassirer kutsuu miimiseksi vaiheeksi, luvut liittyvät oman ruumiin avulla tehtäviin laskutoimituksiin. Sormilla “laskeminen” on tästä hyvä esimerkki. Yksi, kaksi, kolme, neljä, viisi. Saksan viisi (Fünf) ja nyrkki (Faust) ovat etymologisesti samaa kantaa. Kielen kehityksen toisessa vaiheessa, jota Cassirer kutsuu analogiseksi vaiheeksi, välitön yhteys ruumiin osien ja laskemisen välillä katoaa. Määrä ja substanssi liittyvät yhteen yhdeksi sanaksi (PsF I, 192). Tiettyjä substansseja ja niiden määriä kuvaa erillinen sana. Suomen kielessä tällaisia lukusanoja ovat esimerkiksi kappalemitat “tiu” (20 kpl kanamunia) tai “kirja” (25 arkkiä paperia). Kolmannessa kielen kehityksen vaiheessa, jota Cassirer kutsuu symboliseksi vaiheeksi, luvut ovat homogeenisia elementtejä, jotka poikkeavat toisistaan vain asemaltaan järjestyksessä, niillä ei ole enää substantiaalista merkitystä itse luvun käsittämisen kannalta. Tällöin luvun merkitys määräytyy funktionaalisesti sen asemasta lukusarjassa.

3 Cassirerin filosofian synty ja pätevyys

Mistä symbolisten muotojen filosofian rakenne, kielen, uskonnon ja myytien ja tieteellisen tiedon tarkastelu, on peräisin? Miiminen, analoginen, symbolinen — kielen kehityksen vaiheet on osoitettavissa selkeästi ensisijaisesti matemaattisen lukuteorian piirissä. Juuri tässä on Cassirerin filosofian yksinkertainen ja selkeä motiivi (teema). Sekä aikaisemmassa että nykyisessäkin tutkimuksessa matematiikan esikuvallisuus Cassirerin filosofian muotoutumisessa on jäänyt liian vähälle huomiolle. Analogia symbolisten muotojen filosofian ja matemaattisen lukuteorian historiallisen muotoutumisen välillä ei kuitenkaan riitä. Tarvitaan toinen rinnastus matemaattikkaan: geometrinen konstruktivismi yhdistää puhtaasti symbolisen havaittavaan ja hamottuvaan maailmaan, ei sellaisena kuin se ontologisessa mielessä on, vaan sellaisena kuin se ilmenee inhimillisessä kokemuksessa.

Descartesin jälkeinen geometria on ideaalisten tai loogisten suhteiden tutkimusta, jossa materiaalinen (substantiaalinen) todellisuus pitää sulkea pois tarkastelusta. Descartesin analyttisen geometrian perusoivallisuus oli Cassirerin mukaan siinä, että Descartes korvasi aiemman synteettisen geometrian substantiaalisen tilakäsitteen loogis-matemaattisella tilakäsitteellä. Tilan käsite ei Descartesin geometriassa merkinnyt enää erillistä, tässä mielessä abstraktia erillisyyttä, vaan osaa deduktiivista ja systemaattista järjestystä. Analyttisessä

geometriassa tila ei ole enää havaittava tai edes havainnosta pelkistetty abstraktio vaan matemaattinen konstruktio, joka perustuu deduktiiviseen systeemiin.

Analyttiselle geometrian menetelmälle ja Cassirerin transsendentaalifilosofiselle menetelmälle on yhteistä psykologisen ulottuvuuden poissulkeminen tarkastelusta. Ne tarkastelevat omaa maailmaansa transsendentaalisen subjektin näkökulmasta. Yksilösubjektin ja myös kollektiivisen, “antropologisen” subjektin poissulkeminen on edellytys modernin geometrian ja kriittisen transsendentaalifilosofian luonteen ymmärtämiselle.

Käsitteen (*Begriff*) ja hahmon (*Gestalt*) kreikankielinen etymologia on yhteinen, molempien merkitys sisältyy kreikan *eidos*-sanaan. Eidos merkitsee muotoa, olemusta, käsitettä. Modernin geometria yksi keskeinen tehtävä on Cassirerin mukaan saattaa uudelleen nämä merkitykset yhteen. Hahmon erkaantuminen käsitteestä on johtanut käsitteen ja olemisen erottamiseen. Olemisen analyysin täytyy kuitenkin väistyä tietoisuuden kehityksen analyysin tieltä (SF, 93). Tila-avaruus voidaan saattaa täsmälliseen käsitteellisyteen vain “leimaamalla” se samalla loogisella luonnehdinnalla kuin mikä oli aiemmin vain luvulla (SF, 93). Kaikella matemaattisella käsitteenmuodostuksella on kaksinainen tehtävä: joko määrättyjen suhdeyhteyksien analyysi tai näiden yksinkertaisten tyyppien ja muodostamislakien synteesi korkeamman asteiseksi suhteiksi.

Merkkejä koskevassa tarkastelussa Cassirerin lähtökohtana on ajatus, jonka mukaan mikään tietomme ei anna meille kohdetta itsessään, vaan merkin kohteista ja niiden suhteista. Objektin ilmaus ja objekti ovat erillään: identiteetin tilalle tulee esittävyys. Me emme siis tiedosta kohdetta sellaisena kuin se olisi ennalta määrättyneenä ja annettuna, vaan tiedostamme kohteellisesti (*gegenständlich*). Aistimuksemme ja mielteemme ovat merkkejä (*Zeichen*), eivät kohteiden heijastuksia, kuvia (*Abbilder*). Kuvilta edellytetään jonkinlaista samankaltaisuutta kuvattavan objektin kanssa. Merkeiltä ei tällaista samankaltaisuutta objektin kanssa edellytetä, vaan molemminpuolista *funktionaalista vastaavuutta*. On virheellistä ajatella merkkejä jonkin objektiivisen kuvana. Esimerkiksi fysiikan tutkimuksen kohteet eivät ole merkkejä jostakin objektiivisesta, vaan *objektiivisia* merkkejä, jotka tyydyttävät määrättyjä käsitteellisiä edellytyksiä ja vaatimuksia. (SF, 405)

Cassirerille käsitteet eivät siis ole vain mielivaltaisia nimiä, jotka voidaan yhdistää kohteisiin sopimuksenvaraisesti. Käsitteet ovat osana kokonaisuuksia, jotka ovat muodostuneet historiallisesti ja käsitteet kehittyvät

osana omaa historiaansa. Funktionaalinen vastaavuus merkitsee sitä, että käsitteiden asema käsitejärjestelmässä on rakenteellisesti samannuotoinen niiden kohteiden kanssa, joita käsitejärjestelmässä voidaan esittää. Käsitejärjestelmän käsitteet eivät heijasta yksittäisinä käsitteinä kohteita, vaikka niiden avulla on mahdollista kuvata kohteita. Heijastusteoreettinen ajattelutapa korostaa käsitteiden substantiaalista vastaavuutta kohteidensa kanssa, funktionaalinen vastaavuus puolestaan edellyttää vain rakenteellisia yhtäläisyyksiä kohteiden ja käsitteiden suhteissa.

Cassirer hylkää aristotelisen ja induktiivis-empiristisen käsitteenmuodostusteorian ja korostaa matemaattis-konstruktivistista, funktionaalista käsitteenmuodostusta. Cassirerin tieteen, filosofian ja kulttuurin kokonaisuuden tarkastelun uutuus perustuu tähän rakenteelliseen siirtymään funktioista substansseihin. Tiedostuksen reaalihistoria on kulkenut päinvastaiseen suuntaan: substansseista funktioihin. Filosofianhistoriallisesti Cassirer sitoo matemaattisen luonnontieteen nousun antiikin filosofiaan: Kepler ja Galilei liittyvät suoraan pythagoralaiseen, demokritolaiseen ja platoniseen filosofiaan. Mutta Keplerillä ja Galileilla ajatus yhtenäisestä logoksesta saa uuden tulkinnan. Ymmärryksen maailman ja aistien maailman raja kaatuu. Aristoteelisen fysiikan vastakohta “alemman” ja “ylemmän” maailman välillä häviää. Uuden tietoisuuden ylistyslaulu on järjen kaikkivoipaisuuden ajatuksessa. Maailma on yksi ja yhtenäinen. Sitä vastaa yksi ja yhtenäinen tieto maailmasta ja myös maailmanmatematiikka todella on ja voi olla vain yhtenäinen. Descartesin käsitteessä *Mathesis universalis* on tämä modernin tieteen ajatus saanut perusteellisen filosofisen legitimaation. Universaalisen matematiikan kosmos, järjestyksen ja massan kosmos, luo ja sisältää kaiken tiedon. Se on täysin autonominen; se ei tarvitse tukea itsensä ulkopuolelta. Järkeä käsittää olemisen kokonaisuuden omiin voimiinsa tukeutuen.

Tämän yltiörationaalisen haaveen Cassirer jakaa varhaisessa tuotannossaan ja vielä myös symbolisten muotojen filosofiaan. Cassirer kuitenkin katsoo, että nämä suhteellisen

abstraktit pohdinnat käsitteistä ja niiden luonteesta liittyvät meidän tapaamme nähdä maailma, historia ja oma asemamme kokonaisuudessa. Viimeisissä kirjoituksissaan Cassirer kuitenkin nöyrtyy ja toteaa itsekriittisesti viitaten II maailmansodan jälkeisessä tilanteessa vapaasti suomentaen seuraavaa:

“Nykyisen politiikan kovassa koulussa olemme oppineet sen tosiasian, että inhimillinen kulttuuri ei ole missään mielessä vakaasti perustallaan oleva asia niin kuin meillä oli tapana uskoa. Suuret ajattelijat, tiedemiehet, runoilijat ja taiteilijat, jotka ovat luoneet länsimaisen sivilisaation perustan ovat usein olleet taipuvaisia ajattelemaan, että he ovat rakentaneet ikuisuutta varten. Näyttää kuitenkin siltä, että meidän on nähtävä suuret inhimillisen kulttuurin mestariteokset paljon nöyremmällä tavalla. Ne eivät ole ikuisia eivätkä epäamättömiä. Tieteemme, runoutemme, taiteemme ja uskontomme ovat vain kuori paljon vanhemman, suureen syvyyteen ulottuvan kerrostuman päällä. Meidän on aina oltava valmiit väkivaltaisiin järjestyksiin, jotka saattavat ravistaa meidän kulttuurista maailmaamme ja yhteiskunnallista järjestystä aina niiden perustoja myöten.”

Viitteet

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolische Formen*, 3 Bde, 1923-29 (=PsF).

Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910 (=SF).

Pekka Kallin väitöskirja *Cassirer ja uskantilaisuus. Analyttisen ja historiallisen ongelma filosofiasa* on julkaistu sarjassa FITTY (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta) 56, Tampere 1995, 224 s. (toim. huom.)

Lännessä on mitattu kulttuurin kehittymistä itse valituin mittarein, sellaisilla, joiden perustana ovat arvostukset varmasti jo etukäteen poikkeavat muiden kulttuurien arvostuksista. Näin on saatu vähäinkin edistys näyttämään heti dramaattiselta saavutukselta, koska muut eivät pidä meidän arvostamiemme asioita minkään arvoisina.

Eräs mittari on ollut lapsen asema. Kun lapset aiemmin olivat viljejä ja vapaita, aikuisten riistaa ja hyötykäytössä, heidät on viimeisen sadan vuoden aikana otettu liekaan toteuttamaan aikuisten (ja koko kulttuurin) Suurta Tehtävää: lapset ovat tulevaisuutemme, jonka me haluamme indoktrinoida ja suunnitella mahdollisimman tarkoin, jotta mitään uutta ei pääsisi tulevaisuudessa ilmaantumaan. Lapset sosiaalistetaan, kasvatetaan, koulutetaan ja heitä tuetaan kaikin tavoin. Tämä yleisesti hyväksytty ja elinikäiseksi suunniteltu manipulaatio tähtää lapsuuden *projektiiviseen* hyötykäyttöön: me varmistamme itse kuvittelemamme tulevaisuuden lasten nykyisyyden hinnalla.

Tätä varten olemme määritelleet lapsen ja lapsuuden. Aiemmin kasvatuksessa oltiin kiinnostuneita ihmisyydestä, sen toteutumista-voista ja ehdoista. Nyt meitä kiinnostaa lapsi ja kuinka lapsuus toteutuu hyvin. Me olemme päättelleet (biologisin, intuitiivisin ja teologisin keinoin), että lapset eivät ole kokonaisia, ehjiä ihmisiä, joten heissä ei ole niitä piirteitä, joita ihmisissä on.

Ajattelemme, että koska lapsi on pieni, se on viaton. Jos se on viaton, sitä eivät koske ne asiat, joista itse saamme vikoja: se ei ole poliittinen (joten sillä ei ole sananvaltaa, äänioikeutta), se ei ole seksuaalinen (joten sille ei kuulu mikään seksuaalisuuden muoto), se ei ole täysjärkinen (joten sille puhutaan kuin idiootille eikä sillä ole moraalialia), se ei jaksa eikä kestä paljon mitään (joten sitä suojellaan kaikelta). Kun aikuiset ovat tehneet nämä ratkaisut, niistä ei voi valittaa.

Nämä päätökset ovat olleet ratkaiseva osa lapsen kohentunutta asemaa. Vastoin ”julmaa” käytäntöä, jonka tunnumme Keskiajan ja Uuden Ajan dokumenteista, lapsi on nyt muuttunut eräänlaiseksi melkein-ihmiseksi, jonka todellisuus on mahdollisessa tulevaisuudessa. Kun aiemmin lapset tekivät töitä, sotivat, huorasivat ja osallistuivat ”pienikokoisina aikuisina” kaikkeen elämään, koko lapsuus oli väärin ymmärretty. Nyt me ymmärrämme lapsuuden oikein, kun estämme lasta tekemästä tai olemasta mitään, mikä olisi aikuista.

Lapselle on myös olemassa nimettyjä puolustajia. Esimerkiksi *Mannerheimin Lastensuojeluliitto* on palkannut lapsiasiamiehen, joka on nainen. Tämä mies pyrkii voimistamaan lapsen kohentunutta asemaa erilaisilla keinoilla, jotka perustuvat aikuisuudeksi käsitettyjen piirteiden kuorimiseen lapsuudesta. Tämä mies tietää, mikä on aitoa lapsuutta, mikä on luonnollista lapselle, mikä on hyvää lapselle ja ennen kaikkea hän tietää, mikä loukkaa lasta ja on lapselle pahasta. Pahaa on kaikki se, mikä tekisi lapsesta aikuisten kanssa tasaveroisen elämän tuiverruksessa: poliittisuus,

seksuaalisuus, täysjärkisyys ja arviointikyky, selviämisen pakko ja oma raha.

Filosofiassa on korostettu, että kaikkien ihmistä koskevien väitteiden ja tutkimustapojen takana on jokin ihmiskäsitys, jonka artikuloiminen on tärkeä tehtävä. Se on tärkeää, jotta tiedämme, ovatko väitteet järkeviä ja kuinka niitä voi arvioida. Se on tärkeää myös, jotta voimme arvioida niitä moraalisia seurauksia, joita näiden ihmiskäsitysten perusteella esitetään. Ihmiskäsitys paljastaa myös, voiko olla riittämätöntä ihmisyyttä, vaillinaista ihmisyyttä, ei-valmista ihmisenä olemista tai ei-enää ihmisenä olemista. Jos tällaisia on, ne kuuluvat osana ihmiskäsityksemme. Niistä voidaan vetää johtopäätöksiä kaikkiin ihmistä koskeviin väitteisiin.

Esimerkiksi eri rotuiset ihmiset ovat joinain aikoina kuuluneet ei-vielä tai ei-enää-ihmisyyteen. Monet synnynnäisesti ”vammaisat” eivät ole koskaan joutuneet ihmisyyden piiriin vaan heitä on syntymästä asti käsitelty muina kuin ihmisinä. Vastasyntyneitä käsitellään yhä samalla tavalla kuin hyötykarjaa: hännälliseltä lapselta leikataan häntä, poikia ympärileikataan, epäselvä sukupuoli ratkaistaan medisiinisesti ym. Nämäkin toimet kuuluvat artikuloitavan ihmiskäsityksen alueeseen.

Tästä voidaan vetää se johtopäätös, että vallitseva ihmiskäsitys ei sisällä käsitystä lapsesta ihmisenä. Vaikkakin tämä on jätetty lausumatta ääneen, tämä näky käytännössä ja toiminnassa. Saman periaatteen mukaan, jolla naista on alistettu ylentämällä, myös lapsi on alistettu niiden vallan alle, jotka ovat ihmisiä. Lapsella ei ole niitä ihmisinä olemisen tuntomerkkejä, joiden mukaan hänen arviointinsa itsestään ja muista voisi olla kohdallista: hän ei ole itselähtöinen, itsenäinen, oman kokemisensa lähtökohta ja paikka.

Tästä lapsen alistamisesta on tullut niin itsestäänselvä kontrollin lähtökohta, että tuskin kukaan aikuinen haluaa siitä luopua. Alistamiselle on löydetty myönteisiltä kuulostavia nimityksiä: tarve suojella, auttaa, tukea. Nämä ovat ne samat käsitteet, joilla pyörtyilevää ja synnynnäisesti typerää naista (kaikkia naisia) alistettiin Renessanssin jälkeen. Tämä oli tuolloin naiseen nähden itsestäänselvää ja tämä on nytkin itsestäänselvää lapsen kohdalla.

Kun yksi lapsi maailmassa sitten ymmärtää haastaa vanhempansa oikeuteen ja vaatia itselleen vapautta, joka ihmiselle kuuluu (ja koska tämä tapahtui Yhdysvalloissa, on osa perustuslakia), asia lyödään leikiksi. Haastaminen ei voinut olla lapsen oma tahto. Kuitenkin meissäkin, Suomessa, on monia, jotka — jopa nyt jälkikäteen — haluaisimme haastaa vanhempamme oikeuteen niistä ihmisoikeusrikkomuksista, joiden kohteeksi lapsena jouduimme, kun vanhempamme ja muut aikuiset ”ajattelivat vain lapsen parasta”: rakkauttomuudesta, kasvattamisesta keskinkertaisuuteen, erilaisuuden tuhoamisesta, ehdollistamisesta alhaiseen kompromissimoraaliin ja yhden mahdollisuuden elämään.●



maa
kuusta
nähtynä
juha
varto

VUOKSI JA LUODE

Lea Rojola, *Varmuuden vuoksi. Modernin representaatio Volter Kilven Saaristosarjassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1995. 288 s.

Suomenkielisen kulttuurin piiriin sisältyy joihtakin kirjailijoita, joiden filosofinen sanoma ja panos on merkittävä. Volter Kilpi on yksi näistä turhankin vähälle huomiolle jääneistä ajatteliijoista. Siksi onkin ilahduttavaa, että Lea Rojolan *Varmuuden vuoksi* pureutuu Kilven *Saaristosarjan* ytimeen, käsitellen Kilven suhdetta modernismin mukanaan tuomaan representaation ongelmaan. Erityisen ilahduttavaa on varsinkin se, että Rojola pysyttelee etäällä monien aiempien Kilpi-tutkimusten alamaisen ihailevasta asenteesta, joka on valitettavan useasti katkonut hampaat kaikelta kritiikiltä. *Varmuuden vuoksi* on terävyydessään ja viileydessään hieno luku-kokemus. Siinä näkyy pitkällisen Kilpi-tunte-muksen jalostava vaikutus, joka antaa raittiin pohjan sangen paljastavalle kritiikille. Rojolan kritiikki ja perusteellinen tulkinta ovat omiaan antamaan uutta väriä jonkinlaiseen miltei koskemattomaan mestariasemaan nostetun Kilven kuvaan.

Rojolan pääteesi on, että Kilven *Saaristosarjan* tarkoituksena on esittää taiteellisin ja metaforisin keinoin ratkaisua representaation ongelmaan. Modernismin luonteenomaisimpia piirteitä on se, että representaation ja sitä tietä kirjallisuuden legitimitettiin ja uskottavuus kyseenalaistuu, kun perusta yleispätevälle ja yhteiselle representaatiolle murtuu. Miten kirjailija perustelee tekstinsä uskottavuuden, kun kaikki tietävät, että kyse on hänen oikkujensa ja mielikuvituksensa tuotteesta? Miten saavutetaan tekstin todenvastavuuden illuusio? Rojolan mukaan Kilven ratkaisu on siinä, että representaatiosta solmitaan sopimus. *Saaristosarjan* sisältönä on suurelta osin laivanrakennussopimuksen kirjoittaminen ja tämän sopimuksen vaikutukset erääseen yhteisöön. Rojolan mukaan Kilpi samalla ehdottaa metaforisesti sopimuksen solmimista kirjailijan ja lukijan välille. Sopimuksen tarkoituksena on sopia niistä

yhteisistä pelisäännöistä, joilla representatioita käytetään. Sopimus solmitaan varmuuden vuoksi, siksi, että yhteisöllinen elämä ei ajautuisi kaaokseen ja turvattomuuteen yhteisymmärryksen ja -representaation puutteessa. Kirjassa solmittava parkkisopimus rinnastuu siis kirjailijan ehdottamaan kielsopimukseen.

Rojola käsittelee pitkälti Kilven tekstin erilaisia tekniikoita. Osa näistä tekniikoista pyrkii herättämään luottamusta uskottavalla ja realistisella sävyllään, osa taas kyseenalaistaa representaation luotettavuuden ja realismin paljastamalla tekstin keinotekoisuuden. Toisinaan sama kirjallinen tekniikka voi toimia molemmissa tehtävissä, sekä representaation uskottavuuden luojana että sen murentajana. Näin Kilven tekstissä hengittää paitsi turvallinen varmuuden vuoksi myös pelottava varmuuden luode, representaation luotettavuuden laskuvesi, kaaoksen paljastuminen. Tämä Kilven tekstin kaksoisrooli osoittaa Rojolan mukaan sen, että Kilpi haluaa kiinnittää huomiota nimenomaan representaation ongelmaan. Tässä mielessä Kilven tekstissä voitaisiin nähdä jopa postmoderneja piirteitä, sen yhtä aikaa rakentaessa ja purkaessa tekstin tason identiteettejä. Rojola kytkee kuitenkin Kilven modernismin juuri siksi, että Kilven keskeinen ongelma tuntuu olevan sama kuin modernismin keskeinen ongelma: representaatio.

Mikä sitten menee pieleen Kilven ratkaisussa? Rojolan Kilpi-kritiikki koskee Kilven luomaa ja ehdottamaa sopimusta, erityisesti sitä tapaa, jolla se solmitaan. Tätä sopimusta muokkaamaan pääsevät niin Kilven kirjojen tarinan tasolla kuin itse Kilven tekstinkin tasolla vain miehet ja näistäkin oikeastaan vain osa, "vapaa" miehet. Kilvelle vapauden kriteeri ei ehkä ole aivan sama kuin antiikin kreikkalaisille, mutta samantapaisesta jaottelusta on kysymys. Rojolan termin sopimus on homososiaalinen sopimus. Sopimusta solmivat tahot ovat yhteisön taloudellisen ja järjellisen menestyksen takaajia, miehiä, jotka ovat osoittaneet kelpoisuutensa kaupankäynnin ja muun porvarillisen toiminnan alueella. Tämä sopii tietenkin hyvin yhteen sen kanssa, että sopimus solmitaan varmuuden vuoksi, turvallisuudentunteen takaamiseksi. Sopi-

mus markkinoidaan niille, jotka eivät sen tekoon saa osallistua tai pysty osallistumaan, väittämällä, että se on heillekin edullista, järjeställistä ja taloudellisesti kannattavaa. Rojolan kritiikki on terävimmillään tarkastellessaan juuri näitä Kilven tekstin ja solmitun sopimuksen yksipuolisuuteen ja teennäiseen yleispätevyyteen liittyviä seikkoja. Rojola kutsuu Kilven tekstiä tältä osin homotekstuaaliseksi, koska äänessä on valittujen miesten yhteisö, joka kylläkin esittäytyy valistuneena ja hyvin aikein, mutta ei tunnusta tai tunnista muunlaisia tekstejä, ääniä tai logoksia. Miehisessä yksipuisuudessaan Kilven teksti on siis myös homoloogista, vain yhden järjen ääntä kuulevaa. Lopulta se on myös latentin homoeroottista. *Alastalon salin* "päähenkilö", Alastalon isäntä, on todistanut paitsi kaupallisen kuntoisuutensa, myös taiteellisen kykynsä suunnitteleamalla kauniita ja toimivia laivoja. Kilven homoloogisessa maailmassa kaupallinen ja taiteellinen kyky yhtyvät miehisuuden piirteinä. Toimivien ja kauniiden laivojen suunnitteleminen esteettisenä huippusuorituksena vertautuu eroottiseen, hedelmöittävään kykyyn. Kun sitten Härkäniemi — joka saattaa hyvinkin edustaa kirjassa kirjailijan itsensä pohdiskelevaa ja syrjäänvetäytyvää esteetti-hahmoa — kohtaa sateisena päivänä Alastalon suunnitelmasta uutta, vielä salaista parkkilaivaansa puuvajassa, on ilmassa selvä eroottinen lataus. Kaksi yhteisön muhevinta miestä kohtaa tulevaisuuden luomisen ja suunnittelamisen hetkellä, jolla kauneus ja käytännöllisyys, menneisyys ja tulevaisuus yhtyvät. Eipä ihme, että Härkäniemi hellästi ihmettelee Alastalon karujen sormien kykyä loihita hiveleviä muotoja.

Kilven kielen oma- ja ainutlaatuisuus on tunnettua. Rojolan mukaan kielen rikkaus ja tietty sisäänpäinlämpiävyys on seurausta Kilven pyrkimyksestä totaliteettiin, representaatiosysteemiin, joka seisoi oman itsensä varassa, omalla maaperällä, tekisi itse sopimuksen omasta pätevydestään. Kilven tapa luoda kieltä, uusia sanoja ja uutta syntaksia on siis Rojolan mukaan pyrkimystä vallata koko representaatioiden kenttä yhden ainoan valtavan sopimuksen alaiseksi. Rojolan mukaan kattavan omaperäisyyden tarkoituksena on puhdistaa kieli sen kollektiivisista aineksista, jotta homoteks-

EI OIKEIN FILOSOFIN VARJOKAAN

Väpi, Linnan Väinöstä kerrottua. Toim. Pirjo Talvio. WSOY, Helsinki 1995. 191 s.

Suomalaisessa filosofian historiassa muutamilla kirjailijoiksi tituleeratuilla henkilöillä on arvaamattoman tärkeä, mutta vielä käytännöllisesti katsoen selvittämätön asema. Tutkimatta ovat etenkin Volter Kilpi, Lauri Viita ja Väinö Linna. Kun filosofit ovat lyöneet laimin periaattensa "kaveria ei jätetä", ovat etenkin kirjallisuudeksitutkijat siirtäneet keskustelun niinkin vavahduttaviin ongelmiin kuin, minä päivänä Alastalon saliin kokoonnuttiin. Linnan osa joukosta on sikäli traagisin, että hänen ympärilleen ehti muodostua kansallisen kohinan ajatukset tukahduttava pintasakka.

Esseekokoelman *Murroksia* (1990) ilmestymisen jälkeen Linnan sai hetkeksi kuulua "eurooppalaisiin ajattelijoihin", mutta jo hautauspuheissa pääsi valloilleen kansallinen laahaus. Ja etenkin nyt, kun Linnan muutto Kalevankankaalle on vielä tuoreessa muistissa, varsin arkipäiväinen jutustelu filosofin varjossa täyttää ajatuksen puutteen luomaa tyhjiötä. Uusin kirjanen *Väpi* on tästä oivallinen näyte. Kirja on tyyliltään iltapäivälehtitasoa: kokoelma pieniä pätkiä eri henkilöiltä, jotka eivät yleensä ole edes Linnan lähintä ajattelijakuntaa. Filosofin ja ihmisen varjokuvana teos ei ole edes Aila Meriluodon kevyen Lauri Viita -hipaisun luokkaa.

Kuten kirjan toimittaja toteaa, kirjassa on paljon tarinoita jotka kertovat enemmän kertojasta itsestään kuin ihmisestä Väinö Linna. Luvattua suhtautumista Linnaan sen sijaan riittää. Kirjan tasoa kuvaa, että Linnan auton kerran Helsinkiin ajanut henkilö "muistaa" toimineensa seitsemän vuotta (sic!) Linnan autonkuljettajana; ja että esim. Unto Seppälä "muistaa" muka opettaneensa Linnaa kirjoittamaan *Tuntemattoman soti-*laan ja tarjonneensa Linnalle "esikuvan". Linnan romaanien "esikuviksi" tarjoutuvien muistikuvissa onkin ainesta joka syntyi vasta jälkeenpäin, kun Linna oli jo luonut itsenäiset kuvat ja muut lukivat itseään näistä kuvista.

Kirjassa on muutamia väläyksiä, mutta todella suuren kritikon, Toini Havun sanoin on yleistäen todettava, että kirjoittajilta puuttuvat tärkeimmät filosofin edellytykset: selvä perspektiivi, suuret näköalat, eettinen ja henkinen asennoituminen, terävä johto-

tuallisuuden tavoite saavutettaisiin. Koska representaatio on representaatio jostakin, tällainen kielitotaliteetti välttämättä johtaa myös totalitaristiseen valta pyrkimykseen, pyrkimykseen hallita maailmaa ja sen kuvaa. Tästä juuri on myös Rojolan Kilpi-kriitikissä kyse. Rojolan kritiikki voidaan täysin sydämin hyväksyä sen suhteen, että Kilven muodostama ihanneyhteisö, joka toimii sopimuksen takaajana, on silmiinpistävän porvarillinen ja miehinen paikka, jossa naisilla, lapsilla tai edes epäonnistuneilla miehillä ei ole muuta mahdollisuutta kuin vaieta, alistua tai tulla enemmän tai vähemmän hulluiksi. Karmeimpia ovat Rojolan esiin kaivat Kilven kuvaukset henkilöistä, jotka alistuvat ja nöyryyvät miehisen porvariluokan alle sitä tuskin huomaamatta; lieneekö Kilpi itsekään huomannut teoksissaan tätä nöyryyttävää piirrettä.

Sananen hapantakin sallittakoon. Rojola käsittelee Kilven tekstejä ja kieltä koko ajan ja täysin eksplisiittisesti siitä näkökulmasta, että kielessä ja tekstissä on kysymys representaatiosta, jonkin kielen tai tekstin ulkopuolella olevan esittämisestä. Tämä realistissävytteinen oletus tulee esiin monin kohdin Rojolan työtä. Kilven homotekstuaalisessa totalitarismissakin on hänen mukaansa kyse siitä, että kun yksi representatiivinen todenvastaavuus hylätään, joudutaan uuden todenvastaavuuden ja hierarkian äärelle — eikä Kilven homolooginen järjestys miellytä. Oletus Kilven kielen representaatioluonteesta on kuitenkin hieman onneton sikäli, että Kilven taideteoreettiset kirjoitukset (kuten myös julkaistut kirjeet) antavat aihetta ajatella, että Kilpi itse edusti ainakin osittain tai toisinaan kielinäkemystä, jossa representaatio-oletus ja tätä tietä todenvastaavuus on hylätty. Kilpi kirjoittaa monin kohdin, että kieli on tuntoa, vaistoja, suureksi osaksi alitajuista veren väilyntää, jota ei voida selittää tai tyhjentää käsitteiden avulla. Kielessä on kyse tunnosta, tunteista ja kokemuksista, ei maailman, todellisuuden tms. representoinnista. Käsitteellinen ja representoiva kieli on vain ohennettu ja rappeutunut pärske ei-käsitteellisen kielikokemuksen, tunnon hyöystä. Kilpi korostaa erityisesti sitä, että hän on usein tahattomasti kielen armoilla, ei siis tekstin subjektina vaan kielivirran vietävänä paikkaan, jossa subjektin ja objektin ero häviää. Kieli itse on osa kokemusta ja Kilven tapa luoda kieltä on siis yritys luoda ja kokea jotakin uutta, ei "ulko"-maailman vaan itse tunnon, elämän suhteen. Kun subjektin ja objektin ero häipyy, ei ole myöskään mitään syytä puhua todenvastaavuudesta. Kaikkein selvimmin tämä Kilven näkemys tulee esiin Vilho Suomen

kanssa käydyssä kirjeenvaihdossa, jossa Suomi puolustaa sitä arkijärjen näkemystä, että kielen ydin on käsitteellinen representaatiojärjestelmä, josta voidaan löytää ihmisille yhteinen alue ja kommunikaatioväylä. Kilpi argumentoi tätä vastoin, ettei kieltä voida tyhjentää käsitteillä eikä latistaa pelkäksi representaatioksi.

Rojola sivuuttaa Kilven subjektin asemaa horjuttavat ja ei-käsitteellisyttä koskevat huomiot liian kevyesti, usein alaviitteissä. Representaatio on käsitteenä sitoutunut subjekteihin ja todenvastaavuuteen, kun taas Kilven paikka paikoin esittämä kielinäkemys pyrkii häivyttämään subjektin ja todenvastaavuuden asubjektiviisen ja ei-käsitteellisen kokemuksen avulla. Tässä suhteessa *Varmuuden vuoksi*-teoksen sitoutuminen representaatioon rampauttaa teoksen mahdollisuuksia käsitellä Kilven kielen moniaineisuus — seikka, joka modernismin luonnetta selviteltäessä ei ole hyväksi. Esimerkiksi juuri näkemys, jonka mukaan Kilven kieltä ajaisi pääasiallisesti subjektivistis-representatiivinen pyrkimys, on nurinkurinen. Kilven kieltähän luonnehtii poikkeuksellisen rikas subjekti- ja representaatorakenteiden vastainen ainutlaatuisuus, (kieliopillinen, käsitteellinen) rakenteellisuus ja kokemuksellisuus, jota on mahdoton puristaa subjektin representaatioiden sisään. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö Kilpi todellakin Rojolan epäilemään tapaan saattaisi pyrkiä tukahduttamaan tiettyjä ristiriitaisia aiheuttavia diskursseja ja puhdistamaan kieltään ei-homologisista aineksista. Pyrkimys puhtauteen voi luonnehtia myös asubjektiviivista kieltä, vaikka puhtaus ja samuus modernissa diskurssissa yleensä liittyvätkin subjektuaalisiin käsitteisiin. Samoin representatiivisuuden kieltäminen ei tietenkään poista sitä mahdollisuutta, että kielellä pyritään totalitaariseseen efektiin, mutta tällöin totalitarismissa on kyse jostakin muusta kuin representaatio-sopimuksesta ja uuden todenvastaavuuden luomisesta. Ei-representatiivisen kielinäkemys valossa myös Kilven porvarillisuus näyttäytyy toisenlaisena. Itse asiassa totalitarismi, homososiaalisuus tai porvarillisuus voi saada entistä pahaenteisemmän sävyn kun kyse on yksilösubjektin, representaation ja todenvastaavuuden häivyttämisestä. Tätä pahaenteisyyttä ei edes lievennä mikään suurempi suvaitsevaisuus: Kilpihän piti omaa kieltään ainoana Kiven kielen perillisenä, ja omaa länsisuomalaisuuttaan ainoana aitona suomalaisuuksena.

Tere Vadén



päätösten tekotaito, mitkä kaikki kuuluvat Väinö Linnan todella suuriin ansioihin. Nyt jo kokonaisrakennekin tahtoo hajota: välillä joudutaan suvantoon, jossa kuplii pelkkiä irrallisia tuokiokuvia, kunnes taas juoni lähtee liikkeelle. Kaikista juttukohtaisista ansioistaan huolimatta, joita siltä, kuten sanottu, ei puutu, teos jää alle sen rajan, mitä arvokkaalta dokumentilta voidaan vaatia.

Jostain syystä kustantaja ei ole osannut vastata kirjan julkaisuesitykseen samoin kuin aikanaan Väinö Linnalle itselleen: ”Emme siis voi ajatella sen julkaisemista, joten palautamme sen Teille kiittäen tarjouksesta.”

Muutama ansiokas yksityiskohta on mainittava. Helvi Lehtonen korjaa Yrjö Varpion professorinvirkaansa varten hutaisten tekemän kirjan *Mäkelän piiri* asiavirheitä. Tällä on vielä merkitystä, jos Linnan henkilöhistoriaa joskus kirjataan jäsennellysti. Koska kirjassa *Väpi* ei ole mukana yhtään kirjailijan lähipiirin henkilöä, lukuisat muut virheet jäävät valitettavasti vielä korjaamatta.

Kirjassa esiintyy Linnan tuttujen ja puolituttujen ohella myös muutama kansallisen luokan vaikuttaja. Näistä Heikki Turuselle Linna on ”sotien jälkeisen ajan kenties merkittävin suomalainen kirjailija”. Ainoan merkittävän väläyksen intellektuellin tämän kansallisen muumioinnin yli tarjoaa Jouko Turkka, joka kertoo päässeensä Pentinkulmalla Linnan kanssa samalle aaltopituudelle tämän perspektiiveistä filosofiaan, maailmankirjallisuuteen ja Linnan taiteen henkilöahmojen shakespearelaiseen kohtalonlogiikkaan. Turkka jatkaa tästä intellektuellin ja ”kansalliskirjailijan” ristiriidasta: ”Vaikka hän varoitti, ettei filosofia saa näkyä kuin henkilöahmon ideana, oli kuin juhlittu kansalliskirjailijahahmo olisi antanut itse itselleen kuoliniskun. Näin selvästi, millaisiin yhteyksiin hän itsensä tahtoi ja kuinka kauas hän halusi siitä kuvasta, millaisena häntä juuri salissa juhlittiin.”

Linnan esseekokoelman toimittajana tuo sama kokemus tuli läheltä ja syvältä riipaisevan tutuksi. Kirjan *Väpi* päättävässä pohjanoteerauksessa kirjallisuudeksitutkija Jyrki Nummi huolehtii siitä, ettei tämä taatusti pääse näkyviin Linnan ”julkisessa kuvassa”. Nummi ei tosin ole jaksanut kirjoittaa itsenäisesti, hänen kansalliskirjailijajaanauksensa on sekä pitkä että pitkästyttävä; lajinäytteenä se on täysin traditionaalinen: koulupojan kynäily. Latistaessaan ajattelija ja taiteilija Linnaa oman ajattelunsa kansallismaiseen Nummi kirjoittaa yksinomaan sammattiperspektiivistä, ahtaasta sektorista ja kaikkein suppeimmasta näkökulmasta. Hänellä ja hänen porukallaan ei ole kertaa-

kaan kykyä tajuta Linnan ajattelun ja taiteen ulottuvuuksista muuta kuin oman ansapolkunsa mutkat.

Yksi Turkkaan verrattava väläys Nummen yritykseen pääsee, kun hän surkuttelee Linnan kansallisen irvikuvan myötätuntoista hautaamista esseekokoelmassa *Murroksia*: ”Tapani Laine kirjoittaa saatesanoissaan häilysti Linnasta vakiinnutetusta kirjailijakuvasta ja arvostelee kirjailijan asettamista perinteisiin yhteiskunnallisiin raameihin.” Toisin kuin Linna, Nummi ei sitä paitsi ole tajunnut koko kirjoituksesta yhtään mitään. Hän luulee, että puhe Linnasta taiteilijana on rakennettu ”ajallisesti etäisyydeltä”. Nummi ei käsitä valtavaa a-j-a-t-u-k-s-e-n välimäkeä. Maailmanluokan taiteilija, sodanjälkeisen Euroopan ehkä merkittävin, ei Linnan tapauksessa tarkoita mitään Nummen ”seikkailuromaanin” kirjoittajaa eikä pitsinyplääjää, vielä vähemmän se on vastakohta Väinö Linnalle vastuullisena kansalaisena.

Kun ’kansalainen’ tarkoittaa Nummelle jaarittelua ”Laineen väheksymistä” ajankohtaisista taustoista, Linnalle ja Laineelle se tarkoittaa elämän täyden painon filosofista kokemista, vastuullista olemassaoloa. Linna taiteilijana puolestaan merkitsee, että Linna on tämän olemassaolotapahtuman *muodon* jäsentäjä, mikä sitä paitsi hänelle itselleen oli ensisijaista. Tämän seikan käsittämistä Linna odotti hieman muiltakin kuin *Murrosten* toimittajalta. Mutta Nummen ja hänen porukkansa tapaa kerta kerralta samasta virheestä: he eivät tajua kuka Linna oli ja mistä hän kirjoitti. Siksi onkin samantekevää mihin kirjallisuudeksitutkijoiden arvioinnit ja painotukset siirtyvät, koska niiden paino elämän painoon nähden on sama kuin Nummen ”seikkailuromaanin” paino avointen joukkohautojen edessä.

New Yorkissa asti käyneet modernistit suosivat mielellään myyttiä ”kansainvälisesti suuntautuneista” modernisteista (lukivathan he peräti T.S. Eliotia) ja ”kansallisesti suuntautuneesta” Väinö Linnasta. Käsittämättä jäi, että Linna oli ylivoimaisesti eurooppalaisin. Hän nimittäin näki sellaista, mihin ”seikkailuromanisteilla” ei ollut vielä ”etäisyyttä”. Se mitä Suomessa on yleensä pidetty kansallisena kokemuksena, ennen muuta vuosi 1918 ja jatkosota, merkitsi Linnalle tämän vuosisadan eurooppalaisen ihmisen peruskokemusta suomalaisessa aineistossa. Ja tuo *eurooppalainen* peruskokemus merkitsee ruumiita läjäpäin juuri siksi, ”että oli niin paljon hyviä ihmisiä, jotka eivät olleet perkeleestään tietoisia, vaan kykenivät verhoamaan ne aatteisiin.” Tämän modernin eurooppalaisen ihmisen sisäisen perkeleen

filosofi-taiteilija-kansalainen Väinö Linna kirjoitti näkyviin: sekä keskeisten eurooppalaisten aatteiden palon että niiden vararikon, ja sen valtavan hinnan traagisina, inhimillisinä kärsimyksinä. Sitä paitsi tuo Linnan taiteessa auki kirjoitettujen olemassaolon muotojen analyysi säilyi ajallisessakin perspektiivissä aivan siinä missä englantilaisen filosofian kantavin hahmo, Shakespearekin. Vain kulttuurihistorian rajasuutarit voivat kuvitella muuta paikkaillessaan kansallisten Linna-kuvajaistensa sortuvia perustoja.

Tältä ”etäisyydeltä” Nummen sammattiperspektiivistä kirjoitettu Linna-kuvajainen on ohieletyn kansallisen pintakuohutraddition ”viimeinen vihanta”. Todettakoon kuitenkin Linnan omin sanoin: ”On niin kovin surkeaa nähdä miten se suuri näkemys kuivuu tuollaiseen muruseen.”

Viimeaikainen kirjoittelu Kilvestä, Linnasta ja Viidastakin asettaa filosofi-kansalaisille veloitteen veljiensä pelastamiseen; vaikkapa Viidan sanoin: ”Ei mar, poijaat, nyt ruvetaan puhua asiaa.” Parhaimmassa tapauksessa kansallisten kuvajaisten näkiöistä voidaan tämän filosofisen selkeyden antamalla oikeudella sanoa yhtä myötätuntoisesti kuin Linna sotilaistaan, jotka joutuivat sotimaan itselleen vieraiden aatteiden puolesta: ”Kohtalo oli vapauttanut heidät kaikesta vastuusta antamalla heille selkäsaunan.”

Tapani Laine

MIELESTÄ MONESSA MIELESSÄ

Leila Haaparanta & Sara Heinämaa (toim.), *Mind and Cognition: Philosophical Perspectives on Cognitive Science and Artificial Intelligence*. Acta Philosophica Fennica, vol. 58. Societas Philosophica Fennica / The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1995. 419 s.

1 Maassamme julkaistaan harvoin kansainvälisesti katsoen yhtä merkittävää filosofista teosta kuin *Suomen Filosofisen Yhdistyksen* sarjan *Acta Philosophica Fennica* 58. nide. Kirjan otsikko saattaa ehkä johtaa hieman harhaan: kyseessä ei ole ”vain” kognitiotieteen ja tekoälyn filosofisiin peruskysymyksiin keskittyvä laaja artikkelikokoelma, vaan käsiteltävät teemat etsiytyvät — monista eri suunnista — erittäin



ajankohtaisen, yleisfilosofisen naturalismikeskustelun ytimeen (vaikkei sana "naturalismi" esiinnykään otsikossa). Tähän keskusteluun teos on yhtä tärkeä kontribuutio kuin mikä tahansa suuressa maailmassa julkaistu antologia.

Asialla on aihepiiristä jo väitelleitä, aseman vakiinnuttaneita suomalaisia tutkijoita (Pentti Määttänen, Markus Lammenranta, Riku Juti, Leila Haaparanta, Lilli Alanen, Paavo Pylkkänen), väitöskirjojaan valmistelevia tai viimeisteleviä filosofeja (Sara Heinämaa, Tiina Seppälä, Tere Vadén, Ari Peuhu, Tommi Rakshit) sekä nimekkäitä ulkomaisia tähtiä (Robert Brandom, Claudine Tiercelin, Pascal Engel, Frederick Stoutland, John Haugeland, Barry Smith). Osa kirjan 17 artikkelista perustuu Tampereen yliopistossa kesäkuussa 1992 järjestetyn symposiumin *Cognitivism, Connectionism and Semiotics* esitelmiin.

2 Esillä olevien ongelmien moninaisuudesta saa riittävän käsityksen vain lukemalla kirjan itse. Aihepiiri jakautuu kuitenkin melko luontevasti neljään jaksoon. Näistä ensimmäinen, *Content and Meaning*, tarttuu merkitysteoreettisiin kysymyksiin. Toisen jakson *Nature and Philosophy* teemana on eksplisiittisemmin naturalismin projekti nykyfilosofiassa, etenkin epistemologiassa. Kolmannessa jaksossa *Minds, Bodies and Persons* pohditaan mielen filosofian peruskysymyksiä kognitiotieteen ja tekoälyn filosofian näkökulmasta. Viimeinen jakso *Cognition, Common-Sense and Physics*, jossa käsitellään myös yleisempiä tieteenfilosofisia kiistoja, on kirjan laajin (6 artikkelia).

Muutaman kirjoittajan aihepiiri on selvästi historiallinen. Claudine Tiercelin etsii Charles S. Peircen semiotiikan ja logiikan filosofian relevanssia nykyiselle kognitiotielelle, ja myös Pentti Määttäsen käsitteellisen sisällön kontekstuaalisuutta korostavassa, internalismia vastustavassa kirjoituksessa Peirce on tärkeä taustanimi. Riku Juti näkee Thomas Reidin commonsense-epistemologian Alvin Goldmanin ja monien muiden edustaman, kognitiotieteen tieto-opillista merkitystä korostavan naturalismin historiallisena viitepesteenä. Fenomenologian ja logiikan filosofian tutkijana tunnettu Leila Haaparanta kytkee naturalismikeskustelun vuosisadan takaiseen psykologismi vs. antipsykologismi -keskusteluun ja Edmund Husserlin filosofiaan. Lilli Alanen puolestaan on kirjoittanut "karteesisen meditaation" ihmisen erehtyvyydestä sekä Descartes'in näkemystä, jonka mukaan ihmismieleen ja inhimilliseen toimintaan ei voida soveltaa materiaaliseen todellisuuteen sopivaa meka-

nistista mallia. Kaikissa näissä teksteissä historiallinen problematiikka kytkeytyy kiinnostavalla tavalla nykyongelmiin.

Oman aikamme filosofien oppeihin suuntautuvat Pascal Engel, joka kritisoi David Papineau "teleologista" semantiikan naturalisointia, Markus Lammenranta, joka pyrkii kehittämään Goldmanin näkemystä täydellisempää "substansiivisen epistemologian" naturalisointia, Tommi Rakshit, joka koettaa osoittaa virheelliseksi Stephen Stichin argumentin, jonka mukaan mentaalisten entiteettien olemassaolon kieltävällä eliminatiivisella materialismilla ei olisi lainkaan totuusarvoa, sekä Tiina Seppälä ja Paavo Pylkkänen, joiden yhteisenä lähtökohdana on David Bohmin fysiikan filosofia. Omaperäisiä, ortodoksioita haastavia huomioita ajankohtaisista kiistakysymyksistä sisältävät myös Robert Brandomin rationalismin perinnettä elvyttävä käsite-empirismin kritiikki, Sara Heinämaan *Blade Runner* -elokuvasta vaikutteita saanut "keinopersoonien" moraalisen aseman pohdinta, Barry Smithin "commonsense-fysiikan" puolustus, Pylkkäsen bohmilainen "informationaalisen" kausaliiteetin käsitteen muotoilu sekä Tere Vadénin esiin nostama analogia kvanttitieteen ja konnektionismin välillä.

3 Keskeisenä ongelmana monissa kokoelman kirjoituksissa on elämämme ja toimintamme *normatiivisuuden* yhteensopivuus naturalismin kanssa. Jos ihminen tieto- ja toimintakykyineen on jäännökseltä luonnollisen maailman asukas, kuinka ymmärrämme kielen merkityksellisyyden, tiedon ja oikeutuksen kaltaiset epistemologiset peruskäsitteet sekä ihmismielen intentionaalisuuden ja ylipäänsä mentaaliseen toimintaan kuuluvat ilmiöt? Voidaanko näitä teemoja käsittelevä filosofia imaista luonnontieteiden sisään, kuten naturalisteista suurin, W.V. Quine, on toistuvasti ehdottanut?

Vaikka mukana on myös varsin ankaraa luonnontieteellistä reduktionismia edustavia näkemyksiä — esimerkiksi Ari Peuhun kirjoitus kognitiotieteen palauttamisesta neurotieteeseen — monet kirjoittajat vastustavat normatiivisuuden redusioimista pois tieteellisestä virittyneestä ihmiskäsityksestä. Engel pitää totuutta irredusibelisti normatiivisena käsitteenä ja vastustaa yritystä palauttaa se uskomuksemme luonnollisiin (esimerkiksi biologiseen menestykseen liittyviin) ominaisuuksiin. Frederick Stoutland vuorostaan tutkii symbolisen ja konnektionistisen kognitiotieteen seurauksia toiminnan filosofian suhteen ja argumentoi, että käyttäytymisemme intentionaalisuuden väistämättömän normatiivisuuden ymmärtäminen tukee konnektionismia.

Olen taipuvainen seuraamaan Engelin ja Stoutlandin (ja monien muiden vahvan naturalismin kritikoiden) viitoittamaa tietä Peuhun ja muiden reduktionistien tien sijasta. Naturalismista taisteltaessa törmätään kuitenkin helposti filosofisen argumentaation rajoihin: oletetaanko jo argumentaation lähtökohdissa naturalismi vai ei? Esimerkiksi psykologismia ja naturalismia vastustavan Husserlin tapauksessa osoittautuu, että "puhdas", ei-naturalistinen (fenomenologinen) filosofia on mahdollista vain edellyttäen, että (jokaisella mahdollisella) kokemusmaailmalla on tietty muoto tai rakenne, jonka voimme tunnistaa maailmaan itse sijoittamaksemme muodoksi. Tämän edellytyksen täyttymistä ei voida todistaa. Joko lähdetään oletuksesta, että se täytyy, ja ryhdytään harjoittamaan puhdasta filosofiaa, tai sitten lähdetään naturalismista. (Haaparanta, s. 164.) Korkeampaa näkökulmaa ei ole. Naturalisti ei lopulta voi esittää mitään neutraalia, vahvoista filosofisista lähtökohdoista riippumaton argumenttia naturalisminsa tueksi. Hän joutuu jo työskentelemään naturalisminsa sisällä, ja siksi hän on aseeton itsepintaista antinaturalistia vastaan. Esimerkiksi Peuhun (s. 364-365) esittämä "motivaatio" reduktionismille motivoi nähdäkseni aidosti vain henkilöä, joka jo on reduktionisti. Mutta sama koskee Husserlin kaltaista antinaturalistia. Naturalisti voi yksinkertaisesti kieltäytyä hyväksymästä hänen argumentaatiotaan naturalistiselle näkökulmalle vieraana.

Tästä umpikujasta ei pidä tehdä liian nopeita johtopäätöksiä. Keskustelu naturalismista ei suinkaan ole hyödytöntä, sillä yleisluontoisen naturalistisen viitekehysten sisälläkin voidaan käydä monenlaisia lokaalisia kamppailuja siitä, millainen naturalismin ohjelma voidaan johdonmukaisesti viedä läpi. Argumentaation mahdollisuuksien rajallisuus vain muistuttaa meitä siitä, ettei tämäkään kamppailu ole helppoa.

Lisäksi keskustelua naturalismista vaikeuttaa se, että usein ne, jotka vastustavat normatiivisten käsitteiden reduktiivista naturalisointia (esimerkiksi Engel), nojaavat jyrkkään erotteluun normatiivisen ja luonnollisen (deskriptiivisen, faktuaalisen) välillä. Antireduktionismi voitaisiin ehkä viedä askel pitemmälle. Tässä suhteessa John Haugelandin artikkeli *Mind Embodied and Embedded* on kokoelman antoisin. Haugelandin mukaan kartesiolaaninen mieli vs. ruumis-erottelu on yhä elossa semantiikan ja syntaksin, perusteiden ja syiden sekä intentionaalisen ja fyysikaalisen kielen välisissä erotteluissa (s. 234). Tällaisten erottelujen vastapainoksi Haugeland (s. 234-235) asettaa oman käsityksensä mielen ruumiillisuuden ja maailmaan upottautuneisuuden "välittömyydestä" ("the *intimacy* of the mind's

embodiment and embeddedness in the world”), käsityksen, jossa läheisyyttä ja välittömyyttä kuvaava termi “intimacy” ei viittaa vain vuorovaikutukseen tai keskinäiseen riippuvuuteen vaan mielen, ruumiin ja maailman ei-erillisyyteen, niiden sekoittumiseen kokonaisuudeksi (“commingling”, “integralness”). Jos tämä käsitys omaksutaan, myös merkityksen ongelma joutuu uuteen valoon. Merkityksellisyyttä ei voida enää sijoittaa mieleen tai aivoihin, vaan itse maailma, jossa elämme, on nähtävä merkityksellisenä (s. 260 ff.).

Kartesiolaisuudesta syyttäminen on toki ollut tehokas ase 1900-luvun mielen filosofiafiassa. Tätä asetta käyttävien olisi hyödyllistä tutustua Lilli Alasen tutkimukseen, joka osoittaa Descartes’in ajatelleen ihmismieltä ja -ruumista hyvin läheisesti yhteen liittyneinä (s. 193 ff.). Oliko Descartes itse kartesiolainen? Alasen mukaan hän ei ainakaan sitoutunut siihen jyrkkään “kartesiolaiseen dualismiin”, johon hänen nimensä tavallisesti liitetään. Oliko hän sitten haugelandilainen? Alasen ja Haugelandin artikkelit asettuvat toisiaan epäsuorasti problematisoiviksi keskustelukumppaneiksi. *Mind and Cognition* on siksi sisäisesti dynaaminen teos.

4 Hyväkään artikkellikokoelma ei voi olla täydellinen. Aiheiden monipuolisuus ei ole yksinomaan eduksi. Lukija, joka ei ole perehtynyt tietoteorian, tieteenfilosofian ja mielen filosofian debatteihin, eksyy nopeasti. Näistä aiheista kiinnostuneille kirja kuitenkin varmasti tarjoaa näkökohtia, jotka on otettava huomioon — periaatteella “jokaiselle jotakin”. Kaikkea ei yhden ihmisen tarvitse lukea. Toisaalta teoksesta voisi olla hyötyä myös filosofian opetuksessa, vaikkei se mikään populaariesitys olekaan. Yhtään sen artikkeleista ei voida sanoa helpoksi, mutta eräät niistä ovat ehkä siinä määrin yleiskatsauksellisia ja tavallislekin valistuneelle lukijalle avautuvia, että niiden soisi löytävän yleisöä muualtakin kuin yliopistojen filosofian laitoksilta.

Naturalismin ongelmia on kyllä lähestytty sellaisistakin näkökulmista, joista käsillä olevan teoksen artikkelit eivät sitä lähesty. Esimerkiksi amerikkalaisen pragmatistin John Deweyn vuosisatamme alkupuoliskolla kehittänyt olennaisesti antireduktionistinen naturalismi jää sivuun, vaikka sen merkitys myöhemmälle naturalismikeskustelulle on nähdäkseen erittäin suuri, ja vaikka toinen pragmatismen klassikko, Peirce, on keskeisesti mukana kahdessakin artikkelissa. (Itse asiassa katson, että naturalismin ja

normatiivisuuden välisen suhteen ongelmaa voidaan adekvaatisti käsitellä vain pragmatismien perspektiivistä. Tämän näkemyksen puolesta argumentoinen ei kuitenkaan tässä yhteydessä ole mahdollista.) Stoutland päättyy melko lähelle pragmatismia korostaessaan Wittgensteinin inspiroiman kielifilosofian pohjalta, että kielellistä käyttäytymistä säätelevien normien perusta on kieliyhteisön käytännössä (s. 227), mutta Haugelandin käsitys mielen ja maailman suhteesta on ehkä kuitenkin kokoelman deweylaisin. Tästä näkökulmasta myös realismin perinteinen ongelma kytkeytyy naturalismiin: jos mieli on, kuten Haugeland väittää, upotettu maailmaansa (“embedded in its world”, s. 267), onko olemassa mitään mentaalista riippumatonta maailmaa? Realismikysymystä *Mind and Cognition* -kirjassa ei eksplisiittisesti tematisoida (paitsi Rakshitin referenssiteorioita tarkastelevassa kirjoituksessa, jossa Stichin tieteenfilosofiaa syytetään antirealismista).

Pragmatismien ohella toinen tärkeä filosofinen viitekehys, jota ei juuri käsitellä, on Karl Popperin tunnettu “kolmen maailman ontologia”. Maailmojen 1, 2 ja 3 käsitteet ovat usein hyödyllisiä työvälineitä naturalismista, reduktionismista, eliminativismista ja näihin liittyvistä opeista väiteltäessä, mutta jostakin syystä Popperin ontologiseen jäsenyykseen ei nykyään (eräitä poikkeuksia lukuun ottamatta) suhtauduta vakavasti. Sitä ei vaivauduta edes kritisoimaan.

Pari käytännöllistä, joskin melko merkityksetöntä, huomiota voidaan vielä esittää. Kotimaisillekaan filosofian ammattilaisille ei välttämättä ole päivänselvää, kuka kirjan kirjoittajista on kuka. Lyhyet kirjoittajien esittelyt olisivat siksi olleet paikallaan. Myös asiahakemiston liittäminen teokseen (hyödyllisen nimihakemiston lisäksi) olisi helpottanut monimutkaisten erityiskysymysten viidakossa vaeltamista. Näistä puutteista sekä valittujen näkökulmien (väistämättömästi) hajanaisuudesta ja — toisaalta — rajoittuneisuudesta huolimatta Leila Haaparanta ja Sara Heinämaa ovat toimittaneet teoksen, jonka lukematta jättäminen on jokaiselle naturalismikeskustelua käyväälle filosofille häpeäksi.

Sami Pihlström

TAITEESTA ILMAN ESTETIIKKAA

Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Helsinki, Taide 1995. 103 s.

Taideteoksen alkuperä on Martin Heideggerin yksi kuuluisimmista teksteistä ja alunperin pidetty esitelmänä Frankfurtissa vuonna 1936. Tosin Taideteoksen alkuperästä on olemassa kaksi aikaisempaaakin versioita, molemmat vuonna 1935 Freiburgissa pidettyjä esitelmää.

Esitelmät sijoittuvat aikaan, johon sijoittuu myös Heideggerin paljon puhuttu “käännös”, *Kehre*, jossa Heideggerin filosofia tapahtuu uudenlainen perusorientoituminen. Heidegger on itse maininnutkin, että *Taideteoksen alkuperä* esitti merkittävää roolia hänen *Kehressään*.

Tämän filosofisen muutoksen näkyvimpiä merkkejä on luopuminen eksistentiaali-filosofisesta orientaatiosta ja siirtyminen enemmänkin “olemisen historian” ongelmiin, jossa ihminen ja hänen ajattelutapansa näytättyy erilaisissa historiallisissa epookeissa.

Taidetta käsittelevä kirjoitus totuudesta

Heidegger näkee olemisen nyt monimuotoisena “tapahtumisena” tai “tapahtumana”, joka tarvitsee ja käyttää ihmistä, mutta ei ole mitään sellaista, jonka ihminen subjektina loisi tahdonalaisesti. Tämä tapahtuminen on Heideggerille “totuuden tapahtumista”, historiallisten epookkien paljastumista, johon ihminen ottaa osaa ja jossa kielellä on merkittävä rooli. Voitaisiin sanoa, että olemisen tapahtumana puhuu meitä historiallisesti ja tässä mielessä Heideggerin aikaisemmat käsitykset ihmisestä oman elämänsä valitsijana joutuvat uuteen valoon.

Taideteoksen alkuperässä on selvästi esillä *Kehren* tuomat ajattelun muutokset. Totuuden tapahtuma on merkittävässä roolissa ja olemisen epookit saavat historiallisen *Daseinin* ja kansan muodon. Tekstiin myöhemmin kirjoittamissaan jälkisanoina Heidegger tuo esiin kysymyksen “onko taide yhä vielä olennainen ja välttämätön tapa, jolla historiallisen *Daseinimme* kannalta ratkaiseva totuus tapahtuu vai eikö se enää ole sitä?” (s. 84). Tämä on yksi *Taideteoksen alkuperän* avainkysymyksistä, jota Heidegger pyrkii avamaan tarkastelemalla mitä taide ylipäättään on. Ei niin että hän antaisi



yksiselitteisen vastauksen, vaan pyrkimys on nimenomaan nähdä uudelleen koko kysymys.

Ongelmana nimittäin on, että esteetiikkaa korostava käsitys taiteesta on sijoittanut taiteen aistitodellisuuden, elämyksen ja "tunteen" alueelle, vanginnut taiteen esteettiseksi kohteeksi ja subjektin toiminnan "esineelliseksi" tuotteeksi tai kulttuuri-ilmioiksi, jolloin taide jää Heideggerin mukaan kokonaan käsittämättä ja kuolee pikkuhiljaa pois. Jotta edelläoleva peruskysymys saisi jonkin mielen, taiteelle on suotava oikeus totuuteen, joka perinteisesti on vain tiedon tai tieteen asia, jotka erottavat totuuden kauneudesta ja hyvydestä. Heideggerille totuus, kauneus ja hyvyys eivät ensisijassa ole erilisiä, vaan kun totuus asettuu taideteokseen, se tulee näkyviin kauneutena: "kauneus on eräs totuuden tapa olla kätkeytymättömyytenä" (s. 57). (Heideggerin totuus-käsityksestä, katso Reijo Kupiainen, "Heidegger ja totuus tapahtumisena", *niin & näin* 2/94, s. 6-8)

Miten taideteos on?

Taide ei ole Heideggerille siis estetiikan asia, eikä *Taideteoksen alkuperä* missään nimessä filosofista estetiikkaa, vaan taide on hänen mukaansa nähtävä yhteydessä "olemiskysymyksen" ja näin ollen taidenimitystä kantavaa esteettis-kulttuurista aluetta edeltävään ilmiöön. Olemiskysymys, jota Heidegger pohtii erityisesti pääteoksenaan pidetyssä *Sein und Zeitissa*, on Heideggerin yritys palata itse asiaan, "*zu den Sachen selbst*", kuten fenomenologian "tunnuslause" kuuluu. Heideggerille filosofian todellinen kysymys ei ole tieteelliset, teoreettiset ja kulttuuriset konstruktiot, kuten taide, vaan elämä ja oleminen itse. Tämä pyrkimys liittyi Heideggerin transsendentaalifilosofiaan (uuskantilaisuus ja Husserlin fenomenologia) kohdistamaan kritiikkiin, joka yrittäessään ymmärtää elämää kieltäytyy kuitenkin luopumasta epistemologisista kategorioista ja ennakoehdoista. Filosofiaa vallitsee tältä osin teoreettisen järjen ylivalta, joka johtaa eletyn elämän objektivointiin, hypostasointiin ja kalkkeutumiseen, ja näin elämä tulee ymmärretyksi objektivointina, jossa se ilmaisee itsensä kulttuurina. Näin nousee a priorin ongelma: objektivoina elämä käsitetään historiallisen kehityksen myötä syntyneeksi kulttuurin muotojen systeemiksi, jossa kulttuurin käsite kokoaa kolme keskeistä aluetta: looginen, eettinen ja

esteettinen, eli tiede, moraalitieteet ja taide: totuus, hyvyys ja kauneus.

Taideteoksen alkuperässä Heidegger pyrkii osoittamaan taiteen alueen ennen teoreettisesti ja kulttuurisesti ymmärrettyä taidetta. Tämä on alue, jossa maailma avautuu ja paljastuu totuuden tapahtuessa ja voi näin tulla erilaisten tarkastelujen kohteeksi. Mutta maailman avautuminen ei ole mikään yksinkertainen ja kerrallaan läpinäkyväksi tekevä prosessi, vaan sen tapahtumaluonteeseen liittyy tätä avautumista vastustava pooli, jota Heidegger kutsuu maaksi. Siinä missä taideteokseen liittyvä maailma kontekstinomaisesti merkityksellistää teoksen ja kiinnittää sen historialliseen kulttuuriin, maa vastustaa kaikkea tähän liittyvää lopullista merkityksenantoa ja totalisoimista.

Maailman ja maan välillä vallitsee kiista, joka vastaa totuuden ja epätotuuden tai paljastumisen ja kätkeytymisen jatkuvaa dialektiikkaa. Totuuden tapahtumisen ja taideteoksen ja kaiken olevan manifestoitumisen paikka on juuri tässä kiistassa. Tämä merkitsee sitä, että taideteos tulee merkitykselliseksi maailmaansa nähden ja maailma ilmoittaa itsensä taideteoksessa. Taideteos ei ole muualla kuin maailma, vaan ne ovat samassa mutta eivät identtisinä. Tässä paljastuneisuudessa taideteosta ei voida kuitenkaan vangita valmiiden tulkintojen ja kulttuuristen paradigmojen alueelle, sillä mm. teoksen materiaali maanluonteisena vastustaa tätä. Tällä kiistan käsitteellä Heidegger pyrkii tulkitsemaan uudelleen uuskantilaisuuteen liittyntä jakoa luonnonesineen ja kulttuurinesineen välillä, jossa jälkimmäinen muodostuu jonkin arvolisäyksen perusteella. Esimerkkinä tästä on rahakolikko, johon kulttuurisesti ja historiallisesti liittynyt arvo tekee kolikosta kokonaan muuta kuin mitä se materiaalinsa perusteella on. Jo mm. *Sein und Zeitissa* Heidegger kritikoi voimakkaasti Descartesin filosofian linjoja myötäilevää kulttuurinesineisiin liittyvää arvopredikaatin lisäystä, joka on ontologisesti ongelmallista. Kysymys on samasta a priorin ongelmasta, jonka jo edellä mainitsin. Ratkaisuksi tähän ongelmaan muotoutuu nyt monimuotoinen tapahtumisen kuvaus taideteoksesta tapahtumisen tapana, joka liittyy kulloisenkin maailman avautumiseen ja tätä avautumista vastustavaan maahan.

Mutta taideteoksen oleminen taideteoksena on Heideggerille vain yksi niistä tavoista, joilla tällainen tapahtuminen tai totuuden tapahtuminen järjestyy. Muut

kaksi inhimilliseen praksikseen liittyvää *Taideteoksen alkuperässä* esiintyvää tapahtumisen aluetta ovat ajattelemisen sekä politiikka (tai valtion perustaminen).

Politiikan estetisointia vai runoutta?

Heideggerin viittaus poliittiseen totuuden olemisen tapaan on nostanut esiin vaikutusvaltaisen tulkinnan *Taideteoksen alkuperästä*. Heideggerin konteksti ja liittoutuminen natsien kanssa tuo helposti näkyviin politiikan estetisointiin liittyvän kysymyksen Heideggerin kohdalla. Samalla on syytä muistaa, että Heideggerin *Kehre* sijoittui Saksan "konservatiivisen vallankumoksen" aikoihin, joka vei Hitlerin valtaan vuonna 1933. Heidegger ei kuitenkaan itse eksplisiittisesti kehittä ajatusta, että valtion voisi ymmärtää taideteoksen mallina, mutta siitä huolimatta Heideggerin "politiikan" nähdään usein alkavan juuri taideteoksen analyysistä.

Vuosien 1935-47 aikana Heidegger piti useita taiteeseen liittyviä luentoja ja tämä tarjosikin usein mahdollisuuden ottaa esiin filosofisia kysymyksiä aikana, jolloin mikä tahansa opetus ei ollut mahdollista. Näissä luennoissa, kuten myös *taideteoksen alkuperässä*, tulee usein esiin ajatus "teoksen luojasta" samoin kuin ajattelijasta ja valtiomiehestä, joka on aikalaisiinsa nähden "ylivertainen" näkijä, kuulija ja kokija. Tällaisiksi historiallisiksi "taiteilijoiksi" Heidegger nimeää mm. Sofokleen, Hölderlinin ja oikeastaan myös itsensä.

Niissä tulkinnoissa, joissa korostetaan Heideggerin käsitystä valtiosta tai *poliksesta* teoksena nähdään Heideggerin ajatusten johtavan pangermaaniseen *Führerstaat*in, jota johtaisi tällainen todellinen valtioteoksen luoja. Toisenlaisesta näkökulmasta lähtevät tulkinnat näkevät "taideteoksen luojat" erityisen kaksijakoisina olentoina, jotka ovat mukana samassa historiallisessa elämässä muiden ihmisten kanssa, mutta elävät samalla paljaammin todellisuuden välittömyydessä.

Tällaiset henkilöt ovat olemukseltaan runoilijoita, eivät sanan kirjallisuuden lajia kuvaavassa mielessä, vaan siinä mielessä, että Heideggerille "kaikki taide on olemukseltaan runoutta" (s. 75). Runous Heideggerille on taiteessa juuri se kieli, jolla meitä puhutaan, ja jossa todellisuus avautuu ilman valmiiden kulttuuristen konstruktioiden painoa. Kysymys tällaisesta alkuperästä on tietenkin aina ongel-

mallinen mutta Heideggerille hänen "taiteen filosofiansa" perusajatuksia: "runous on sanontaa olevan kätkeytymättömyydestä." (S. 77).

Vaikka runous onkin taiteen asia, se on myös itse kielen olemus ja seuraa kaikialle sinne, missä puhuva ihminen ilmaantuu. Myös Heidegger itse pyrkii tavoittamaan runouden omassa kielessään ja kirjoittamisen tavassaan. Hänen tavoitteenaan oli murtautua ulos perinteisen "metafysiikan", siis tieteen ja filosofian kielestä, joka rakentuu hänen mukaansa alkuperänsä menettäneelle ja irrallisia konstruktioita muodostavalle käsitteistölle argumentin logiikoineen.

Kääntäjän painajainen

Heideggerin omalaatuinen "runollinen" kieli muodostaa erityisen ongelman kääntäjälle. Heidegger pyrkii nimittäin omista ilmaisuissaan toteuttamaan samaan maailman ja maan välistä kiistaa, joka itse taideteoksessakin toteutuu. Näin monet ilmaukset ovat vähintäänkin kaksimerkityksisiä ja usein kaikessa konkreettisuudessaankin symbolisia ja monimielisiä. Tällaisia ilmauksia ovat mm. maa tai kansa, jotka kansallissosialistisessa kontekstissa ovat tietysti luettavissa omalla tavallaan. Sellaiset ilmaukset kuin *'Sich-Ins-Werk-Setzen-der-Wahrheit'* (totuuden asettuminen teokseen tekeille) *'Lichtung'* (suomenoksessa 'aukeama'), *'Gestell'* (suomenoksessa 'asetin') tai *Dasein* (jätetty suomenoksessa kääntämättä) tuottavat kääntäjälle päänvaivaa, sillä vaarana on, että käännettäessä ne kadottavat mielenensä, monimielisyytensä ja juurensa tai sitten tuloksena on ongelmia luettavuudessa.

Heideggerille itselleen kääntäminen on kuitenkin tulkintemista, ja sellaisena myös Heideggerin oma teksti monesti tarjoutuu: mahdollisuutena moniin tulkintoihin.

Hannu Sivenius on onnistunut tekemään omasta tulkinnastaan luettavaa tekstiä ja välttää liikaa "sanamagiaa", joka väijyy Heideggerin teksteissä. Joistakin käännösratkaisuista voisi tosin käydä loputonta keskustelua ilman yksimielisyyttä. Näin myös siksi, että jotkut käännös-vaihtoehdot toimivat paremmin joissakin toisissa teksteissä ja jotkut toiset taas muissa teksteissä. Mahdollisuuksien merellä on kuitenkin aina kiinnittädyttävä johonkin.

Reijo Kupiainen

EPÄLOPULLISUUDEN AIKA

Jean Baudrillard, *Lopun illuusio*. Gaudeamus, Helsinki 1994. 142 s.

Jean Baudrillardilta on syytä odottaa aina jotain originellia. Tällä kertaa hän väittää, että historiamme ei enää jatku, mutta se ei myöskään ole päättynyt. Historia on muuttanut suuntaansa ja tapahtumat ovat alkaneet kulkea taaksepäin. Historia ei siis tähtää johonkin loppupisteeseen, täydellistyneeseen paratiisiin tai katastrofiin, vaan se kulkee kohti alkupistettä.

Yksi tapa ymmärtää edellisen kaltaisia väitteitä on esimerkiksi se, että juuri meidän aikamme ja kulttuurimme on poikkeuksellisen kiinnostunut menneisyydestä. Samalla tavalla kuin päättymätön psykoanalyysi piehtaroi lapsuuden kokemuksissa, samalla tavalla meidän kulttuurimme tekee loputtomasti selkoa omasta menneisyydestään. Kaikki menneisyyden ilmiöt halutaan tutkia ja tutkia nimenomaan oikeudenkäynnin merkityksessä. Baudrillard luonnehtii tätä kiihkoa puhtaan historian luomiseksi.

Baudrillardia voi tuskin luonnehtia analyttiseksi ajattelijaksi. Mutta jonkinlainen metodi hänen kirjoituksissaan on, metaforisten ilmauksien ja mallien kehittäminen. Ilmeisesti useimmille meistä ei ole ongelmallista puhua historian yhteydessä esimerkiksi kertomuksista, evoluutiosta, fysikaalisista suureista kuten voima ja liike, tai käyttää geometrian käsitteitä kuten ulottuvuus, jana ja suunta. Tässä ei tunnu olevan mitään hankalaa. Baudrillardin ajatukset ovat absurdeja siksi, että hän yhdistää historian teemaan uusia ja yllättäviä metaforisia jäsennyksiä. Esimerkiksi kokoelman ensimmäisessä esseessä "Vuoden 2000 patafysiikkaa" Baudrillard soveltaa historian kuvaamiseen mm. gravitaatioteoriaa ja vapautumisnopeuden käsitettä. Vapautumisnopeudella tarkoitetaan nopeutta, joka kappaleella tulee olla, jotta se voi irtautua jonkin toisen kappaleen, esimerkiksi maapallon vetovoimkentästä. Analogia historian ja gravitaatioteorian välillä on, että simulaation tilassa asioiden ja ilmiöiden merkitykset ovat kiihtyneet niin suureen nopeuteen, että ne irtoavat reaalisen gravitaatiokentästä. Asioiden ja ilmiöiden merkitysatomit katoavat avaruuteen ja jokainen atomi seuraa omaa lento-rataansa äärettömyyteen. Metaforat ovat aina johonkin määrään asti mielekkäitä, mutta niitä on mahdollista kehittää myös

mielettömyyksiin — ymmärtääkseni Baudrillard tarkoittaa juuri tätä kirjoittaessaan kiihdyttämisen tai paisuttamisen strategiasta. Niinpä on mielekästä puhua historian voimista, mutta kielikuvan sisällä sinänsä johdonmukainen puhe historiasta "tosiasioiden linkoamisena" tuntuu jo vaikeammin ymmärrettävältä.

Mielestäni Baudrillard on parhaimmillaan hauska ja oivaltava kulttuurikriitikko. Ainakin minua nauratti lukiessani seuraavaa: "Hienoin esimerkki siitä, mitä ihmislaji voi pakottaa itsensä sietämään, on Biosfääri 2 — lajin ensimmäinen eläintarha, jonne se menee katsomaan omaa selviytymistään, kuten ennen mentiin katsomaan apinoiden parittelua."

Tylsimmillään Baudrillard on mariseva konservatiivi. Hän ei ole erityisen herkkä muiden ja varsinkaan hieman etäämmällä olevien kulttuureiden ihmisten kärsimyksille. Ainakaan hän ei ole ensimmäisenä tuomitsemassa kärsimystä. Sen sijaan hän paasaa siitä, miten Itä-Euroopan vallankumous ilmentää Länsi-Euroopan demokratian ja vapauden tyhjyyttä. Timisoaran joukkomurhien osoittautuminen lavastukseksi osoittaa hänelle sen, miten länsimaiden ihmiset ovat joutuneet tiedotusvälineiden panttivangeiksi. Baudrillardin kritiikin kärki lienee kohdistettu siihen, että nykyaikaisessa joukkotiedotuksessa juuri mikään ei enää kykene herättämään varmuuden tai autenttisuuden kokemusta. Mutta kieltämättä hänen analyysinsä voi tulkita myös ihmisvihamieliseksi: hän on närkästynyt siitä, ettei väkivalta ollutkaan todellista.

Tässä kokoelmassa Baudrillard kirjoittaa huomattavan paljon "jätteiden kierrättämisestä". Jätteellä hän ilmeisesti tarkoittaa kaikkea hyödytöntä, arvotonta ja merkityksetöntä. Meidän aikaamme leimaa universaali jätteiden kierrättäminen. Ilmeisen ekologisen merkityksensä ohella tämä periaate on laajennettavissa esimerkiksi siten, että nykyaikaisessa maailmassa mikään asia tai merkitys ei voi eikä saa "mennä hukkaan". Yksikään asia tai ilmiö ei ole merkityksetön, vaan viimekädessä se on aina merkki jostain toisesta ilmiöstä tai seikasta. Psykoanalyysi kuvaa tätä periaatetta: nykyaikaiselle ihmiselle hänen kaikkein vähäpätöisimmätkin lipsahduksensa tai unensa yksityiskohdat ovat merkityksellisiä. Tällainen ihminen ei pysty unohtamaan mitään, ei tuhlaamaan eikä heittämään pois yhtään kokemustaan.

Historiaan yhdistettynä jätteiden kierrättämisen periaate ilmenee esimerkiksi siinä, että kulttuurimme haluaa säilyttää kaikki menneisyyden ilmiöt ja asiat, kulttuurillamme



on taipumus museoida menneisyys. Meidän aikanamme ei esimerkiksi ole mahdollista, että kaupungit rakennettaisiin yhä uudestaan aikaisempien rakenteidensa päälle. Tämä voi olla nykyaikaisen rakennustavan sanelema pakko, rakennusten perustukset on ulotettava esihistorialliseen maaperään asti. Mutta kulttuurikritiikin kannalta tämä ilmentää samalla nykyisyyden ja menneisyyden erottamista toisistaan. Meidän nykyisyytemme ei oikeastaan voi olla aktiivisesti tekemisissä menneisyyden kanssa. Jos jokin menneisyyden esine tai asia havaitaan, se pyritään välittömästi eristämään museoon ja säilömään omaan autenttisuuteensa. Ensimmäinen tehtävä on menneisyyden restauroiminen, ilmiöihin kerrostunut kuona on poistettava ja sen alta on paljastettava puhdas alkuperäinen. Museoinnin säilövä erikoispiirre on nykyisyyden saastuttavan vaikutuksen ehkäiseminen, koska nykyisyys voi vain rappeuttaa menneisyyttä tuomalla uusia tulkintoja ja merkityksiä tapahtuneelle. Tällainen autenttisuuden metafysiikka ja historian puhdistamisen periaate näyttävät joka puolella: rakennetun ympäristön suojelemisessa on tärkeää palauttaa rakennusten alkuperäinen ulkonäkö, tieteen maailmassa jonkin väitteen tai teorian jäljittäminen ensimmäiseen esittäjäänsä on itsestään selvästi arvokasta jne.

Yksi Baudrillardin usein käyttämä esimerkki on Lascaux'n luolien ja niiden kivikautisten maalausten kohtalo. Luolien maalaukset voitiin "löytää" tietysti vasta modernilla ajalla, koska vielä 1700-luvun ihmiset näkivät näissä maalauksissa libertiinien salajuonen *Raamatun* pilkkaimiseksi. He eivät voineet uskoa maalausten todenperäisyyteen, koska se olisi ollut ristiriidassa *Raamatun* historian kuvauksen kanssa. Nykyaika puolestaan ei kiellä maalausten alkuperäisyyttä, vaan eristää menneisyyden nykyisyydestä. Originaali Lascaux'n luola on suljettu ja sen viereen on valmistettu täydellinen kopio, jossa turistit voivat vieraila. Näin toimittiin sen vuoksi, että turismin vaikutuksesta luolan maalaukset alkoivat tuhoutua. Tällä tavoin menneisyys museoitin ja säilöttiin autenttisuuteensa, sen kulumisen ja vanhenemisen pysäytettiin ja se eristettiin nykyisyydestä. Myös kopioitu luola on alkanut osoittaa kulumisen merkkejä ja tämän vuoksi olisi luontevaa, jos sen viereen rakennettaisiin kolmas. Tämä kolmas (ja neljäs ja viides jne.) puolestaan historialliseksi toisen (kolmannen ja neljännen jne.) luolan merkiksi meidän ajastamme. Mutta saman periaatteen mukaisesti ensimmäinen luola on historiallinen, alkuperäinen

ja olemassa vain siksi, että siitä on tehty kopio. Itse asiassa on täysin samantekevää, onko ensimmäistä luolaa olemassa lainkaan, ajan myötä se voidaan unohtaa.

Jätteiden kierättämisen ja historian lopun teemat huipentuvat tässä kokoelmassa siihen ajatukseen, että historian loppu itsessään on muodostunut tarpeettomaksi tarkoitukselliseksi, josta emme voi päästä eroon. "Vastedes tämä loppu pyörii ja jatkaa pyörimistään ympärillämme väsymättömästi. Olemme oman loppumme piirittämiä, ja meidän on mahdotonta saada sitä laskeutumaan ja palaamaan alas maan päälle. Tähän sopii vertaus avaruuteen unohdetusta venäläisestä kosmonautista, jota kukaan ei ota vastaan eikä käy hakemassa alas. Hän on neuvostoterritorion ainoa hiukkanen, joka heittää ironisesti voltia deterritorialisoituneen Venäjän yllä. Kun maan päällä kaikki on muuttunut, hänestä tulee käytännössä kuolematon ja hän jatkaa pyörimistään jumalien, taivaankappaleiden ja ydinjätteiden tavoin."

Jari Aro

LA(A)TUA ETSIMÄSSÄ

Juha Suoranta, *Tekstit, murrokset ja muutos: kolme näkökulmaa laadullisen tutkimuksen metodologiaan*. Acta Universitatis Lapponiensis 10, Lapin Yliopistopaino, Rovaniemi 1995.

Kasvatustieteellinen tutkimus on saanut kokea lukuisia erilaisia muutoksia, joista viimeisimmät asettuvat ajallisesti lomikkain: aineistolähtöisten, laadullisten ja diskurssianalyttisten tutkimuslähtökohtien erottaminen toisistaan osoittautuu vaikeaksi tehtäväksi, joskin erot näyttävät vaativan jonkinlaista selkiyttämistä. Tämä on erityisen ilmeistä sen vuoksi, että diskurssianalyyssissa on mahdollista ottaa tutkimuksen kohteeksi mikä tahansa tutkimuksen kohde, tutkimisen tapa, lähtökohta tai menetelmä, jopa sen oma.

Taataksemme tutkimuslähtökohtien vapauden mutta välttyäksemme keskustelun anarkialta osoittautuu tarpeelliseksi asettaa jonkinlainen konteksti kullekin lähtökohdalle.

Juha Suorannan tutkimuksessa on otettu tutkimuksen alle tavat puhua kasvatus-

tieteestä ja sen kohteesta ja menetelmästä on diskurssianalyysi. Tuloksena on eräänlainen aukirakentaminen, jossa ei oteta selvästi kantaa eri puhumistapojen puolesta tai vastaan. Lukijalle jää ongelmaksi ratkaista, mitkä ovat ne lähtökohdat, jotka tässä dekonstruktiossa ovat tekijällä.


Diskurssianalyttinen tutkimus perustuu oletukseen, että jostain kohteesta aikaansaatu tematisoinninen motivoituu erilaisista puhunnan tavoista. Itse tutkimuskohteeseen saattaa liittyä käytäntöjä, jotka antavat oman tavan puhua, toisaalta jokainen tutkimusperinne ja siinä hyväksytyt tavat puhua antavat nekin omat tematisointinsa. Meillä on yhtä paljon tietoa kuin on tapoja puhua. Jokainen uusi käsite muuttaa diskurssia, jossa se luodaan. Perimmältään on siis kyse todellisuutta koskevasta käsiteanalyysistä ja sen rakentumistavoista.

Diskurssianalyyssiksi tämä muuttuu, kun oletetaan, että näin voidaan esittää itse tutkimuskohteisiin asti ulottuvaa kohdallista tutkimusta vain puhumalla näin kehittyvistä tavoista puhua. Siis esimerkiksi kasvatustieteen diskurssianalyysi — vaikkakin puhuu vain kasvatustieteellisen tutkimuksen tematisoinnista ja argumentointitavoista — koskee perimmältään myös kasvatustieteellisen tutkimuksen kohdetta, koska se kysyy tämän kohteen *käsitteellisen konstituoinnin* kulloisiakin ehtoja.

Juha Suorannan tutkimuksessa tutkimuksen kohteeksi on määritelty laadullisten tutkimusmenetelmien rajat. Tätä, perinteisesti katsoen tieteenfilosofista ongelmaa, lähestytään diskurssianalyttisesti. Tekijä ei tarkemmin määrittele menetelmänsä lähtökohtia eikä niitä syitä, jotka ovat johtaneet hänet tekemään juuri diskurssianalyyssia. Hän kuitenkin kertoo, että häntä innoittaa jonkinlainen "pragmatismen perusvire", joka innoitus liittyy erilaisten tutkimuskäytäntöjen seurauksiin ja vaikutuksiin. Tekijä arvioi erilaisia diskursseja "niiden vakuuttavuuden, kiinnostavuuden ja käytännöllisten seurausten perusteella".

Lukijalle ei kuitenkaan paljasteta, kuinka rajataan tämä "käytännöllisyys", onko se tutkimuksen vai toiminnan käytännöllisyyttä.

Suoranta rajautuu käsittelemään angloamerikkalaista metodikeskustelua. Tämä on selkeä kannanotto eräisiin kysymyksiin: hermeneuttiset ongelmat jäävät tutkimuksen ulkopuolelle ja osin aidosti pinnallinen amerikkalainen pragmaattisuus nousee esille. Toisaalta tämä valinta estää hukkumasta tutkimustoiminnan metafysiisiin oletuksiin ja on siten raikas rajaus, toisaalta näin menetetään myös eräs tutkimustoiminnan perus-



kysymys, kysymys tutkimisen motivoineesta käytännöstä. Tämä tulee selvästi esille niissä kohdissa, joissa tekijä pohtii laadullisten tutkimusmenetelmien aiheuttamia luotettavuuden ja pätevyyden ongelmia: diskurssi itse tai tuloksen pragmaattinen arviointi ei koskaan anna vastausta kysymykseen luotettavuudesta ja pätevyydestä.

Sama rajaus todennäköisesti tuottaa ongelman, joka on enemmänkin opillinen kuin sisällöllinen. Suoranta käsittelee kautta tutkimuksensa metodologiaa, tieteenfilosofiaa, tieteen filosofiaa ja tieteen ontologisia oletuksia *ikään kuin* niissä olisi kyse yhdestä ja samasta tarkastelutasosta. Ne eivät kuitenkaan ole syntyneet tutkimuskeskusteluun vahingossa tai päällekkäisiksi: kullakin on oma, havainnollinen ja tärkeä, asemansa, josta kussakin tarkastelussa voidaan nähdä hieman eri asioita, vastaavasti: tutkimusta perustavia, tutkimusnormeja, maailmasuhdetta ja tutkimuksen ehtoja koskevia.

Itse asiassa on varsin yllättävää, kuinka erilaista amerikkalainen metodologinen keskustelu on verrattuna eurooppalaiseen (ei-englanninkieliseen). Tämä osoittaa oikeaksi Suorannan oletuksen, että metodologiadiskurssit ovat suuresti kulttuurisidonnaisia. Kasvatustieteellisen tutkimuksen kohdalla ne ovat jopa niin kulttuurisidonnaisia, että paikoin on vaikea nähdä, mitä antia amerikkalaisella keskustelulla voi olla eurooppalaiselle kasvatustieteelliselle käytännölle.

Omat kasvatuspäämäärämme eivät ole yhtä läpinäkyvästi (kuin amerikkalaiset) läsnä kasvatustieteellisessä tutkimuksessa, joten ainakin tämä seikka paljastaa meille jotain uutta omastamme: me emme näe omien diskurssiemme läpi sitä päämäärää, johon tähtämme.

Suorannan sisällölliset analyysit kasvatustieteellisestä keskustelusta ovat yleensä havainnollista ja selkeää. Paikoin ongelmana on tyyllisten keinojen hämärtämä sanoma; erityisesti understatement'it ja ironia hukkaavat joskus itse ongelman. Tämä on tietenkin itsekin diskursiivinen ongelma: Suoranta näyttää ajattelevan, ettei hänen valitsemassaan keskustelussa ole mahdollista esittää selviä vastakkainasetteluja ja arvioita. Lukijalle aiheutuu tästä ratkaisusta ongelmia: ei ole varmaa, ymmärtääkö kaikki rinnastukset ja vertailut "oikein" ja osaako siis vetää ne johtopäätökset, jotka oli tarkoitettu kokonaisuuden ymmärtämisen ehtona.

Kielen asema kasvatuksessa ja tutkimuksessa on erityisen keskeinen. Tämän vuoksi kolmas artikkeli on erityisen tärkeä. Suoranta on kuitenkin päätyntä tarkastelemaan

koko lailla vanhakantaisella tavalla kielen merkitystä; kauan sitten haudatut gurut on taas kaivettu esille ja jopa Austin performatiivineen saa taas hengittää tätä ilmaa, vaikka hänen olisi varmaankin syytä pysyä haudassaan filosofisine limerickeineen. Tämä artikkeli sisältää eräät parhaat osat tutkimusta ja samalla myös kaikkein heikoimmat. Ristiriita on häkellyttävä mutta ei kuitenkaan heikennä kokonaisuutta. Kielen ongelman lisäksi artikkelissa liikutaan hyvin epämääräisesti todellisen aineistolähtöisyyden, diskurssin ja empiirisen tarkastelun välissä ilman, että tekijä osaisi missään selittää, mikä on se tasanne, josta näkee monta näkökulmaa kerrallaan.

Tutkimuksen *Jälkipuhe*-osastossa, joka sisältää artikkeliosuuden yhteenvedot ja teesittämisen, Suoranta pyrkii kokoamaan ja tiivistämään sen, mikä artikkeliosuudessa jää epäselväksi. Lopputuloksen selkeys on suoraan kiinni käydyssä keskustelussa eikä tekijä lavenna sitä todellisesti suomalaisen kasvatustieteelliseen keskusteluun. Tätä voi pitää ongelmana, joskin tehtävänasettelu ei tällaista edellytä. Suomessa käyty, myös amerikkalaisesta keskustelusta ideoita ottanut, laadullisen tutkimuksen metodinen keskustelu on myös jätetty pois tutkimuksesta, vaikka se hyvin sopisi juuri yhteenvedoon. Tämä on sitäkin valitettavampaa, kun Suorannan oma diskurssi hyvinkin antaisi hänelle mahdollisuuden varsin kriittisiin huomautuksiin sekä Alasuutarin että Varton metodologian kirjoihin. Juuri tämä keskustelu puuttuu meiltä muutenkin eikä se tässä tutkimuksessa ala.

Kokonaisuutena Juha Suorannan tutkimus on ehjä ja linjakas. Vaikka kyseessä on artikkelikokoelma, tekijällä on ollut ilmeisesti selkeä projekti jo kirjoittaessaan artikkeleita. Jälkipuheisuus — edelliset varaukset huomioon ottaen — tekee tutkimuksesta kokonaisen. Metodologisena keskusteluna *yleisesti* työssä on jonkinlainen labiili luonne: tekijä jättää paljastamatta omia tarkastelulähtökohtiaan siinä määrin, että kritiikkiä on vaikea esittää; tämä on tietenkin kaikenlaisen diskurssianalyttisen tutkimuksen ongelma. Metodologisena keskusteluna (suomalaisessa) *kasvatustieteissä* tutkimus on erinomainen yritys saada ote epämääräisestä ja useampitasoisesta — ja täysin hedelmättömänä jyllänneestä — metodikiistasta ja sen ehdoista. Suoranta osoittaa amerikkalaisen keskustelun esimerkein ja suomalaisin sovelluksin, missä määrin tieteenideologiset lähtökohdat auttavat tutkimustoimintaa.

Juha Varto

"JOTAIN ON MENEILLÄÄN"

Uusi aika: Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 41, Jyväskylän yliopisto 1994, 283 s.

Kirjallisuudentutkijain Seuran talviseminaarissa menneenä vuonna kehitelimme eräiden muiden osallistujien kanssa vitsiä uudesta tieteenalasta, jonka kohteena olisi — ei enempää tai vähempää kuin — kaikki. 'Pantologiaksi' nimeämästämme opinalasta voisi suorittaa kolme kokonaisuutta: perusopinnot vastaisi kokonaisuus "Eräitä huomioita kaikesta", aineopinnot "Lisähuomioita kaikesta" ja syventävät olisivat "Vähän kaikesta". Lisensiaatintutkielmat varustettaisiin poikkeuksetta otsikolla "Enemmän kaikesta" ja väitöskirjojen yhteinen otsikko olisi "Kaikki kaikesta". Seminaarin mittaan hymymme kuitenkin jossain määrin hyytyivät, kun oivalsimme keksineemme vain lisää ruutia. Pantologia on olemassa ja voi (jos ei nyt hyvin niin ainakin) kohtalaisesti. Siitä käytetään vain toista nimeä: kulttuurintutkimus.

'Uusi aika'

Ajatukseen kulttuurintutkimuksesta uutena pantologiana ei voi olla tulematta, kun lehteilee Jyväskylän yliopiston Nykykulttuurin tutkimusyksikön kymmenvuotisjuhla-kirjaa, otsikoltaan *Uusi aika* ja alaotsikoltaan *Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta*. Siinä 14 yksikössä tai sen liepeillä työskentelevää tutkijaa pyrkii haaroittamaan nykykulttuurin tilaa ja muutosta.

Termi 'uusi aika' on tuttu toisista ympyröistä — Stuart Hallin ja kumppaneiden kehittämistä jo vuosia manan majoilla viettäneessä *Marxism Today* -lehdessä joskus 1980-luvun lopuilla. (Tämän projektin jälkeennejääneet paperit on julkaistu Hallin ja Martin Jacquesin toimittamana otsikolla *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Lawrence & Wishart, London 1989). Hallilaisessa merkityksessään termi viittaa modernisuuden ristiriitaisuuteen: 'minän' fragmentoitumiseen, 'subjektiivisen paluuseen', uuden ajan entistä kulttuurisempaan luonteeseen ja vallan ja vastarinnan uusiin muotoihin. (Katso erityisesti Hallin artikkelia 'Uusi uljas maailma' suomennosvalikoimassa *Kulttuurin ja politiikan murroksia*,



Vastapaino, Tampere 1992.)

Nyt käsillä olevassa julkaisussa kyseinen termi toimii jonkinlaisena sateenvarjo-käsitteenä, jonka alle mahtuvat yleisemmät kuvaukset merkitysrakenteiden ja diskursioiden muutoksista ja kulttuurisesta modernisoitumisesta, nykykulttuurin erityisilmiöt tietokonepeleistä kuntosaleihin, kulttuurintutkimuksen oman luonteen pohdinnat ja vielä tutkijoiden omat luotaukset pienen yksikön lyhyeen historiaan.

Tällaisena kokoelma on osoitus Nykykulttuurin tutkimusyksikön pippuruudesta. Kannen Hamlet-kuvan hengessä yksikön tutkijat tulevat pohtineeksi artikkeleissaan muun ohella myös oman olemassaolonsa oikeutusta. Alkusanojen mukaan yksikkö "perustettiin vuonna 1983 luomaan lisäedellytyksiä monitieteisen kulttuurintutkimuksen harjoittamiselle Suomessa". Tässä edelleen ajankohtaisessa pyrkimyksessään yksikkö onkin vastoin piskuisia resurssejaan onnistunut hännännostonsa arvoisesti. Syytä itsensä vähätellyn ei siis ole.

Juhlakokoelmaa lukiessa ei kuitenkaan voi olla aprikoimatta, olisiko se toiminut sitenkin paremmin, jos siinä olisi ollut "vähemmän nuotteja"? Uuden ajan problematiikka olisi haasteellinen aihe monografiallekin, saati sitten artikkelikokoelmalle. Tästä huolimatta Kimmo Jokinen yrittää johdanto-artikkelissaan ('Marraskuun neljäntenätoista: kylmenevää, lakastuvaa, kuumetta') uljaasti saada otetta uudesta maailmasta. Tuloksena on paikoin anonyymien punertavien vihertävän puolueen kulttuuriohjelman analyysiosaa muistuttava tiettyjen diskursioiden vienti kirjoihin ja kansiin, jota joskus vuosien kuluttua voi käyttää kiinnostavana dokumenttina tutkittaessa sitä, millainen oli suomalaisen ns. kriittisen, sosiologisesta maastosta ponnistavan sivistyneistön maailmankuva joskus 1990-luvun puolivälissä. "Jotain on meneillään", Jokinen tiivistää. Se jokin on itse kunkin identiteetin rakentuminen kasvavasti kulutuksen varaan, uusien teknologioiden ja jakelukanavien ilmaantuminen kulttuurin tuotantoon ja todellisuuden kaikkinaisen välittyminen representaatioiden kautta (estetisointuminen).

Jokisen artikkelin kaikkisyleilyvydessä eräät uuden maailman kiintoisimmista/hälyttävimmistä ilmiöistä tulevat kuitenkin lakaistuiksi ohimennen maton alle. "Globalistuva kulttuuri jättää homogeenisuudessaan vain vähän tilaa kansallisille eroille", kirjoittaa Jokinen (s. 14). Olen kuitenkin rivien välistä kuulevinani nationalismia tutkivien epäilevää murinaa.

Jokinen kirjoittaa myös, että "[i]lman muu-

ta jaot objektiivinen-subjektiivinen, tiede-arkitieto, henki-ruumis ja naiivisti tulkittu perusta-päällysrakenne sekä painon laittaminen jaotteluiden ensimmäisille puoliskoille ovat menettäneet itsestäänselvän asemansa" (s. 21). Epäilevä Tuomas joutuu tässäkin kysymään, kuinka tämä uusi itsestäänselvyys näkyy vaikkapa Suomen Akatemian tutkijankoulujen rahoituksen jakautumisessa. Tottahan 'subjektiivisen', 'arkitiedon', 'ruumiin' ja 'kulttuurin' täytyy tässä Jokisen kuvaamassa uudessa diskursiivisessa tilanteessa olla vähintäänkin tasaveroisessa asemassa perinteiseen "objektiiviseen (luonnon)tieteseen" nähden — vai kuinka?

Ja vielä muuan Jokisen heitoista: "Kysymys, löytyvätkö aidommat merkitykset itse tekstistä vai sen vastaanotosta, on mieletön" (s. 23). Itse olisin kyllä melkoisen haisevasti toista mieltä. Kuten yritän perustella kyseisen yksikön julkaisussa 4/1995, tämä näkemys on ratkaiseva kulttuurisen tekstin tutkimuksen kannalta. Merkitysten palauttaminen "itse tekstiin" on mielestäni antagonisissa ristiriidassa koko kulttuurintutkimuksen projektin kanssa. Vasta tekstin auktoriteetin purkaminen voi todella avata tarkasteltavaksi sen arkisen maaston, jossa kulttuurisesti sijaitsevat lukijat tuottavat merkityksiä tekstit ja kontekstit raaka-aineinaan.

Kulttuurintutkimuksen metodologia

Kokoelma on siksi heterogeeninen, että jokaisen artikkelin kommentointi ei voi tulla kyseeseen. Siksi on tyydyttävä pariin poimintaan:

Evästyksiensä lisäksi Kimmo Jokinen kirjoittaa myös Descartesin projektista muistutaen näin aiheellisesti siitä, että kulttuurintutkimus on — minkä luulisi kiinnostavan myös tämän lehden lukijoita — kaiken muun ohessa myös 'ensimmäisen filosofian' kritiikkiä.

Kulttuurintutkimuksen metodologiaa luonnehtii tunnetusti se, että siinä on jotain vanhaa, jotain uutta, jotain sinistä ja jotain lainattua. Urpo Kovala esittelee kulttuurintutkimuksen ja kielen suhteita pannen aiheellisesti merkille sen, että "[e]steenä kielen ja sen sosiaalisen kontekstin suhteiden systemaattiselle tarkastelulle on osaltaan ollut sopivien työvälineiden puute" (s. 93). Kovala esittelee yhtä mahdollista välinettä, Norman Faircloughin 'kriittistä diskurssianalyysia', jossa kieltä tarkastellaan sosiaalisena käytäntönä. Faircloughin ajatus diskursiivisten tapahtumien moniulotteisuudesta

(teksteinä, osana diskursiivisia käytäntöjä ja osana sosiaalisia käytäntöjä) onkin heuristis-analyttisena välineenä huomionarvoinen. Samalla merkitysten muodostumisen moniulotteisuus tuo mukaan Erkki Vainikkalan artikkelissaan käsittelemän artikulaatioiden problematiikan: eri merkitysulottuvuuksien on tavalla tai toisella myös nivellyttävä toisiinsa. Kyse ei kuitenkaan ole välttämättä uusien merkitystotaliteettien konstruoinnista, vaan liikkumisesta Timo Siivosen artikkelissaan kuvaamalla tuhansilla deleuzelais-guattarilaisilla kentillä, joissa muotoutuu hetkellisiä tekstien, kontekstien ja lukijoiden kulttuuristen käytänteiden mikrosommitelmia.

Muurit rikki

Kaikkiaan kokoelma toiminee parhaiten heuristisena iltalukemisena kulttuurintutkimuksen kenttää jo jonkin verran tunteville. Tällaisena se vertautuu symposiumiin tai nyyttikesteihin, joihin lukija ei joudu tuomaan kuin omat juomansa. Ilman niitäkin kyllä tulee toimeen — pää pörisee lupaavasti jo kevyiden tekstinaukkujen voimallakin.

Entä millainen sitten on kirjoittajien käsitys omasta sijainnistaan tutkimallaan kentällä? Ainakaan he eivät kiellä osallisuuttaan tutkimassaan kohteessa. Jo Jokisen johdatuskessa otetaan vauhtia siitä, mitä kirjoittaja itse on "lukenut ja millaista elämää elänyt" (s. 11). Kohteena ovat siis paitsi "aikalaiset" myös tutkija itse.

Tässä suhteessa kulttuurintutkimus on merkinnyt selvää askelta eteenpäin verrattuna tilanteeseen, jota Vesa Niinikangas kuvaa päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessaan:

"1970-luvun alussa puhuimme kirjallisuuden opiskelijoiden keskusteluerkehossa kirjallisuudentutkimuksen tehtävistä. Sanoin, että minua kiinnostaisi tutkia yhdysvaltalaisen kirjallisuuden läpi yhteiskuntaa, jota se kuvaa. Minua kiellettiin ehdottomasti tekemästä niin, koska kaunokirjallinen teos on oma autonomiansa.

Myöhemmin illan kuluessa aloin ideoida tutkimusta, jossa selvitetäisiin, mitä lukija ajattelee tai mitä hänen päänsään liikkuu, kun hän lukee jotain kaunokirjallista teosta. Toisen kerran yritin ylittää reviirin rajat, ja yhtä ankarasti kuin edellisellä kerralla opiskelijatoverini vetivät minut takaisin." (S. 269-270)



Niinikankaan kaltaisille, jotka eivät ole löytäneet sijaa tieteen majatalosta, kulttuurintutkimus on jo tähän mennessä kyennyt toimimaan vaihtoehtoisena seimenä. Kun tohtorikoululaiset ja heidän ohjaajansa linnoittautuvat kovan tieteen muurien suojiin ja vesi seisoo ja haisee akatemian vallihautoissa, näitä kodittomia tarvitaan pystyttämään telttasiirtokuntiaan tiedeidenvälisille jättömaille, joilla apurahojen hunaja ei virtaa valtoimenaan.

* * *

Lopuksi näitä tekstejä massoittain lukevan hätähuuto: Kannatan jyrkästi sitä, että tieteellisten artikkelien alussa kerrotaan, mitä niissä aiotaan tehdä. Vastustan kuitenkin jyrkästi asian proseminaarimaista "Tässä artikkelissa esittelen..." -tyyppistä kuittamista. Tyylikkyyttä itsensä positiointiinkin!

Mikko Lehtonen

SUDENPENTUJEN ETIIKAN KÄSIKIRJA

Lennart Koskinen, *Mikä on oikein. Etiikan käsikirja*. Suom. Torsti Lehtinen. Helsinki, Lasten keskus 1995. 306 s.

Etiikan käsikirja on itse asiassa varsin mainio idea esitellä lyhyesti ja ytimekkäästi muutamia etiikan perusajatuksia suurelle yleisölle. Käsikirjan innostunutta käyttäjäkuntaa löytyy varmasti hyvinkin eri ammattialoilta. Suomalaisyyntyinen Ruotsissa vaikuttava Lennart Koskinen onkin löytänyt etiikkankäsitteistä yleisöä niin armeijan, yrityselämän kuin tietysti hoito- ja sosiaalialan piireistä.

Mikä on oikein -teos perustuu Koskinen pitämiin luentoihin, seminaareihin ja konsultaatiotilaisuuksiin ympäri Ruotsia ja yhteiskunnan eri ammattiryhmille. Näin kirjassa on miltei jatkuvasti "käytännöllinen" leima, jonka myötä pyritään antamaan työvälineitä eri ammattikunnille ja etiikasta muuten vain kiinnostuneille ihmisille.

Kirjan tavoitteena on "edistää omaperäistä ja itsenäistä ajattelua eettisissä kysymyksissä". Koskinen ei omien sanojensa mukaan pyri opettamaan etiikkaa, eli antamaan mitään eettistä imperatiivia tai normistoa. Hänen mukaansa etiikkaa voi vain oppia, eli voi oppia hyödyntämään erilaisia etiikan tarjoamia välineitä. Se, minkälaisia

oppimisen välineitä Koskinen tarjoaa onkin jo toinen kysymys.

Kirja jakaantuu oikeastaan kahteen osaan. Aluksi Koskinen esittelee etiikan peruskäsitteistöä ja keskeisimpiä vallitsevia etiikan teorioita ja eettisen tietoisuuden kehittymistä, ja loppuosassa kirjasta Koskinen hahmottelee etiikkaa koulun, ammatin ja työ, hoidon sekä sodan ja rauhan osalta.

Kirjan alkupuolen teoreettiset esittelyt moraalifilosofian perusasioista ovat kovin lyhyitä, mutta antanevat sellaisenaan selkeän joskin yksipuolisen käsityksen mm. moraalisisista periaatteista, arvoista, normeista, velvollisuusetiikasta, seurausetiikasta jne. Esiteltävänä on likipitään sama kaanoni kuin missä tahansa anglo-amerikkalaisessa etiikan peruskirjassa ja mannermaisesta etiikka-keskustelusta Koskinen ei tunnu olevan kiinnostunut. Koskinen kirjoittaa kuitenkin ymmärrettävästi ja lennokkaasti ja kirjassa esiintyvät kuvat ja taulukot ovat jopa havainnollistavia.

Keskiluokan ethos

Lukijan on kuitenkin syytä suhtautua kriittisesti Koskinen käsityksiin etiikasta. Koskinen nimeää itsensä esipuheessa Ruotsin kirkon papiksi ja kertoo että tämä luonnollisesti värittää hänen elämäntavustaan. Näin hän ei suinkaan pyri esittäytymään neutraalina etiikan teoreetikkona, vaan on lyövinään kortit heti alussa pöytään. Tosin kirkon suojista on aina turvallista puhua etiikasta.

Oman taustan kiinnittäminen kristilliseen perinteeseen sopii hyvin myös Koskinen etiikan ajatusmalliin. Hän nimittäin esittää melko ongelmattomana, että ihminen voi vapaana subjektina valita itselleen sekä sopivan eettisen lähtökohdan että tätä tukevan ideologian. Ideologia on Koskiselle vain työväline, johon voidaan myös suhtautua viileän kriittisesti. Asian voidaan ajatella olevan kuitenkin huomattavasti ongelmallisempi ja sanoa ideologian pikemminkin kutsuvan subjektia kuin subjektin valitsevan itselleen sopivan kuosin.

Koskinen teosta leimaakin kauttaaltaan vahva subjekti- ja olemusajattelu ja tämä vaikuttaa kirjassa käsiteltäviin teemoihin. Koskinen ajattelee, että ihminen on 97% eläintä ja että loppu 3% mahdollistaa etiikan ja tässä erityisen tärkeä tekijä on aivo-lohkojen funktioilla. Tällä eläimen ja ihmisen erotellulla Koskinen on itse asiassa hyvinkin lähellä perinteisen teologian linjoja, jonka mukaan teologiset lausumat eivät koske luontoa ja teoreettisen järjen alaa, vaan moraalialaa ja henkeä. Mutta Koskinen käsitte-

lyssä kyseisen ajatuksen idea katoaa ja Koskinen hakee sittenkin apua teoreettisesta kehityspsykologiasta ja oikein rankemman päälle. Niinpä Koskinen esittelee hartaasti kasvatuspsykologi Jean Piagetin ja pedagogi Lawrence Kohlbergin teorioita moraalisisesta kehitymisestä.

Herrojen Piaget ja Kohlberg tutkimukset ovat Koskiselle täysin ongelmattomia ja edustavat "suurta läpimurtoa". Näin Koskinen kynästä herkiää varsinaisia olemusajattelun helmiä, kuten että "valta aivan ilmeisesti kiehtoo naisia eroottisesti" (s. 210), tai että "suvaitsevaisuutta ei siis voi opettaa esimerkiksi koulussa, vaan suvaitsevaisuus kasvaa oman kehityksen myötä..." (s.161-162) ja että "nuorten terveysajattelussa kaikki lähtee kehosta. Silloin on vain lyhyt matka siihen, että terveyden käsitteeseen sisällytetään ulkonäkö, paino, tukka, iho ja muut sellaiset ominaisuudet, joita aikuisten maailmassa pidetään lähinnä kosmetiikana." (s. 250, kurs. R.K.) Niinpä niin. Monelle ruotsalaiselle keskiluokkaiselle kasvattajalle on tietysti ollut lohduttavaa kuunnella Koskinen "syvällisiä" sanoja erilaisissa seminaareissa ja koulutustilaisuuksissa. On varmasti ollut terapeutista kuunnella esim. seuraavaa analyysia yrityksestä: "Hierarkia perustuu valtaan, ja urokset pyrkivät tavallisesti aina kohti korkeampaa asemaa. Naaraat puolestaan alistuvat hallitseville uroksille, siis niille, joilla on korkein status. Monilla laumaeläimillä vain laumanjohtaja voi hedelmöittää naaraat, ja muut urokset joutuvat odottamaan, kunnes ne pystyvät nujertamaan johtajan — tai jäämään ilman. Tällainen malli kuvaa kaikessa yksinkertaisuudessaan olosuhteita monessa suuryrityksessä, jossa on hallitseva, karismaattinen johtaja, jolle kaikki muut urokset saavat alistua ja jota kaikki naaraat jumaloivat." (S. 209) Koskinen näyttää näin heijastavan etiikkaansa monia yleisiä keskiluokan ajattelutapoja ja fraaseja ja ottavan yleisönsä tällä populaarilla tavalla ja samalla uusintavan enemmän moralismia kuin pohtivan etiikkaa.

Hyvä ja paha

Suurimpana peikkona ja etiikan piruna tässä ruotsalaisessa "main-streamissa" piilee, aivan oikein, neuvosto-marxismi: "Kaikkein vaarallisin on seurausetiikan ja fanaattisen vakaumuksen, älyllisen laiskuuden sekä moraalisen tunteettomuuden yhdistelmä. Juuri sellaista asennetta kannatettiin käytännön marxilais-leniniläisessä etiikassa, joka viime kädessä aiheutti neuvostoimperiumin taloudellisen ja inhimillisen sortumisen."



(s. 89) Tämä syväluotaava analyysi neuvostoimperiumin tuhosta ja moraalises- ta rappiosta on ripoteltu teokseen sinne tänne, aina kun pitää osoittaa jotakin paha. Mutta myös hyvä on läsnä: esim. analysoi- dessaan oikeutettu sota Koskinen tuo esille teesit oikeutetun sodan kriteereistä. Kun kyseiset premissit täytyvät on sota oikeutettu ja eettisesti ongelmaton. Tällainen tapaus oli hänen mielestään mm. Persian- lahden sota. Näin Koskinen tulee paljasta- neeksi miten moraalista ja eetikkaa käytetään probagandan ja politiikan osana, miten halutut ajatustavat ja tendenssit saadaan hallitseviksi, miten hyvä luodaan tarkoituseriä vastaavaksi. Koskinen ei kuitenkaan itse valota näitä mekanismeja, sillä hänen tehtävänsä kouluttajana on luoda haluttua hyvää. Se hyvä, minkä Koskinen luo, on kokoelma sääntöjä ja periaatteita tyyliin "eet- tiset säännöt tietokonealan henkilöstölle" ja "yleiset säännöt sotilaille". Harmi että hyvä idea etiikan käsikirjasta tuhrautuu epäkriti- tiseen ja filosofisesti onttoon moralismiin, jota Koskinen itse uskoo kuitenkin välttelevänsä.

Reijo Kupiainen

AVAIMET HUKASSA

Pirkko Pitkänen ja Mikko Telaranta (toim.), *Ovi parempaan maailmaan: Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa*. Painatuskeskus, Helsinki 1995. 161 s.

Joensuulainen tutkija Pirkko Pitkänen ja Opintotoiminnan keskusliitossa vaikuttava Mikko Telaranta ovat toimittaneet oppi- kirjajärjestelmän kirjoituskokoelman, jossa "alan tutkijat ja muut asiantuntijat pohtivat syvää luotaavasti eri kulttuureissa vaikut- tavia filosofisia ja uskonnollisia ajattelutapoja", kuten takakansi lupaa. Tuloksena on yhdentoista kirjoittajan voimalla tuotettu noin puolitoistasataasivuinen kokoelma, joka kantaa useimpia tämäntyyppisten, monen tekijän teksteistä yhteenkasattujen kokoelmien perusvikoja, kuten että artikke- lien laatu on epätasainen, näkökulmat ovat hajanaisia ja yhteismitattomia, eivätkä arti- kkelit järjesty systemaattiseksi kokonai- suudeksi. Kirjan toimittajat ovat ilmeisesti luottaneet siihen, että riittää, kun kultakin kirjoittajalta pyydetään kirjoitus jostakin

uskomusjärjestelmästä tai filosofiasta. Kir- joittajat ja toimittajat eivät mitä ilmeisem- min ole kertaakaan istuneet saman pöydän ääreen miettimään, millaisista näkökulmis- ta artikkelit tulisi kirjoittaa, kuinka pitkiä niiden tulisi olla, mitä näkökohtia niissä tulisi ottaa huomioon ja millaisia pedago- gisia vaatimuksia kirjoituksille tulisi aset- ta, jotta takakannen lupaus "soveltuu hyvin katsomusaineiden opettajille ja opis- kelijoille sekä opetusmateriaaliksi kansa- lais- ja työväenopistoihin" ei jäisi vallan vaille katetta.

Ensimmäiset neljä tekstiä ovat mitä ilmeisemmin "tärkeämpien töiden" tekemi- sen ohessa värkättyjä selvityksiä platonisesta (Pitkänen), aristotelisesta (Simo Knuutila), keskiajan kristillisestä (Reijo Työrinoja) ja modernista (Jussi Kotkavirta) hyvästä elämästä. Knuutila on työskennellyt niin paljon ja pitkään Aristo- teleen parissa, että hän väkisininkin onnis- tuu myös nyt tyydyttävästi — tai ainakin paremmin kuin vielä väitöskirjaansa Platonista työstävä Pitkänen platonisen hyvän elämän kohdalla. Knuutilan teksti, kuten myös Kotkavirran, on ainakin jossain määrin kohdettaan problematisoiva ja edes jossakin määrin kontekstualisoiva, mikä lisää näiden tekstien imukykyä ja kriittisyyden astetta, kun taas Pitkänen tyytyy standardifilosofianhistorioista tuttu- ja Platon-tulkintoja toistelevaan esitystapaan.

Toimittajilta voi kuitenkin kysyä, miksi Kotkavirralla on annettu 160-sivuisessa kokoelmassa tilaa kokonaiset 20 sivua (melkein 15 % tekstimassasta), kun René Gothónin esittely buddhalaisuudesta ja Raimo Harjulan esittely itäafrikkalaisesta kulttuurista jäävät alle puoleen tästä. Luu- lisi olevan päinvastoin, sillä Kotkavirta esit- telee Knuutilan ja Pitkäsen tapaan vain yksittäisten filosofien ajatuskulkuja näiden jälkeensä jättämien tekstien valossa, kun taas Gothóni ja Harjula yrittävät esitellä kokonaisia kulttuureja tapa- ja uskomus- järjestelmineen samoin kuin Matti Kotiran- ta ortodoksisuutta, Bélinki juutalaisuutta, Charles Le Gai Eaton islamilaisuutta, Virpi Hämeen-Anttila hindulaisuutta ja Pertti Seppälä taolaisuutta. Tällaista aihepiirin "pinta-alojen" epäsuhtaisuutta olisi ehkä jonkin verran vähentänyt se, että Pitkänen, Knuutila ja Kotkavirta olisivat yrittäneet pohdiskella, miten heidän esittelemänsä filosofit ovat olleet mukana tuottamassa länsimaisena sivistyksenä tai kristinuskona tunnettuja kulttuurimuotoja. Nyt ainoastaan Kotkavirta edes yrittää nähdä "modernin"

modernit filosofinsa ylittävänä ilmiönä.

Toisaalta ei-länsimaisten hyvän elämän kulttuurien esittelyt jäävät kovin kapeiksi, ne kutistuvat lähinnä hyvien käytöstopojen ja moraalisten periaatteiden sekä hartaus- harjoitusten ja uskonnollisten rituaalien esittelyksi, kun näitä "hyvän elämän avai- mia" ei juurikaan soviteta laajempiin ja syvempiin historiallisiin, yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin yhteyksiinsä. Esimerkiksi Harjula tarinoi sujuvasti itäafrikkalaisista sananlaskuista ja omakohtaisista sattumuksistaan Tansaniassa, mutta ei sano mitään itäafrikkalaisen kulttuurin historias- ta tai suhteesta muihin afrikkalaisiin kulttuureihin tai länsimaiseen kulttuuriin, jonka hegemonisoivilta pyrinnoilta ei tunnetusti ole mikään jäänyt rauhaan.

Oma lukunsa on Karmela Bélinkin kir- joitus "Juutalainen hyvä elämä on elävää Raamattua", joka ylittää ylimielisyydes- sään ja propagandistisuudessaan jopa Dan Steinbockin kaikkein prosemiitti- simmät kirjoitukset. Bélinkin tekstin sisälähtöisyyttä kuvaa se, ettei hän voi sallia itsensä kirjoittaa sanaa 'Jumala', vaan käyttää merkkiiyhdistelmää 'J-a'. Bélinkin jutussa ei juutalaisuuteen oteta minkäänlaista kriittistä etäisyyttä, päinvas- toin kirjoittaja jo otsikossaan julistaa juuta- laisuuden olevan "elävää Raamattua", en- simmäisellä sivullaan maalaillee, kuinka "juutalaisuus on eräänlainen palapeli, joka kokonaisuudessaan on kuin kaunis ja virikkeinen kuvataulu" (s. 74); vakuuttelee, että "juutalaisuus on ihmisläheinen uskon- to", sitten hehkuttaa "pyhistä pyhin J-n lahjoista on elämä" ja tämän jälkeen ryn- nistää kristinuskon kimppuun — muslimit huokaiskaa helpotuksesta, Bélinki jättää teidät rauhaan! — joka on 'tyypillinen protestiuskonto', jossa epäoikeudenmukai- sesti väitetään juutalaisten olevan koston- himoisia. Luulisi, että tämän artikkelin jul- kaisija on ideologinen valtiokoneisto nimel- tä "Israelin valtion painatuskeskus", eikä protestanttisella työn etiikalla ansaittuja veromarkkoja huonosti laadittuihin kirjoituskokoelmiin tuhmaava — "tulos- vastuusta" huolimatta — Suomen valtion painatuskeskus (nyk. *Edita*).

Onneksi kokoelman muut kirjoitukset eivät yllä Bélinkin propagandan mittoihin, joten takakannen lupauksen takia ei sentään tarvitse kuluttaja-asiamiehen pakeille marssia.

Mikko Lahtinen

KASVATUS JA FILOSOFIA

Tapio Puolimatka, *Kasvatus ja filosofia*. Kirjayhtymä, Rauma 1995. 285 s.

Suomessa kasvatustieteen harrastusta on ollut tasaisesti vuosikymmenestä toiseen paljolti riippumatta aikakausien vaihtuvista aatteellisista muodeista. Silti kasvatustieteen filosofisiin kysymyksiin ei tungokseen asti ole ollut tarjolla johdattavia esityksiä. Viimeisten vuosikymmenten aikana oppikirjoina ovat olleet Ebbe Vestergaardin *Johdatus kasvatustieteen filosofiaan*, Sirkka Hirsjärven *Johdatus kasvatustieteen filosofiaan* ja Kari E. Nurmen *Johdatus kasvatustieteen filosofiaan ja historiallisiin kysymyksiin*. Näiden lisäksi maamme kasvatustieteellisten tiedekuntien sarjoissa on vuosien varrella julkaistu joukko antologioita kasvatustieteen filosofisista kysymyksistä.

Suomalaisten filosofien, kuten Erik Ahlmanin tai Sven Krohnin, ajatukset ovat jääneet viimeisten vuosikymmenten suomalaisessa kasvatustieteessä suhteellisen näkymättömiksi. Näiden perintöä ovat kasvatustieteen filosofian alueella kantaneet ennen kaikkea Reijo Wilenius mm. kirjassaan *Kasvatustieteen ehdot* ja Kari E. Turunen esim. teoksessaan *Ihmisen kasvatustieteen ehdot*. Vielä kannattaa muistuttaa Juho Hollon elämäntyöstä kasvatustieteen peruskysymysten parissa, josta yhä olisi kasvatustieteen filosofisille ajatuksille ammennettavaksi.

Tapio Puolimatka on uusimpana kirjoitta-

nut oppikirjaksi tarkoitetun esityksen *Kasvatus ja filosofia* kasvatustieteen filosofisista kysymyksistä. Omien sanojensa mukaan kyse on "alustavasta johdannosta" kasvatustieteen filosofiaan. Samalla kun kirjassa on runsaasti aineita ja aineistoa, josta lukijalle on paljon iloa tutkimusmatkallaan kasvatustieteen filosofisiin ongelmiin, aineiston ja sanottavan runsaus on muodostanut tekijälle myös suuren ongelman. Kirjan rakenne ei näet välttämättä ole kaikkein toimivin.

Kirja jakautuu seitsemään päälukuun. Aluksi selvitetään kasvatustieteen käsitteitä. Sitten luodaan silmäys seitsemään kasvatustieteen suuntaukseen. Seuraavissa luvuissa tarkastellaan kasvatustieteen, opetuksen ja indoktrinaation käsitteitä. Kirjan viimeisissä luvuissa luodaan katse kriittiseen ihmiseen kasvatustieteen tavoitteena ja kasvatustieteen ja yhteiskuntafilosofian yhteyksiin. Vaikka tekijä ei lukuja näin erottelekaan, voi lukija silti erottaa kirjasta kolme suurempaa kokonaisuutta: I erilaiset kasvatustieteen filosofiat, II käsitteanalyysit kasvatustieteen, opetuksen ja indoktrinaatiosta, ja III kasvatustieteen yhteiskuntafilosofiset yhteykset. Tämänlainen yksittäisiä lukuja laajempi jäsennys olisi ollut aiheellinen täsmennys kirjan rakenteeseen lukijan tietä viitoittamaan.

Teoksesta saa tällaisenaan vaikutelman, että tekijälle on tullut työnsä kanssa hoppu eikä sisältöä ole ajateltu kokonaisuutena. Noustakseen sekä muotonsa että sisältönsä puolesta käsikirjoituksesta eheäksi johdannoksi kasvatustieteen filosofiaan, olisi teksti vaatinut ehdottomasti vielä ainakin yhden uudelleentöydyksen sekä kielenä että sisällöllisten painotustensa puolesta.

Johdattavan kirjan kirjoittaminen aiheeseen kuin aiheeseen on vaativaa puuhaa. On tunnettava laajasti ja kattavasti esillä oleva tietoperusta, jotta pystyy jäsentelemään asiansa luontevaksi kokonaisuudeksi. On kyettävä erottelamaan perustiedoiksi katsottava aineisto sellaisesta, jota kaivataan opintojen myöhemmissä vaiheissa. On nähtävä opetussuunnitelmanomaisesti eteenpäin alansa kehityslinjoja tulevaisuuteen. On tietenkin aina syvästi tulkinallista mitä pidetään olennaisena ja millä painotuksin, mutta jotta johdattava kirja tekisi tehtävänsä lukijalleen — johdattaisi asiaan — näitä valintoja on kuitenkin tehtävä.

Tässä mielessä *Kasvatus ja filosofia* ei valitettavasti ole onnistunut kirja kasvatustieteen filosofian opiskeluun. Olennainen ei riittävästi erotu epäolennaisesta, asioiden järjestys ei selkene niin kuin sen pitäisi. Lukujen paikat suhteessa toisiinsa ovat oudot, kasvatustieteen filosofisista suuntauksista puhutaan ennen kasvatustieteen käsitteen esittelyä. Joidenkin päälukujen otsikot, kuten Opetustieteen käsite tai Kasvatustieteen käsite, ontuvat. Kaiken kaikkiaan kirjasta puuttuu kokonaisraami tai sellainen syvämpi ymmärrys, joka opastaisi lukijaa niissä ongelmanasetteluissa, joissa kulloinkin liikutaan. Tämä on sinänsä kummaa, onhan kirjoittajalla ollut leegio alan taitajia — kasvatustieteilijöitä ja filosofeja — taustanaan, joista useat ovat omakohtaisesti perehtyneet oppikirjan kirjoittamiseen salaisuuksiin. Pahin puute kirjassa on kuitenkin sen kieli, joka ilmiselvässä tavoitteessaan sanoa asioita selkeästi, argumentoiden, eksyyttää lukijansa epäselviin lauseisiin ja vierasperäisten sanojen sekamelskaan. Silmiin pistävät myös jotkut rohkeat oikaisut: Raili Kauppi esim. kimputetaan mutkitta muiden suomalaisten analytikkojen mukaan.

Sanalla sanoen kyseessä ei niinkään näytä olevan läpiajattelu oppikirja, joka välittäisi lukijalle jonkinlaisen kokonaiskuvan kasvatustieteen filosofisista kysymyksistä kuin opinnäytteen kaltainen suoritus lähteistöineen kaikkineen.

Opinnäyteluonteesta löytyvät myös kirjan eittämättömät ansiot. Opinnäytteen kohdalla tekstin epätasaisuudet lienevät enemmän sääntö kuin poikkeus. Tässäkin kirjassa on lomittain todella hyvin kirjoitettuja ja sisältönsä puolesta raikkaita jaksoja, ja jaksoja, jotka eivät paljon eroa kirjareferateista.

Raikkaimpiin ja antoisimpiin tuulahduksiin kuuluvat pohdinnat postmodernista kasvatustieteen filosofiaasta ja kirjan loppuun sijoitetut keskustelut kriittisestä ihmisestä ja kasvatustieteen filosofian kiinteästä yhteydestä poliittiseen filosofiaan. Näissä kirja on ajankohtaisten teemojen äärellä esitellessään esim. Hayekin yhteiskunta-ajattelun kasvatustieteellisiä seurauksia.

Kirjaa ei voi suositella johdatukseksi kasvatustieteen filosofiaan kuin ensimmäiseltä, erilaisia kasvatustieteen filosofisia perinteitä esittelevältä luvultaan. Kirjassa on paljon ajateltuja kasvatustieteen filosofisia näkemyksiä, joiden kanssa kasvatustieteen filosofisen perusoppineisuuden saavuttanut lukija voi käydä oman jaakobin-paininsa.

Juha Suoranta

**kasvatus
kasvatus
kasvatus
kasvatus
kasvatus
kasvatus**

Suomen kasvatustieteellinen aikakauskirja
The Finnish Journal of Education

1996

27. vuosikerta

KASVATUS on opettajien, kasvatustieteilijöiden, tutkijoiden, opiskelijoiden ja kouluhallinnon työntekijöiden kasvatustieteellinen ammattilehti

KASVATUS on tehokas väline kasvatustieteen ja koulutuksen kehityksen ja niistä käytävän keskustelun seuraamiseksi

TILAUSHINNAT:
kotimaahan 170 mk
ulkomaalle 220 mk
opiskelija-alennus 30 %

TILAUKSET:
Aikakauskirja *Kasvatus*
Kasvatustieteiden tutkimuslaitos
Jyväskylän yliopisto
PL 35
40351 Jyväskylä
Puh. (941) 603320
Fax. (941) 603241
E-mail: svhne@juu.fi

JULKAISIJA:
Kasvatustieteiden tutkimuslaitos

http://www.netn.fi



niin & näin avasi omat kotisivunsa Internetin World Wide Webbiin (WWW) muutama kuukausi sitten. WWW-sivujemme tarkoituksena on täydentää paperilehteämme ja tarjota mahdollisuus maksuttomasti tutustua lehteemme verkon välityksellä. Annoimme tälle bittilehdellemme nimeksi *netn*, ja sen löydätkin osoitteesta <http://www.netn.fi>.

Sivuiltamme löydät mm. ennakotietoja lehtemme ilmestymis-aikatauluista ja tulevien numeroiden sisällöistä sekä tietoa irtonumeroiden myyntipaikoista. Voit myös tehdä *niin & näin* kestopäätöksen verkon välityksellä tai tarkistaa mitä vanhoja irtonumeroitamme on vielä saatavissa.



Tapahtumia-sivulta näet tietoa filosofiaan liittyvistä tapahtumista ympäri Suomea. Toivommekin, että tapahtumien järjestäjät lähettäisivät meille tietoa tapahtumistaan, jotta voisimme julkaista tiedot Tapahtuu-sivullamme tai lisätä linkin valmiiseen sivuunne.

Sivuiltamme löytyy myös linkkejä muihin verkosta löytyviin filosofisesti mielenkiintoisiin osoitteisiin.

Tärkeintä uudessa *netn*-palvelussammekin ovat filosofiset tekstit. Kansikuvia osoittamalla pääset numeroiden sisällysluetteloihin ja siitä edelleen itse teksteihin. Voit lukea verkon välityksellä mm. lehtemme kirja-arviot, kolumnit, pääkirjoitukset, takakansien klassikot sekä myös joitakin käännöksiä ja pidempiä artikkeleita.

Pyrimme jatkuvasti lisäämään materiaalia sivuillemme, mutta kaikkia käännöstekstejä ja pidempiä artikkeleita ei ainakaan vielä ole verkosta saatavissa. Sivuiltamme löydät myös kattavan indeksin paperilehdessämme julkaistuista teksteistä.

Paperilehtemme materiaalia ei siis näillä näkymin tulla kokonaisuudessaan tarjoamaan WWW:ssä, mikä johtuu mm. tekijänoikeudellisista tekijöistä. Suunnittelemme myös sellaisen materiaalin tuottamista, jota julkaistaisiin ainoastaan WWW-sivuillemme.

Sivujemme suunnittelusta, toteutuksesta ja päivityksistä vastaavat *niin & näin* -lehden toimittajat. Sivujamme voit selata parhaiten Netscape Navigator -ohjelmalla (mielellään versio 2.0 tai uudempi) ja näyttöllä, joka tukee tuhansia värejä.

Pyrimme jatkuvasti kehittämään *netn*-palveluamme, joten palautteesi ja ideasi ovat erittäin tervetulleita. Palautteesi voit lähettää vaikka sähköpostina sivujemme ylläpitäjälle Tommi Walleniukselle osoitteeseen netn@katto.kaapeli.fi. WWW-sivuiltamme löydät muuten myös toimittajiemme yhteystiedot ja voit lähettää meille sähköpostitse myös



paperilehteämme koskevaa palautetta.

Tervetuloa sivuillemme!





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.



1/95

Igor Jevlampjev, *Venäläinen "eksistentiaalisismi"*; Erna Oesch, *Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia*; Erkki Vettenniemi, *Venäläinen apokalyptis*; Aleksander Meier, *Oikeus myytiin*; 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.

niin & näin

Tee nyt vuosikertatilaus (4 tukevaa numeroa) hintaan 130 markkaa. Irtonumerot 2/94, 3/94, 1/95, 2/95, 3/95 ja 4/95 ovat vielä saatavissa hintaan 36 markkaa/numero.

Tilausosoite:

niin & näin

PL 730

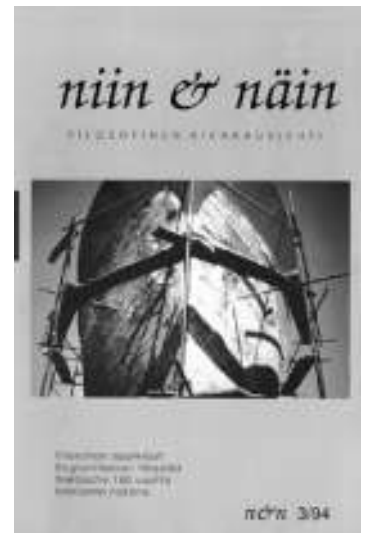
33101 Tampere

Puhelintilaukset ja tiedustelut:

931-345 2760/Tommi Wallenius

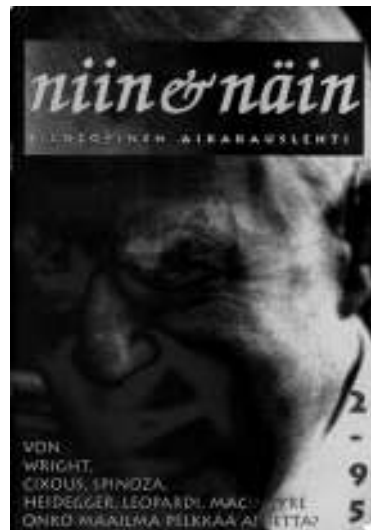
Sähköposti: netn@katto.kaapeli.fi

<http://www.netn.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 ruhtinas*; Päivi Rantanen, *Kaukana paha ei-akateeminen maailma*; Aki Huhtinen, *"Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen*; Kirsti Määttä, *Descartes ja lähiöt*; 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.

Mikä ei tule kokemustemme piiriin, mitä rajat eivät tavoita, minkä hallintomme kadottaa, se on kaiken olemassaolevan alkur. Sieltä saa syntynsä ja tuon viettelijän huomaa välttämättä palaa. Toisen toisensa on olevaisten tyydytettävä rangaistuksin, epämääräisyydessään, ajan järjestyksen mukaisesti.

Häpeättä ja kunniaa, iättä, on kokemustemme piirin ulkopuolinen.

Ei kuole rajojen tavoittamaton, ei tuhoutu.

...tulisen tuulen huilu...

Kivikoivin seisoo maa.

Anaksimandros

Jälkiteolliselle mielelle ajatus rajattomasta ei liene vaikea. Arvojen liike, niin taloudellisten kuin moraalistenkin, tuntuu monasti esteettömältä, puhtaalta liikkeeltä. Ikään kuin markkinoissa olisi rajaton perusta, kaiken lähtökohta, 'luonto itse'.

Antiikin ajattelijoista Anaksimandros on siis meitä lähinnä? Hän sanoi kaiken alun olevan *apeiron*, määräämätön, rajaton, joka ei ole oikeudenkäymisemme piirissä. Anaksimandros itse piirsi karttoja, tunnetun maailman kuvia — ja rajasi. Ensimmäinen piirto paljasti maailman.

Kun mainos kuvaa tietyn arvon ylivoimaa, piirtyy raja. Asioita nousee esiin, toisia asioita toisia vasten. Rajattomasta nousevat ihmeet ja tekevät tunnetun maailman. Rajaton itsessään on jotakin muuta kuin asiat, jotka siitä syntyvät. Tälle mielelle rangaistuksen kärsiminen ja tyydytyksen suominen ovat yksi ja sama, epämääräisyydessään.

Hyvä ja paha, käypä ja hyödytön, kuvat arvokkaasta ja arvottomasta ovat Anaksimandroksen mukaan rikos synnyn ja paluun ihmettä kohtaan. Ihmisen osa on rikollisen. Miletoksen syntymän ja kuoleman filosofien joukoissa Anaksimandros teki omat rikoksensa synnyttyään noin vuonna 610 eaa, kuollen seuraavan vuosisadan puolivälin tienoilla. Rikollinen eläin. Jälkinä toisten rikoksista?

Mika Saranpää