



niine'näin

filosofinen aikakauslehti 2/96



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 Jylhämö
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 määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAKSET SEKÄ ILMOITUSMYYNTI

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

Kimmo Jylhämö & Tommi Wallenius

KUVANKÄSITTELY

Kimmo Jylhämö & 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

Hans-Georg Gadamer, ks. sivu 4-
Juha Himanka, FL, tutkija, filosofian laitos, Helsingin
yliopisto.
Juha Holma, YTL, assistentti, politiikan tutkimuksen
laitos, Tampereen yliopisto.
Kimmo Jylhämö, FM, matemaattisten tieteiden laitos,
Tampereen yliopisto.
Pekka Kaunistmaa, YTM, tutkimusassistentti, Suomen
Akatemia, sosiologian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Petri Koikkalainen, yht. yo, politiikan tutkimuksen
laitos, Tampereen yliopisto.
Pekka Kosonen, VTT, sosiologian laitos, Helsingin
yliopisto.
Jussi Kotkavirta, FT, assistentti, yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Ksenofanes, ks. takakansi.
Reijo Kupiainen, FM, tutkija, Tampere.
Eerik Lagerspetz, professori, yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Mikko Lahtinen, YTL, FM, tutkija, politiikan tutkimuk-
sen laitos, Tampereen yliopisto.
Heikki Mäki-Kulmala, FL, tutkija, työelämän tutkimus-
keskus, Tampereen yliopisto.
Erna Oesch, FL, tutkija, matemaattisten tieteiden laitos,
Tampereen yliopisto.
Eero Ojanen, toimittaja, Parola.
Juha Suoranta, KT, yliassistentti, kasvatustieteiden
tiedekunta, Lapin yliopisto.
Vesa Talvitie, tutkija, STAKES, Helsinki.
Jukka Tavi, YTM, filosofian tuntiopettaja, Joensuu.
Jarkko S. Tuusvuori, FL, Naantali.
Yrjö Uurtimo, YTL, tutkija, politiikan tutkimuksen
laitos, Tampereen yliopisto.
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammatti-
korkeakoulu.
Simo Vehmas, tutkija, erityispedagogiikan laitos,
Jyväskylän yliopisto.
Simo Vihjanen, tutkija, filosofian laitos, Turun yliopisto.

N&N 2/96

2 Pääkirjoitus

K o l u m n i

3 Heikki Mäki-Kulmala, *E. Saarinen ja pinnallisuuden sietämätön raskaus*

Gadamer ja hermeneutiikka

4 Jarkko S. Tuusvuori, *Suomentajan esipuhe*

6 Hans-Georg Gadamer, *Käsitehistoria ja filosofian kieli*

14 Erna Oesch, *Hermeneutiikka
– tietoteoriaa vai ymmärtämisen ontologiaa*

Oikeus ja moneus

18 Simo Vehmas, *Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään*

28 Eerik Lagerspetz & Simo Vihjanen, *Armosta ja oikeudesta*

33 Vesa Talvitie, *Psyyke polyfoniana*

Husserl ja intentionaalisuus

38 Juha Varto, *Intentionaalisuus-käsitteen merkitys
ja vaikutus länsimaisessa filosofiassa, erityisesti logiikan historiassa*

42 Kimmo Jylhä, *Edmund Husserl ja fenomenologian idea*

46 Juha Himanka, *Vanhan ajan filosofiaa uudessa kuosissa:
lukuvihje Fenomenologian ideaan*

Opettamisen filosofia

49 Jukka Tavi, *Opettamisen ja auktoriteetin ongelma*

51 Juha Varto, *Lapset ja filosofian opettamisen umpikuja*

Otteita ajasta

53 Juha Suoranta, *Juho A. Hollon neljä elämää*

56 Juha Holma, *Mikä ihmeen Faustini uni?*

60 Jussi Kotkavirta, *Teon käsite Hegelillä*

K i r j a t

63 Matti Viikari: *Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta* (Pekka Kaunismaa)

64 John Locke: *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä,
laajuudesta ja tarkoituksesta* (Petri Koikkalainen)

65 Friedrich A. Hayek: *Tie orjuuteen* (Pekka Kosonen)

66 Veikko Launis (toim.): *Lääkintä- ja hoitoetiikka*

Pekka Louhiala (toim.): *Lääketiede ja filosofia* (Reijo Kupiainen)

67 Umberto Eco: *Miten käy — Pakinoita arkipäivän aiheista* (Mikko Lahtinen)

69 Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* (Eero Ojanen)

69 Jaana Venkula: *Arki ja tieteellinen ajattelu* (Yrjö Uurtimo)

70 Jaana Hallamaa: *The Prisms of Moral Personhood. The Conception of a Person in
contemporary Anglo-American Ethics.*

Ilkka Kantola: *Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times.*

Sammeli Juntunen: *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523.*

(Jarkko S. Tuusvuori)

72 Ohjeita kirjoittajille, netn: *niin & näin* verkossa

Pääkirjoitus

Mennynt kevät vahvisti kovasti uskoani siihen, että suomalaisen yhteiskunnan tunnelmat ovat kuin Danten Helvetissä:

Sen äyräät home peitti, synnyttämä
alhaalta kohoavan kolkon huurun,
mi silmän niinkuin nenänkin on kiusa.

Menneenä keväänä kohtasin yhä taajempaan yhä useampia tuttaviani, joihin osuvat edelleen Danten sanat:

Näin kansaa syvänteessä pyöreässä
ma käyvän ääneti ja itkein, kuten
käy hautasaatot maailmassa meidän.

Menneenä keväänä myös luin *Helsingin Sanomista*, että Merita-pankin taloustietokilpailun voiton vei 16-vuotias poika vihertävässä puvussa juustontuoksuisin ajatuksin:

Ensimmäisenä minulle tulee mieleen sosiaaliturva. Se on yksinkertaisesti paisunut liian suureksi. Tietysti juustohöylämalli on tasapuolinen, mutta tästä huolimatta sosiaaliturvaan pitäisi uskaltaa puuttua rohkeammin. (*HS* 15. 5. 96)

Tämän runopojan kaltaisia, homeen hajuun niin tottuneita ja totutettuja nuoria, että imevät sitä raikkaana ilmaa, sikiää Suomen kouluissa ja muissa oppilaitoksissa samaan tahtiin kuin ruumiita syntyy ja ruumissaatot pitenevät. Nämä 70-luvun lopulla ja 80-luvulla syntyneet nuoret eivät turhia kursaile tai tunnontuskia koe, kun tulee Heidän Aikansa periä eläkkeelle jäävien suurten ikäluokkien paikat ja sysätä syrjään vanhusten lailla edellään laahustavat, hyvinvointivaltiossa pehmeiksi kasvatuneet ja kortistoissa salamavauhtia vanhentuneet 60-luvun lapset — kuten itseni ja tuttavani. 60-luvun lapset ovat jo nyt aivan liian vanhoja ja väärinkasvattuneita omaksumaan alati nopeutuvan survival-roolipelin säännöt ja voittamisen tehostrategiat, jotta heistä olisi kunnan vastusta nuorille haastajilleen.

Kun 60-luvun lapset kävivät koulua, ei ollut pakollista filosofian kurssia tai internetiä, mutta ei siellä ja muissa kasvattavissa käytännöissä myöskään tarjottu tosi kovia aineita, jotka olisivat olleet kunnan tehopiikkejä sisäisessä yrittäjyydessä, kapitalismin hengessä ja taidossa, oman edun ajamisessa ja kilpailijoidensa päihittämisessä tai

muussakaan sellaisessa, jota nyt kipeästi tarvitsi voidakseen nopeammin, tehokkaammin ja nuorekkaammin taistella markkinakentillä rahoista ja asemista. Paitsijääneen kateellinen puna kasvoillaan 60-luvun lapset saavat lukea *Helsingin Sanomista*, että meille opetettiin “väärää” ja “outoja” talousoppeja, joissa elvytettiin, tasattiin rikkauksia ja lievitettiin köyhyyksiä; ei leikkaamisen ja karsimisen “oikeita” talousoppeja, joista nykykoulujen nykynuoret saavat ammentaa ja vahvemman oikeudesta vakuuttua (*HS* 15. 5. 96).

Lapsuutemme ja nuoruutemme Suomi kasvatti meistä avuttomia humanisteja — jopa merkonomi- ja insinööri-kavereistanikin — ja alkaneen aikuisuutemme Suomi siirsi meidän surkimukset kortistoihin odottamaan armottoman nykySuomen armottomiksi muovaamien nykynuorten tuloa. Ja me, 30-vuotiaina jo ikäloput, ajanhampaan pahasti puremat, vain odotamme, valitamme ja manaamme, kun niin naiivisti uskoimme, että yhteiskunta on yhteisvastuuta, että politiikka tarkoittaa yhteisten asioiden hoitoa — ja että luokkataistelu Suomessa päättyi talvisotaan...

Mikko Lahtinen

E. Saarinen ja pinnallisuuden sietämätön raskaus

Esa Saarinen on mainio mies, joka ostaa vaimolleen ruusuja, hymyilee valokuvissa, kirjoittaa kirjoja ja tekee kaikkea muuta mukavaa. Mutta yksi tärkeä ominaisuus häneltä puuttuu, nimittäin huumorintaju.

Melkein kaikki muu hyvä hänellä jo onkin: hän on moderni, urbaani, kosmopoliittinen, luova, älykäs ja “henkeäsalpaavan häikäisevä”. Mutta tähän maailmaan hän suhtautuu vielä vivahteettoman tosikon tavoin, kuin debiili kevääseen.

Filosofian historian ensimmäisiä todella suuria humoristeja olivat Herakleitos, Sokrates ja ennen muuta arkkikyynikko Diogenes. Oikeastaan me voimmekin määritellä Peter Slojterdijkin tavoin huumorin olemukseksi kyynisyyden, sen ettei ota tätä maailmaa aivan todesta. Kyynikossa on aina ripaus buddhalaista tai taolaista. Hän voi hymyillä maailmalle, koska se ei pidä sitä (ei edes puutarhanhoitoa) niin tärkeänä — se on kenties vain pelkkää harhaa.

Kyynikko voi toki olla myös platonisti, joka naureskelee varjojen leikille luolassa tietäen, että tosiolewa on toisaalla. Kristittykin voi hymyillä taivaallisesti tämän murheenlaakson monille kommelluksille. Hänellehän kosmos soittaa sfääreillään autuaitten jenkkää: “elo ihmisen huolineen, murheineen / se on vain väliaikainen”.

Saarinen on omien sanojensa mukaan “äärimmäisen pinnallinen”. Minä luulen, että tämä pinnallisuus on tehnyt hänestä niin raskasmielisen. Juuri siksi kirjansakin ovat suurimmalta osin sydäntäsärkevää — ja hieman pitkäväteistä — ruikutusta mitä

yhden tekevimpien asioiden johdosta. Miten usein hän suistuu kaan epätoivon syövereihin vain siksi, ettei Helsingin Sanomien kulttuurisivuilla olla omistettu tarpeeksi tilaa jollekin sellaiselle ilmiölle, jota hän sattuu pitämään “henkeäsalpaavan häikäisevänä”. Kun sitten kulttuuriministeriksi valittiin aikoinaan pelkkä kotkalainen sairaanhoitaja, oli Saarinen kai vähällä menettää järkensä. Puhumattakaan nyt siitä kauheudesta, että Ihmisen ääni -sarjassa ilmestyi “turhia kirjoja”...

Murheensa kullakin.

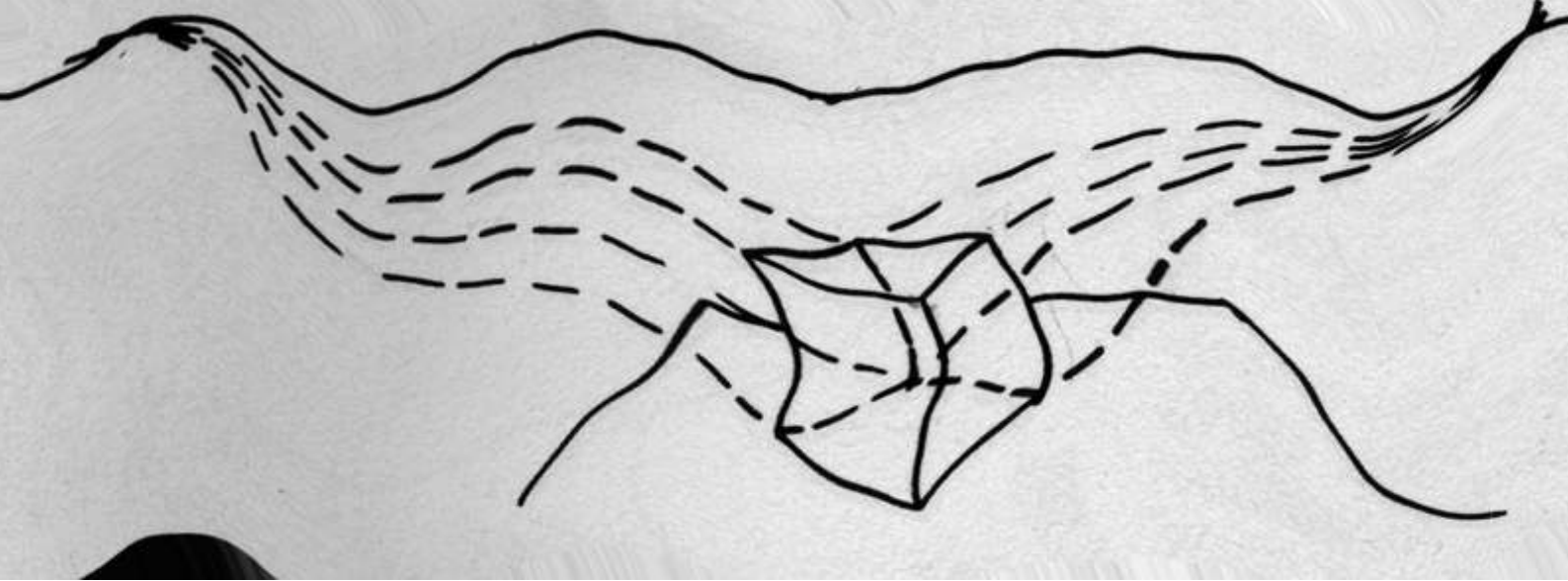
Pieni näyte hänen proosastaan: “Mikään ei ole niin uutta, mikään ei ole niin ainutlaatuisia, mikään välähdys ei ole niin silmiinpistävää etteikö kyynikko sitä pystyisi sivuuttamaan. Rocksukupolven esiinnot, naisnäkökulma, feminismi, kokemusjanoinen uussubjektivisuus; Punkakatemia, Arto Melleri, Ryhmäteatteri, Jussi Parviainen, Anneli Pääkkönen, Dan Steinbock. Aina on mahdollista katsoa toisaalle, kun jotain uutta lähestyy.” Saman teoksensa samalla sivulla hän mainitsee vielä kymmenen muuta toinen toistaan loisteliaampaa kirjaa, joita ehkä “missään maassa ilmestyy kuin kerran parissa vuosikymmenessä”.

Saarisen mukaan suomalainen on kuin lehmä, joka vain haukkaisee tämän kaiken erinomaisuuden sisäänsä heinänsä seassa, rouskuttaa murskaksi, märehtii ja paskantaa taakseen. Tämä on kai tarkoitettu halventavaksi luonnehdinnaksi.

Omasta puolestani voin vain toivoa, että meistä todellakin tulisi lehmän kaltaisia otuksia. On helppo ymmärtää, miksi viisaat intialaiset pitivät näitä eläimiä pyhinä. Henkiihän lehmän koko olemus taivaallista rauhaa.

Toivon, että myös E. Saarisella olisi joskus aikaa katsella kaikessa rauhassa märehtivän nautaeläimen suuriin, kosteisiin ja kauniisiin silmiin. Niissä voi nähdä pienen, hymyilevän buddhan.

Heikki Mäki-Kulmala



Jarkko S. Tuusvuori

Johdatusta Gadameriin

Hans-Georg Gadamer:
Käsitehistoria ja filosofian kieli
("Die Begriffsgeschichte und
die Sprache der Philosophie"
(1971), *Gesammelte Werke*,
Bd. 4. Mohr, Tübingen 1987,
s. 78-94)

*Lukeminen on kääntämistä ja kääntäminen vielä kerran
kääntämistä (Gadamer 1970b, 205).*

Ei sen vuoksi että kivettyi lukijoidensa kuvaksi. Ei sen takia että meni syntymään komeilevalla kohdalla. Hans-Georg Gadamer (1900-) on vuosisadan suuruuksia sen tähden, että on seurannut "filosofista ajatteluliikettä" pitkin poikin sen kiemuroita ja pitänyt itsensä tulkintakunnossa. Siksi että on tunnustanut neuvottomuutensa ja kysynyt lisää. (Vrt. Gadamer 1975, 479)

Viis nimekkyydestään Gadamer on huonosti huomattu filosofi. Hän jää tyypillisesti kolmenlaisten valaistusten varjoon. Ensiksikin häntä käytetään "modernin hermeneutiikan perushahmona". Toisessa *designissa* Gadameria luetaan Heideggerin puhemiehenä. Kolmanneksi hänet jäsennetään hyväuskoiisiin "saksalaisiin", joihin verrata "ranskalaisten"

ironikkojen tai "angloamerikkalaisten" analyytikoiden yliver-
taista voimaa.

Viimemainittu luku- ja käyttötapa diskaa Gadamerin vakaitten merkitysten ja hermeneuttisten ideaalien haudan-
vartijana ("ranskalainen" linja) tai kesysti vaarallisena
anything goes- tai *härifrån tvättas* -osaston suojelupyhimyksenä ("angloamerikkalainen" linja). Gadamer on liian vähän tai paljon radikaali eikä siis radikaali ollenkaan. Hän on opet-
tavainen tapaus ja hyvä ponnahduslauta jatkokehittelyille.

Toisena mainittu tulkintastrategia sivuuttaa Gadamerin ison
veljen lähettiläänä, joka ei vain ominut kulmakiviään
Heideggerilta, vaan muistaa myös kuuliais-kiusallisesti
suitsuttaa tämän esityötä. Ohiajajasta riippuen kytkös
Heideggeriin joko sabotoi Gadamerin muuten ponnekkaan
hankkeen tai vesittää perusteellisesti Heideggerin aidon
asian.

Ensimmäiseksi nimetyssä kohtelussa Gadamer kangistuu
teemojensa ja pääteoksensa *Wahrheit und Methode* (1960)
normalisoivaan, trivialisoivaan, neutralisoivaan vastaan-
ottoon. Jo sanomalla G uskotaan saatavan ydinmehu 'her-
meneutiikan universaalisuuden vaateesta' tai 'horisonttien
sulautumisesta'. Gadamer pannaan vartioimaan tonttiaan,
salaamaan kotipihansa hortonomia. Arkhimediläisittäin nimi
"Gadamer" syrjäyttää enemmän vettä valtavirrassa kuin
Hans-Georg Gadamerin painon verran.

Gadamer ponnisti Heideggerin 'olemisen' ja 'kielen' yh-
teyden tai ykseyden ongelmasta. Hänen työläästi avautuva
lausumansa, "oleminen, joka voi tulla ymmärretyksi, on kiel-
tä", yllyttää hyllyttämään hänet historisteihin (Rosen 1987,
165), erottamaan hänen ohuen eetoksensa Heideggerin aika-
kriittisestä päätöksestä (Vattimo 1985, 136-7, 146) tai

irvimään molempien yhteiskunnallista sokeutta (Krüger 1984, 17).

Lukemalla Gadameria “omin ote” kenties erottuu. Lyhyistä teksteistä ei heti tunnista kommentaattorien kylvettämää tylsimystä. Kun häntä syytetään ei-kielellisten maailman kokemisen muotojen aliarvioimisesta (ks. tästä Krüger 1984, 17, 24), Gadamer vastaa, että inhimillinen itseymmärrys, dialogimme itsemme kanssa, konkretisoituu juuri ei-kielellisissä kokemisissa. (Gadamer 1970b, 203.)

Suomennetun tekstin *Käsitetehistoria ja filosofian kieli* (“Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” (1971), *Gesammelte Werke*, Bd. 4. Mohr, Tübingen 1987, s. 78-94) selkein peitsi on päin uuskantilaisia. Kosketuspintoihin näiden ja Gadamerin välillä on kriittisesti viitattu (Vattimo 1985, 118) tai hänet on heihin samastettu (Krüger 1984, 26 viite 7). Artikkelissa tehdään pesäeroa.

Raskassoutuinen yliopistomies ottaa suorastaan schopenhauerilaisittain musiikin avuksi mielteen mieltämisessä ja piruilee pariskuntaa ‘transsendentaalinen/transsendentti’.

Gadamerilainen kuten myöhemmin rortylainen hermeneutiikka irrottautui havainnoivan subjektin peili-metaforiikasta (ks. Riedel 1990, 9). Se ei enää ajatellut olion leimautuvan sinettinä tietoisuuden vahatauluun, vaan painotti uutuuden osallistuvaa sulauttamista omaksuttuun (ks. Vattimo 1981, 102). Tästä kokemusehtojen tutkimusinnosta seuraa alan kirjoittajien sammumaton hinku esi(*Vor*) -alkuisiin termeihin. Kielikin on yksi monista lomittaisista essuista maailmassa-askaroijan kupeilla.

[K]ukaan ei kiistä, että kieli vaikuttaa ajatteluun. Ajatteleminen sanoissa. Ajattelemisen on ajattelemista itselleen. Ja jonkin ajattelemisen itselleen on jonkin sanomista itselleen. (Gadamer 1970b, 200)

“Liikkumisemme kielimaailmassa ja kasvamisemme kielellisesti esimuodostettuun kokemukseen” ei suinkaan sulje pois kritiikkiä:

Päinvastoin: se avaa meille mahdollisuuden ulottua ulos tottumuksistamme, yltää yli kaikkien esikaavoitettujen kokemustemme, sinne missä käymme keskusteluun toisten kanssa[...] (Gadamer 1970b, 203-4).

Filosofisten hakuteosten lippulaiva, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, laskettiin vesille 70-luvun alussa. Gadamerille neitsytpurjehdus soi tilaisuuden todistella, ettei käsitehistoria ole filosofian etäispesäke, vaan sen sydän. On käsitteiden funktio tieteissä mikä on, filosofian “olemus on sen käsitteellisyys” (Gadamer 1970a, 77). Sattuvasti varasivat aikamme toiset kypsät peruskysyjät “käsitteen” filosofialle ja jättivät tieteelle “funktion” (Deleuze & Guattari 1991).

Gadamer puolustaa filosofian ominaislaatua historistisia ja

logisoivia uhkia vastaan. Hän sanoo, että maallikoiden (joku sanoisi: kollegoiden) filosofeilta odottamaa käsitysten yksikäsitteisyyttä ei ole ikinä tuleva:

[...] filosofisen kielen ihanne ei ole terminologisesti yksiselitteistetty nimenanto, joka irtautuu mahdollisimman täydellisesti kielen elämästä, vaan käsitteellisen ajattelun sitominen takaisin kieleen ja totuuden kokonaisuuteen, joka on siinä läsnä. Todellisessa puhunnassa tai keskustelussa, eikä missään muualla, on filosofialla todellinen, vain sille ominainen koetinkivensä.

(Gadamer 1970a, 90-1)

Kirjallisuus

- Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris 1991.
- Hans-Georg Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, 77-91 (1970a); *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?*, 199-206 (1970b); *Selbstdarstellung*, 479-508 (1975). Tekstit sisältyvät teokseen *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Mohr, Tübingen 1986.
- Lorenz Krüger, *Warum studieren wir die Geschichte der Philosophie?*, *Dialektik* 18, 1984.
- Lorenz Krüger, *Philosophie als Geschichte*. Pahl-Rugenstein, Köln 1989, s. 11-27.
- Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1990.
- Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*. Oxford University Press, New York 1987.
- Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto*. Feltrinelli, Milano 1981.
- Gianni Vattimo, *Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Quarta ed. Feltrinelli, Milano 1991.
- Gianni Vattimo, 1985, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne* (La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna), kääntänyt Charles Alunni. Seuil, Paris 1987.

Suom. huom. Gadamerin laajat esimerkit sekä lisäykset on painettu muusta tekstistä erottuvalla kirjasimella. Ratkaisu palvelee Gadamerin tekstin ilmeistä kaksoistehtävää, pohtia yleisesti kiinnostavia kysymyksiä ja tyydyttää samalla ammatti-ihmisten lähdejanoa. Suomentajan huomautukset ovat hakasulkeissa. Kiitän klassisesta konsultaatiosta professori Toivo Viljamaata.

HANS-GEORG GADAMER

KÄSITEHISTORIA JA FILOSOFIAN KIELI

Sana- ja käsitehistoriallisia tutkimuksia pidetään filosofiassa yleensä toissijaisina. Saatamme toki ihailla esimerkiksi Rudolf Euckenin 1879 ilmestyneen teoksen *Studien zur Geschichte der philosophischen Terminologie* selitysvoimaa. Sittenkin on myös tehty paljon samansuuntaista uutta ja hyvää, mistä jännitämme tuloksia, sitä mukaa kun Joachim Ritter urakoi suurta filosofista käsitesanakirjaansa¹.

Mittaamattoman arvokas historiallisen tutkimuksen tai filosofisen asiantuntemuksen apuväline ei kuitenkaan vielä sellaisenaan ole filosofiaa. Käsitehistorialliseen kiinnostukseen ei lainkaan sisälly ajatusta metodista, jolle filosofian historia voisi suoda filosofista painoarvoa.

Eräs tällainen metodiajatus oli uskantilaisuuden piirissä vaikuttanut niin kutsuttu ongelmahistoria. Se oikeutti filosofian kiinnostuksen omaan historiaansa ja palveli metodisina alkeina Windelbandin tunnetussa filosofianhistorian oppikirjassa, jonka Heimsoeth piti elossa aina nykypäivään asti². Mutta myös marburgilaiset olivat ongelmahistoriallisesti suuntautuneita, ennen muita koulukunnan nuorempien systematikoiden terävin pää Nicolai Hartmann³ ja laajasti oppinut filosofianhistorioitsija Ernst Cassirer⁴. Samoin Richard Höningwald halusi nimetä syvälliset tutkimuksensa filosofian historiasta nimenomaan ongelmahistoriallisiksi⁵.

Ongelmahistorian metodinen vaatimus oli ilmeistä. Jos ongelmille, jotka läpäisevät filosofian historian, taataan identiteetti inhimillisen ajattelun jatkuvasti uusiutuvina peruskysymyksinä, saadaan turvattua luja pohja ja vältetään vajoaminen historialliseen relativismiin.

Tätä ongelmahistorian lähtökohtaa on nyt arvosteltu purevasti viimeisen puolen vuosisadan ajan. Arvostelua ei innoita niinkään Diltheyn vastarinta uskantilaisuuden apriorismia kohtaan⁶, vaan diltheylaisten sysäysten vastaanotto ja muunnos Heideggerilla. Heidegger opetti filosofisen ajattelun käsitteitä. Paljastaessaan Rickertin ja Husserlin uskantilaisessa tietoisuuskäsitteessä piilevät seuraamukset⁷, hän opetti meitä kohottamaan kriittistä tajuamme käsitteellisyydestä, jossa ajattelu ilmaisee itsensä.

Filosofian käsitteet eivät saa täsmällistä mieltään mielivaltaisesta ilmauksen valinnasta, vaan itse käsitteiden historiallisesta alkuperästä ja niiden mielen kehkeytymisestä. Filosofinen ajattelu liikkuu näissä käsitteissä, koska se toteutuu aina jo kielen toimeenpanovallalla.

Ylimalkaisesti katsoen tämä uusi kriittinen kanta voi näyttää radikaalilta ja täydelliseltä historismitilalta. Luja pohja, jonka uskantilaisuus uskoi ongelmien identiteetissä saaneensa, osoittautuu nyt yhä horjuvammaksi ja epävarmemmaksi. Ongelmahistorian vastaisia kriittisiä huomautuksia ei silti käy väistämisen. Eikö ongelman käsitteessä piile salattua, valistumatonta dogmatiikkaa?

Kuvatkoon tätä esimerkki. Onko mieltä puhua vapauden ongelman identiteetistä, ikään kuin se olisi ajateltavissa muutoin kuin aina uusissa, ajankohtaisissa tarkoituksissa, joita vapauden mahdollisuus tai todellisuus nostaa esille aina uusissa, erilaisissa merkityksissä? Platonin kuuluisa sanonta *αἰτία ἑλομενον*⁸ [*aitia helomenu*] (vastuu on valitsijan) — jolla hän ei tosin perustellut vapautta toimia tilanteessa, vaan myytin avulla syyntakeisuutta omasta elämästä — tarkoitti vapautta toisessa mielessä kuin jokin stoalainen paluu siihen, mikä on vallassamme (*το εφ' ἡμῖν*)⁹ [*to ef' hemin*].

Voinemme päätellä, ettei platonisella eikä stoalaisella eikä kristilliselläkään vapausongelmalla ole mitään tekemistä modernin luonnontieteen determinismiproblematiikan kans-

sa. Ei selvästikään ole historiallisesti motivoitua kuitata eri ajattelijain “aikaansaannoksia” yhdeksi ja samaksi vapausongelmaksi.

Kätketty dogmatiikka tuntuu erityisesti filosofisten tekstien kääntämisessä. Jos ajatellaan vapausongelman kannalta esimerkiksi Schopenhauerilta omaksuttua tapaa käyttää kantilaista käsitteistöä intialaisten tekstien käännöksissä, pätee tosiaan, että “aika kuvastuu henkensä herroista.” Saat-
taa syntyä vaikutelma, että käsitehistoria radikalisoi historismin, kun se pyrkii kriittisesti ylittämään ‘ongelman’ hypostasointiin liittyvän naiivin itsepeilauksen.¹⁰

On kysymys muusta. “Ongelmahistorian” oikeutettu motiivi — tunnistaa historiassa uudestaan tiettyjä kysymyksiä — jää voimaan. Identtisen ongelman hajotus ei johda täydelliseen suosikkimieli-
pitempien ja lempioppien holtittomuuteen, jossa filosofian historia pirstaloituu. Käsitehistoriallinen reflektio merkitsee pikemminkin korostettua kriittistä tietoisuutta historiallisesta perinnöstä ja sen asiasisällön tavoittamista.

Kriittisessä harkinnassa ei luovuta siitä, että tietäminen on jälleentietämistä, ei leikkiä vierailta mielipiteillä. Hartmannin aikoinaan vakuuttavasti antama tulkinta Platonin *anamnesis*-ajatukselta¹¹ pätee yhä kaikkeen filosofiseen ajatteluun. Se vieläpä radikalisoituu hermeneuttisessa tietoisuudessa. Platonin myytti jälleentuomasta leimaa jälleentietämistä, joka puolestaan määrää kaiken filosofisen tiedon olemuksen. Jälleentietäminen ei tässä tarkoita, että tiedetään tuttu asiain-tila, ennen kuin se kohdataan jossakin tekstissä. Filosofinen tieto on jälleentietoa siinä mielessä, että se ymmärretään vastauksena kysymykseen, joka herää vasta tekstin sanomissa sanoissa.

Kysymyshorisontti uudistuu. Kaikessa kysymisessä mur-
tuu itsestäänselvyys: tässä nimenomaan ennalta annetut on-
gelmat tietämisen lähtökohdina. Silloin käsitteellisyys, joka hallitsee kaikkea kyseeseen asettamista, tulee todella kriitti-
sesti tietoiseksi itsestään.

Kysymys asetetaan työstämällä sitä käsitteellisesti, jotta vastaaminen mahdollistuu. Varmistetaan yksi yksiselitteinen merkityssuunta, jota kohti vastaus voi suuntautua. Vanha tietenteoreettinen viisaus, että tieteessä ei ratkaisevaa ole tulos, vaan kysymyksenasettelu, osuu tässä suhteessa täysin oikeaan. Tätä nerokkuutta ei opi, sen voi vain löytää.

Ongelmahistoria menettää jalkojensa alta lujan pohjan, jota se luulotteli niin varmaksi. Filosofiset ongelmat, jotka muo-
toillaan identtisinä pysyviksi ajattelun peruskysymyksiksi, eivät ylipäättään ole ajankohtaisesti asetettuja kysymyksiä, joihin voisi mielekkäästi vastata. Ne ovat pikemmin ongel-
mia, jotka jo Aristoteles tiesi ratkaisuttomiksi¹². Ongelmat, joita kutsumme nykyään filosofisiksi, eivät mahdollista mitään sopivaa kysymyksenasettelua. Puuttuu sopiva käsitteis-
tö kysymysten ilmaisemiseksi ja asettamiseksi.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita aivan sitä, että kannattaisi nos-
taa mielettömyssyyte, kuten Wittgenstein tai Popper olisi-
vat tehneet kaikissa tällaisissa tapauksissa. Minusta näiden ajattelijoiden mielekkyyden kriteeri näyttää käyttökeltomalta filosofiseen kysymiseen. Filosofisessa harkinnassa tu-
lisi kyseenalaistaa ennakoita ne itsestäänselviltäkin näyttä-

vät käsitteet, joilla asetamme kysymyksen.

Meidän on kiittäminen Baconin idolikritiikkiä¹³ siitä van-
hasta näkemyksestä, että on tarpeen kritisoida käsitteidemme itsestäänselvyyttä. Tuo itsestäänselvyys on tietoa vääristävistä ennakkoluuloista kaikkein mahtavin. Bacon paljasti muiden ennakkoluulojen ohessa myös kielen ennakkoluulon. Kaikki kysymyksenasettelu kietoutuu kielellisiin mahdollisuuksiin ja siten myös puhumamme kielen kaavamaistaviin pakkoihin.

Kieli houkuttaa asettamaan varman rajan sinne, missä ko-
kemus modernissa luonnontieteellisessä mielessä voi ratkais-
ta kysymyksenasettelun hedelmällisyyden ja mielen. Kukaan fyysikko ei pidä niitä lukuisia metaforia, joilla ydinfysiikan teoreetikot tekevät tutkimustuloksensa ymmärrettäviksi itsel-
leen ja meille maallikoille, minään muina kuin metaforina. Tietojen täsmällinen sisältö ilmaistaan toisella, yksikäsittei-
sellä kielellä. Merkitysosat lyödään lukkoon toteamalla ko-
keelliset suureet, joista käy ilmi jokaisen metaforan oikeelli-
suus ja rajat.

Sitä vastoin filosofiassa ei voi pyytää hätiin mitään tällais-
ta vastinetta kielelle, jossa ajattelu tapahtuu. Voimme tulla kielen viettelyiden herraksi vain kielen sisäpuolella.

Tarkoittaako tämä, ettei filosofia ole mitään muuta kuin kielikritiikkiä? Se tarkoittaa taatusti, että filosofia on *myös* kielikritiikkiä. Mutta filosofia on muutakin. Tätä perustel-
laan seuraavassa.

On puhuttava filosofisesta terminologiasta. Filosofialle ominaisella kysymisalueella, joka erottaa sen kaikista niin sanotuista positiivisista tieteistä, muuttuu myös ‘termin’ mieli. Jos termi liittyy tieteessä johonkin täsmällisesti kuvattuun asiain-tilaan, jonka yksiselitteistä määräytyneisyyttä kuvaam-
me käyttämällä ilmaisua yksiselitteisesti ja jonka oikeutusta koettelemme karttuvalla kokemuksella, niin asianlaita muut-
tuu, kun vahvistus voi seurata vain kielellisesti. Filosofia käsittelee “asioita”, jotka voidaan antaa vain kielellisesti.

Johannes Lohmann¹⁴ osoitti kerran, mikä uraauurtava mer-
kitys matemaattisella käsitteenmuodostuksella on. Se siirtää kielen sanoja, esimerkiksi kreikan polvea tarkoittavan sanan, aistilliselta alueelta asia-alueelle, jota ei ennen edes ollut ole-
massa, sillä tuo alue saa matemaattisen identiteettinsä vasta rationaalisessa konstruktiossa. Yksiselitteisestä mielestään huolimatta ‘kulman’ käsitteen muodostaminen on siis säilyt-
tänyt kaiken alkuperänsä metaforiikan. Toki kulman mate-
maattinen ideaalisuus on myös “kokonaan päässä”, samoin kuin ideaalisuus, josta filosofia puhuu. Mutta täsmällinen konstruktio mahdollistaa tässä termin täydellisen yksikäsitteisyys-
den.

Sen sijaan filosofista termiä ei ole ainoastaan nostettu kie-

len aistillisesta käytöstä, vaan sen mieli pysyy jatkuvasti kiinni alkuperässään. Tämä voi kuulostaa hiukan paradoksaaliselta. Kuuluvathan modernin filosofian käsitteet sentään filosofisen käsitteellisyyden kiinteään traditioon ja ne ymmärretään sitäpaitsi monin tavoin matemaattisen vertauskuvaston malliin.

Tuskin halutaan myöntää, että jonkin ‘subjekti’-termin merkitys vielä tosiaan viittaa alkuperäänsä, kreikan *subjectumiin* (*hypokeimenon*) ja edelleen verstaaseen, käsi- tai arvostelemaan ymmärryksen työpajaan, jossa se mikä on esillä merkitään siksi mikä on olemassa. Mutta käsitehistoria saa filosofisen oikeutuksensa juuri silloin, kun se opettaa kriittisesti ymmärtämään ja käyttämään käsitteitä niiden historiallisen merkityksenmuodostumisen kautta. Uuden ajan filosofisissa käsitteissä ei ole kysymys tiedostetuista, vaan kätkeytyistä yhteyksistä. Tämä ei silti tee tyhjäksi niiden alkuperän käsitehistoriallista määrittämistä.

Päinvastoin. Moisesta kätkeästä kumpuavat sellaiset näennäiskysymykset kuin: kuinka ‘subjekti’ — jota näin käsitellään eräänlaisena substantiaalisena olemisena — ulottuu itsetietoisuutensa alueelta objektimaailmaan? Minusta näyttää, että Heidegger tavoitti tässä tapauksessa selkeyden, kun hän kritisoi metafysisen tradition tietoisuuskäsitettä ontologisesti. Tähän häntä valmistivat suuret idealistiset identiteettifilosofiat ja se kuvaileva huolellisuus, jolla Husserl ja Scheler tekivät fenomenologisia analyyssejaan.¹⁵

Ei tietoisuus (eikä itsetietoisuus) ole mitään olevaa, substanssin, ‘itsessään-olemisen’ olemislajia. Tätä edellytti toki jo transsendentaalinen vaade ‘tietoisuus’-käsitteestä. Husserl oli selkeästi todentanut tämän implikaation todistaessaan tietoisuuden intentionaalisen rakenteen. Mutta kuten aina ajattelussa, vapaa kokonaisnäkemys mahdollistuu vasta, kun erhe ymmärretään ja vastalauseet hajoavat. Kiusaus ajatella tietoisuus ‘alueena’, jolla on ‘ulkopuoli’, pysyi hajoittamatta, kunnes Heidegger oli subjekti-käsitteen käsitehistoriallisella destruktiivalla lopullisesti selvittänyt, että tämä tietoisuuskäsite ei ole ontologisesti sovelias.

Käsitehistoriallinen valistustehtävä ei luonnollisesti ole niin ajankohtainen, jos sanan ja käsitteen suhdetta ei tavata kätkeä, vaan puhutaan avoimesti sanakentän rajaamisesta terminologisella kiinnityksellä. Tämä koskee ennen muuta kreikkalaista filosofian kieltä, jonka Demokritos, Platon ja Aristoteles loivat ja jota Kurt von Fritz aikanaan selvitti tärkeällä tutkimuksellaan¹⁶ täydentäen merkittävästi Karl Reinhardtin¹⁷ ja Bruno Snellin¹⁸ työtä.

Yleinen kielenkäyttö elää vielä Kreikan filosofian kielellä. Mutta juuri sen vuoksi, että yhteys elävään kielenkäyttöön jatkuu häiriöttömästi, käsitehistoriallinen analyysi pysy-

tyy kehittämään omaa selitysvoimaansa. Käsitehistoriallinen valistus konkretisoi lausuman käsitteellisen mielen tai vapauttaa väärentävistä dogmatisoinneista. Se entistää jatkuvia yhteyksiä käsitesanan ja luonnollisen kielenkäytön välillä. Esisokraattitutkimus etenee vahvasti tähän suuntaan¹⁹.

Olkoon ammattisanan etäisyys luonnollisesta kielenkäytöstä kuinka suuri hyvänsä, käsitteiden mielelle on aina olennaista yhteys elävään kieleen. On siis kaikki syy jäljittää tätä yhteyttä perinpohjaisesti. Retoriikan kielessä sellaisten käsitesanojen merkitysluonnetta nimitetään “metaforiseksi”. Näin tiedostamme, että järjestämme filosofisen käsitteenmuodostuksen erityisilmiöitä suurempaan yhteyteen.

Kielen yleinen metaforiikka on tiedostettu Herderistä²⁰ lähtien yhä perusteellisemmin. Metaforan tietotehtävänä koko kielen rakenteessa on abstrahoida niistä erityisistä olosuhteista, joissa sanoja alunperin käytetään. Toisaalta metafora kaituttaa edelleen alkuperäistä merkitysaluetta, mikä täydentää sanan evokatiivisen tehtävän. Väitän, että juuri sanan merkitysfunktion kahdentuminen vastaa erityisesti filosofisten käsitesanojen mielenmuodostusta.

Väittämällä ei tietenkään todistu, tiedostetaanko merkityssiirtyminen yhteydet kriittisesti tai sopiiko sellainen tiedostaminen vain jonkin sitä palvelevan kielen pohjattomaan itseunohdukseen. Käsitehistoriallisen kysymyksenasettelun tehtävänä voi tuskin olla täydellinen historiallinen valistus, joka nostaisi kielen itseunohduksen täyteen itsetietoisuuteen. Tätä kautta saa oikeutuksensa pikemmin juuri sellaisen valistuksen rajallisuus.

Käsitehistoriallisessa kysymyksenasettelussa ei sinänsä ole mitään erikoista. Kaiken tietoisuuden rajoittuneisuus, josta kielen ja sanankäytön itseunohdus todistaa, on tosiasiaa koko kysymismotivaation perustila. Kyseenalaistuminen, hätkähtämisen yllättävyys ja itsensä ihmettelyn vastahakoisuus piilevät kaiken tematisoinnin pohjalla. Se ei koske vain filosofisiin käsitteisiin, vaan ylipäättään kaikkeen tietoon suuntautuvaa kysymyksenasettelua.

Tässä on koko tiedonhalun alkuperä. Platon palautti oikeutetusti *φιλοσοφία* [filosofia] *θαυμάζειν* [thaumatsein; ihmettelyyn]²¹. Filosofisella kysymisellä on kuitenkin oma erityinen kielellinen seurauksensa. Häiriö ‘filosofiseksi’ nimittämässämme tiedonhalussa pakottaa irtautumaan kokemuksen totunnaisista kaavamaisuuksista, joita kieli tukee ja tekee sitoviksi. Tältä pohjalta filosofinen ajattelu on aina ja välttämättä ajattelua äärimmäisessä kielihädässä. Luonnollisen ‘elämismaailman’ tutulla kielellä ei ole valmiina mitään sanoja sille, minkä liepeillä filosofinen ajattelu hämmästelee.

Kokeilkaamme esimerkkejä. Kun *mythoksen* maailma ei enää ollut kylliksi kreikkalaiselle ajattelulle, se alkoi ajatella *fysiksen* maailmaa eli sitä mikä on ja liikkuu itsestään lähtien. Jo silloin tuotettiin sana “fysis” merkityskenttineen päivineen. Tarvittiin kuitenkin vielä pitkä, vasta Platonilla ja Aristoteleella täydentyvä abstraktiohistoria, ennen kuin “fysis” kypsyi filosofiseksi käsitesanaksi maailman olemiselle yleensä.²²

Oletetaan, että kreikan kieli, kuten Reinhardt ja Snell ovat meille opettaneet, sopi erikoisen hyvin käsitteenmuodostukseen, eritoten kolmannen artikkelinsa nominalisointivoiman tähden. (Vaan kumpi on tässä syy, kumpi seuraus?) Silloin pätee yleisesti, että kreikassa säilyi merkitysfunktion ykseys. Erityisellä abstrahoisella heppoudellaan se piti koossa sen mikä ilmaistaan ja sen mikä ajatellaan, neutriissa

aistillisesti läsnäolevan ja ominaisuudeltaan yleisen.

Parmenides astui väkivaltaisesti monikosta "onta" yksikköön "on".²³ Kuka voi sanoa mitä nyt tarkoittaa tämä yksi "on"? Yhtä ainoaa maailmaa koko täyteläistyvässä aistillisessa nykyhetkessään vaiko kaiken olevan 'olemista' vastakohtana ei-olemisen ajattelemattomuudelle ja ajatuksettomuudelle? Ymmärsikö Zenon, kuten Rietzler²⁴ väitti, Parmenideen väärin, kun hän ymmärsi olemisen olevan kaikkeudeksi ja sattui esittämään pulmallisen kysymyksen: missä paikassa, "minkä sisällä" tämä oleminen on? Vai ymmärsikö Parmenides itse itsensä väärin, kun hän vertasi olemista pallon pyöreyteen?

Näihin kysymyksiin on mahdotonta vastata. Samalla niitä on kuitenkin välttämätöntä ajatella kaikessa vastaamattomuudessaan. Ei vain siksi, että ymmärtäisimme oikein Parmenideen oppirunoelmaa, vaan ymmärtääksemme oikein itseämme, kun tahdomme ilmaista tai ajatella 'olemista'. Filosofiset kysymykset ovat aina yhtä epäilyttävästi kuin hedelmällisestikin moniselitteisiä. Tämä johtuu siitä soljuvasta käsitteellisyydestä, jossa ne yksinomaan voidaan muotoilla.

Näin voisi jatkaa käsitehistorian selostusta filosofiana. Tyydyn lyhyempiin huomautuksiin. Platon kuvaa *Sofisti*-dialogissa *onin* logosta niin levon (*stasis*) ja liikkeen (*kinesis*) kuin samuuden (*tauton*) ja eriyden (*thateron*) yhtymisen kautta. Eikö hän tiennyt rinnastavansa ja limittävänsä jotakin jota ei käy yhdistäminen, kosmologisia ja reflektiokäsitteitä? *Timaios*-myytissä hän käyttää samoja reflektiokäsitteitä kosmologisessa tehtävässä. Hän puhuu samuuden ja eriyden maailman piireistä ja järjestää tarkoittamisen ja ajattelun näiden mukaan.²⁵

Onko tämä satusedän vallattomuutta? Vai eikö pikemmin hätää löytää 'paikka' sille, mitä tarkoittaminen ja ajatteleminen varsinaisesti ovat. Ajattelussa ei ole aina helppoa irtautua kielen ennakkokäsityksistä, vaikka maallikko niin kuvittelee.

Ajatellakseen olevan olemista Aristoteles luo — viime kädessä platonilaisten ajattelukantojen tulkintana ja käsittelynä — käsitteet *morfe* [muoto] ja *hyle* [aine]. Vastaako hän samalla 'forman' ja 'materian' käsitteistä ja koko kristillistä ja myöhäisantiikin aristotelismia hallinneesta skolastisesta olemisenjärjestyksen skeemasta aina 'materia primaan' saakka? Hänhän juuri ymmärsi *hylene* 'lajina' ja määritteli olevan olemuksen lajin ja erityisen (eli *eidosta* rakentavan) eron kautta²⁶. Eikö Aristoteles itse niin kernaasti oikeuttanut tavan ajatella samansuuntaisesti? Eikö ensimmäiset askelet tähän suuntaan otettu jo hänen omassa koulussaan? Käsitehistoriallinen analyysi ei voi luvata meille mitään yksiselitteistä vastausta. Mutta se voi näyttää, kuinka niin aristotelisten tekstien yleinen tulkinta kuin *fysiikan* ja *logoksen* yhteys koko kreikkalaisessa ajattelussa ovat avoimesti kyseenalaisia.

Hylene tie rakennuspuusta lajiksi ei lopulta ole sen lyhyempi tai pidempi kuin itse itseään korjaavan 'luonnon' tie tekniikaksi, joka työstää kaiken luonnollisen inhimillisten tarkoituksien mukaan. Kolmas esimerkki Aristoteleelta: itse itseään ajatteleva ajattelu. Tulkitsijat halusivat niin mieluusti tietää, mikä tämän ajattelun ajatus oikeastaan tulisi olla — se itse, kaikki sen ajatukset vai kaikki ne, jotka ajattelevat?

Mainitsen viimeisen esimerkin myöhäisantiikista. Mitähän kummaa ei vielä ole löydetty ja tehty Plotinoksen 'hypostaasin hierarkiasta', joka 'emanaation' kosmisessa draamassa muodostaa itsensä 'Yhdestä'? Tai enkelikuorojen hierarkiasta, joka suo turvan itsensä kadottavalle ja itseään etsivälle sielulle? Onko tämä gnostinen tapahtuma? Vai kehitytykö tässä auki uusi olemiskäsite, 'oleminen', joka ei avaudu läsnäolossaan, vaan räjäyttää kreikkalaisen olemishorisontin niin, ettei Yksi joka on, vähene polveutuessaan itsestään?²⁷

Esimerkit riittäkööt. Niiden periaate on kyllä selvä. Ken ei ota lukuun kielellisen ilmaisen sopimattomuutta filosofiseen ajatukseen, ken ei kärsi ajattelun kielihätää tai ajattele sanotusta lähtien, vaan virvoittautuu tarjoutuvilla ristiriidoilla tai luo niitä historiallis-geneettisillä hypoteeseilla maailmasta, hän ei seuraa filosofisen ajattelun avointa kysymystä. Hän jää suljettujen ja sinetöityjen oppien eteen. Ilman osuvaa kysymystä ne pysyvät ummessa.

Käsitehistoriallinen analyysi tottelee näiltä osin ajatuksen todellista historiallista liikettä. Mutta se ei suinkaan merkitse yhä erilaisempien opillisten näkemysten seikkailua. Sekä antiikin doxografia että moderni historismi vieraannuttivat filosofian oppimielipiteiksi ja järjestelmänrakentamiseksi.

Asiat käyvät yhä vaikeammiksi, kun kreikkalaiset käsitteet siirtyvät latinaan. Kreikkalaisten käsitteiden istuttaminen niin toisenlaiseen kieleen näyttää vinopeilaukselta, jossa ei säästy mitään alkuperäisestä ajattelun liikkeestä sanan ja käsitteen välimailloilla. Ja siiltä meillä on Augustinus. Latinan käsitteelliset rakenteet kuin sulavat hänen ajattelunsa retorisessa hehkussa, jossa muotoillaan ja sanotaan ajattelun uusi luistavuus, uudet hahmotukset.

Sittemmin rakentuu ajattelun luja järjestyksen maailma ja skolastinen latina filosofian käsitteelliseksi välineistöksi. Sitä voi mitata ydinajattelijoilta, kuten Tuomaksesta tai Scotuksesta, aina keskiajan reunamia myöten. Kuinka tästä väkinäisestä välineestä voi tulla uusiutunutta kielletä? Sen näyttää humanistinen liike ja liikkuvaisuus, jonka kieli saavuttaa Cusanuksen hengessä, "non aliudista" yli "possestin" aina "posse ipsumiin"²⁸.

Kysymys filosofian kielestä monimutkaistuu entisestään uudempien kansalliskielten aikakaudella. Äidinkielen elävä sananvoima on kaiken käsitteenmuodostuksen elämänsuoni. Sen rinnalla käy tosin aina latinan opillinen ammattikieli, jonka sanat alkavat kasvaa kiinni uudempiin kieliin vierassanoiksi.

Muuan tämän tapahtuman monista Hegeliin kiinnittyvistä esimerkeistä on substanssin käsite. Hegelillä se siirtyi kreikkalais-latinalaisesta alkuperästään aivan uusiin yhteyksiin. Hän valtuutti 'substanssin' kuvaamaan substantiaalista, alkuperäistä eikä vain subjektiivisen hengen olemistapaa. Hegel painotti ennen muuta saksalaisen kieltenmuodostuksen kokoamista logiikan käsitteeseen. Sellaiset muodosteet kuin 'oleminen' [*Sein*] ja 'olemassaolo' [*Dasein*], 'jokin' [*Etwas*] ja 'toinen' [*Anderes*], tai 'olemisen kumoutuminen' [*Aufhebung*] olemuksessa ja 'olemuksen kumoutuminen käsitteessä', saavat käsitteellisen mielensä määreet elävästä saksan kielen käytöstä.²⁹

Ehkä kauneimman esimerkin tuottavasta moniselitteisyydestä, jota sellaisille käsitteille koituu historiastaan, tarjoaa Hegelin järjellisen käsite³⁰. Hän sanoo, että vain järjellinen on todellista. Se ei rajaudu yksiselitteisesti satunnaisen ongelman kautta. Tässä suhteessa satunnaisuus on logiikan välttämätön ajatusmääre, mutta samalla kuin olemisen raunio, jota ei kannata tarkastella.

Lopuksi esimerkki tältä vuosisadalta: Heideggerin legendaarinen kielihätä, kieliväkivalta ja kieliväkivaltaisuus. Tautologioiden ja ristiriitojen sotku syntyi eritoten siellä, missä oli kyse hänen omimmasta asiastaan, puheessa 'olemisesta' [*Sein*], joka ei ole olevan olemista. Kielihätänsä tunnustavan Heideggerin oli pakko siirtyä *εις άλλο γένος* [*eis allo genos*; toiseen lajiin], kun hän pakeni sellaisiin kirjallisiin

merkintätapoihin kuin Sein tai Seyn.³¹

Tämä sopii tekstin *Was ist Metaphysik?* loppusanojen paljon keskusteltuun muutokseen. Kriitikot, jotka ovat kieltäytyneet tätä ajattelemaasta, ovat päättäväisesti arvioineet sen merkiksi heideggerilaisen ajattelun holtittomuudesta ja omahyväisyydestä. Neljännen painoksen tekstissä sanotaan, että oleminen 'on' myös ilman olevaa. Sama kohta viidennessä painoksessa kuuluu, että oleminen ei 'ole' ilman olevaa³².

Filosofian historian tuntija tietäisi monia rinnakkaistapauksia tällaiselle horjuvalle ilmaisulle, joka tähtää samaan ajatustehävään, mutta kääntyy aina vastakohtakseen. Näitä ovat antiikkisten tekstien kiistanalaiset lukutavat, negatiivisen teologian valtava käsitekenttä ja filosofisen mystiikan kielihätä esimerkiksi Mestari Eckhartilla³³, sekä tekstikritiikin avoimet ongelmat Kantilla tai Hegelillä.

Minusta näyttää tärkeältä, että sellaisia filosofian käsitekielen ristiriitaisuuksia ja 'epätäsmällisyyksiä', jos ne eivät tarkoita sen ajatuksellisen sisällön luovuttamista, ei saa uhrata loogisen selvyuden ihanteelle eikä Hegelin tapaan viedä ristiriitadialektiikan dogmaattiselle tielle. Hegelin metodis-johdonmukaista dialektiikan rakentamista hallitsevat näennäisesti kartesiolaisuus ja kiinnittyminen negatiiviteetin funktioon, jonka taustalla on Proklos³⁴. Tämä kätkee sen, miten Hegelinkin ajattelu, kuten kaikki filosofisen ajatuspönnistuksen ja dialektisten metodien ajattelu, on jo ennalta piilevästi dialektista. Se jää lähelle kielen yksiselitteisyyden kieltävää elämää ja uskoo kielen metaforiseen jänneväliin ja evokaatiovoimaan.

Uusimmalla ajalla on sanan ja käsitteen välisiä kahnauksia kuvattu temaattisten ja operatiivisten käsitteiden erottelulla. On korostettu periaatteellista varjostumaa, joka on ominainen niin sanotuille operatiivisille käsitteille. Eugen Fink osoitti³⁵, ettei Husserl ikinä selvittä fenomenologisesti kaiken kantavaa käsitettään 'konstituutio', joka pohjustaa fenomenologiaa ankarana tieteenä, vaan käsite toimii puhtaan operatiivisesti.

Tämä perusasiatila koskee alati filosofian kieltä. Tematisointi varjostaa aina sen, mitä ei tematisoida. Käsitehistoriallinen tietoisuus ei halua vaatia itselleen totaalin valistuksen tehtävää, vaan se rajoittuu paljastamaan ennennäkemättömiä seuraamuksia ja purkamaan niiden vinouttavia vaikutuksia. Temaattisten ja operatiivisten käsitteiden erottelu näyttää minusta läheltä katsoen pätevältä. Se kiinnittää filosofisen käsitekielen elävään keskusteluun. Tai paremminkin: se seuraa perustavaa laatua olevasta ja peruuttamattomasta unohduksesta, joka on ominainen kaikille kielille.

Aristoteles voi vain vahvistaa tätä eroa. Hän alkoi *Metafysiikan* kuuluisassa viidennessä kirjassa ensimmäisenä systemaattisesti luoda filosofisia käsitteitä. Aristoteles analysoi elävää kielenkäyttöä eikä tuntenut itseään milloinkaan esteelliseksi antamaan ajattelussaan vapauden kielellisen ilmaisun elävälle liikkuvuudelle. Näin hän käsitteli käsitteitä ja kohtasi käsitteellisiä erotteluja.

'Transsendentin' ja 'transsendentaalisen' erottelu taas tiivistää ytimekkäästi erään Kantin filosofoimisen tärkeän erikoispiirteen³⁶. Mutta tätä erottelua ei noudattanut tai vahvistanut sen enempiä edes Kant itse kuin elävä kielenkäyttökään. Poikkeuksen tekee vain uskantilainen koulumestaroiti.

Jos tästä yleiskatsauksesta sanan ja käsitteen välisiin selkkauksiin tekee saamamme johtopäätöksen, niin käsitehistoriallisen valistuksen kantavuus ja haaste määrittäytyy tarkemmin. On joka tapauksessa selvää, mitä se ei sisällä. Käsitteitä ei johdeta käsitesanojen historiasta, jossa alkuperä määräisi täysin ja rajaisi tarkoin käsitteen sisällön.

Käsitehistoriallinen kysymyksenasettelu vaatii filosofisen käsitteellisyuden käytössä kriittistä tietoisuutta, joka tietysti seuraa filosofianhistoriallista tutkimusta. Mutta tietoisuus ei täyty sellaisen tutkimuksen tuloksista. Sen ei pidä suhtautua käsitteisiin refleksiivisesti itsenäisenä tietona, vaan mukautua kulloinkin ajankohtaiseen filosofiseen käsitteenkäyttöön. Sellainen tietoisuus on siis jatkuvasti siirtymässä itseunohdukseen, jossa kielen täytöntöönpano varsinaisesti huipentuu.

Käsitehistorian tehtävänä on kulkea edestakaisin sanan ja käsitteen välistä tietä ja pitää reitti kulkukelpoisena. Näin se osallistuu käsitteen merkityksenmuodostumiseen. Sillä käsitteen käsitehistoriallinen alkuperä kuuluu käsitteeseen yhtä hyvin kuin yläsävelet säveleen. Kuten musiikki ei olisi ajateltavissa ilman säveljärjestelmää, joka olisi taiteellisesti koottu yläsävelettömäksi, niin myös filosofian käsitekieli pätevytyy lausumiinsa vain, kun yläsävelet resonoivat. Käsitteen rajoittamaton ja esiinnostettu merkityskenttä palautuu käsitteenmuodostuksen luonnolliseen kykyyn, joka piilee kielen elämässä.

Siten käsitehistoriallinen kysymyksenasettelu sulautuu hermeneuttisen kysymyksenasettelun laajempaan metodiseen yhteyteen. Olemme oppineet tiedostamaan kielellisyyden uudella tavalla kriittisesti. Siksi emme turhaan käytä kollektiivi-ilmausta 'käsitteellisyys'. Käsitehistoriallisen tietoisuuden kohdetta eivät muodosta yksittäinen käsite ja sitä eri kielissä vastaavat sanat, vaan koko itseään samanaikaisesti kantava ja tukeva käsitteellisyys. Se taas kumpuaa kuin kielen kokonaisuus kielellisestä maailmaansuuntautuneisuudestamme.

Kielellinen suuntautuneisuutemme maailmaan todentuu kommunikatiivisena prosessina. Kielelliset yksiköt, sanat ja niiden merkitykset, jotka siinä muodostuvat ja eriytyvät, sulautuvat vastavuoroisessa ymmärtämisessä yhteen. Kielen alkuperäinen oleminen toteutuu keskustelussa. Samoin filosofinen käsitteellisyys aukeaa ajattelussa aina sillä tavoin, että se kysyy ulos totutusta ja tämänhetkisestä. Näin se rikkoo kaikki terminologiset jäykkyydet, jotka muodostuvat kielenkäytön levähtävässä tavanomaistumisessa. Platoninen dialogitaide säilyy siten filosofisen ajattelun toimeenpanon havainnollisena, vertaansa vailla olevana esikuvana. Siinä filosofian kysymyshorisontti vapautetaan ja pidetään vapaana, kun opilliset uskomukset sortuvat ongelmiinsa.

Jos nämä kysymyksenasettelut ovat oikeita, määrittäytyy filosofia omintakeisesti se vastavuoroinen osallisuus, joka logiikalla ja filologialla on ajattelun kurinalaistamisessa. Jok'ikinen käsitteiden käyttö on ja pysyy sanankäyttönä. Jok'ikinen sanankäyttö jää alttiiksi käsitesuhteiden loogiselle analyysille. Mutta ajattelemisen on mukana-ajattelemista. Sen ei tarvitse odottaa loogisesti pakottavasti argumentoitua intersubjektiviivista todistusta. Ajattelemisen on jo aina jaettava, koska se ei tapahdu puhtain merkein, vaan paljonpuhuvin sanoin.

Lisäykset

I Ei tietenkään pidä kiistää sitä, että käsitehistoria saattaa olla mielenkiintoinen kysymyksenasettelu myös ‘positiivisissa’ tieteissä, kuten on jo ammoin ollut laita filosofianhistoriassa. Tämän esityksen otsikko tahtoo kumminkin sanoa enemmän: käsitehistorian tulee saada oikeutuksensa filosofisen kielen ominaislaadusta. Tulee osoittaa, että legitimiin, kriittiseen filosofointiin kuuluu historiallinen tilinpito omista käsitteistään.

II Keskustelussa viitattiin myös niihin kiistämättömän suuriin tuloksiin, joita erityisesti marburgilainen ongelmahistoria saavutti. Ajatelkaamme sellaisia nimiä kuin Ernst Cassirer, Richard Höningwald, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth. Tässä voi oikeutetusti kysyä, mitä käsitehistorialla on heidän syrjäyttämisekseen. Tai voi kysyä: onko käsitehistoria ylipäätään jotakin toisenlaista? Eikö se lopulta itse ole dogmaattisuudesta riisuttua, uskantilaisen filosofian systemaattisesta kehyksestä irrotettua ongelmahistoriaa, niin sanoaksemme ongelmahistorian varsinaisen totuus?

Historiallisen itseymmärryksemme tehtävänä on tosiasiaa ymmärtää elävää kumppaniamme niin kuin historiallistakin kumppaniamme tämän omista kysymyksistä lähtien ja silti vaatia jotakin, mitä hän ei lainkaan sanonut. Näin tulemme tuohon yhteiseen asiaan: itsensä tekemiseen ymmärrettäväksi omasta lähtökohdastaan. Se on legitimi seuraus kysymisen hermeneutiikasta. Olisi epäreilua kieltää ongelmahistorian tietoisuus tästä seuraamuksesta.

Keskustelussa painotettiin oikein, että ‘ongelmalla’ voi ymmärtää jotakin aina tepsivän mallin tai ajatusrakenteen tapaista, ja että tämä on yhdistettävissä sen täyteen tunnustamiseen, miten vaihtelevasti ongelman voi pukea sanoiksi. Niinpä ei tietyistikään tulisi evätä tunnustusta esimerkiksi cassirerlaisen filosofianhistoriallisen tehtävän historialliselta hienopiirteisyydeltä.

Mutta kyse onkin muusta. Kiistakapula ei ole se, että ongelma-’ydinten’ jälleentunnistaminen tekee hallittavaksi sen muuttuvaisen ajatuksellisen tapahtumisen, jota nimitämme filosofianhistoriaksi. Tai että tämä tunnistaminen negatiivisesti arvioiden vääristäisi historiallisen konstruktion. Historialliselle hienopiirteisyydelle jää kyllä mitä avarin tila.

Mutta filosofiana käsitehistoria ei ole filosofianhistoriaa. Käsitehistoria ei haluaisi olla uusi historiankirjoituksen metodi tai pelkkä historiallinen johdanto systemaattiseen kysymyksenasetteluun, vaan itse filosofisen ajatusliikkeen

yhdentävä momentti, tie sen omaan käsitteellisyteen.

Tätä ei nähdäkseen tarvita tieteissä, joskin myös niissä on itsestäänselvästi oikeutettu historiallinen intressi jäljittää käytettyjen käsitteiden alkuperää. Jokin jälki niiden historiallisesta alkuperästä on kyllä tunnusomainen kaikille kielellisille ilmaisuille. Tieteiden käsitehistoria on kuitenkin täysin kokemusyhteyksiensä määräämä. Käsitteiden historialliset kaiut pidetään siitä loitolla. Ajatellaan vaikka voiman fyysikaalista käsitettä, jolle inhimillinen voiman ja vastustuksen kokemus ei anna mitään, vaan paremminkin hämärtää sen tarkan tieteellisen mielen.

III Sitä vastoin filosofinen käsitehistoria ylläpitää aina tiettyyn asteeseen yhteyttä kielessä asetettuihin merkitysten yleisyyksiin. Tällä voi jopa olla niin vapaita muotoja, että täytyy ylimalkaan kysyä, eivätkö filosofiset lausumat ole mahdollisia myös ilman varsinaista käsitteenmuodostusta, joka hyödyntää metodista abstraktiomenetelmää.

Runous pystyy sanomaan omalla tavallaan kaiken sen, mitä filosofian käsitteellinen ponnistus tavoittelee. Lisäksi myös kauko- ja lähi-idän vertauskuvallista puhetta hyödyntävät lausumamuodot tulee ehkä nähdä erityisen läheisinä sille, mitä nimitämme filosofiaksi. Näiden ajattelutapa muodostaa samalla epäsuoruuden ääripään vasten aristotelisen tradition apofanttista logiikkaa. Mutta myös Hegelin spekulatiivinen dialektiikka liittyy olennaisesti siihen, miten käsitteellinen kytkös saa asialliset määreensä täysin siitä ajatuksen liikkeestä, jonka se kytkee itseensä³⁷.

IV Aristotelisen *hyle*-esimerkin tulisi selventää tätä. Tällä kohtaa käsitesanan, kuten rinnakkaiskäsite *morfen* alkuperän voi poimia *tekhnen* piiristä. Eivätkä nämä käsitteet oikeastaan palvele enää aristotelisessä filosofiassa kielellisiä ilmauksia tekemiselle ja tehdyille, vaan *usian* tulkitsemista eli platonista *eidosa*-oppia — luonnollisesti kriittisessä katsannossa. Tarkoitus on määrittää olevan olemisen siten, ettei se laimennu noettiseksi olemiseksi matemaattisten olemuksellisuuksien tapaan.

Joka tapauksessa tässä ei ole kyse *tekhnestä*, vaan *usian logoksesta*. Minusta näyttää oikealta sanoa, että *hylene* käsite tarkoittaa olevan tulkinnalle sen loogista epätäsmällisyyttä ja täsmennettävyyttä. Siksi Aristoteles kuvaa *Metafyysiikkansa* kahdeksannessa kirjassa *hylettä* lajina, eli sinä mikä määri-

telmän mukaan tulee lähemmin määritetyksi *eidosta* muodostavan eron kautta. Laji ei siis ole yhdenlainen *hyle* eikä tule *hyleneä* ymmärretyksi, vaan päinvastoin: *hyleneä* yksinomainen ontologinen mieli on olla laji.

Hyle-käsitteen alkuperä rakennusaineena merkitsee filosofiselle lausumalle olennaisesti sitä, ettei ole vain *eidoksen* määre. Kun *hyle* tulkitaan *logoksesta* lähtien, se ajatellaan lajiksi eli puhtaasti määrittäväksi sellaisenaan, ei määritetyksi aineellisuudeksi, josta tehdään jotakin uuden muotoilun kautta. Vain näin tulkittaessa voi myös ymmärtää, kuinka voi olla olemassa todella olevaa ilman *hylettä*. Näin on nimittäin silloin, kun sen määräytyneisyys ei enää suhteudu mihinkään epämääräisyyteen, kuten skolastisissa opeissa osapuilleen väitettiin puhtaasta älystä.

V Näkemykseni mukaan kriittinen filosofointi vaatii, että käsitteen suhde historiaansa pannaan peliin filosofiana. Tämä ei tarkoita, että rakennettaisiin käsittehistorian uutta tutkimussuuntaa. Historiallinen sanakirja, kuten tuo Joachim Ritteriltä odottamamme, ei sellaisenaan täytä tässä mainittua vaadetta. Ei vaikka se olisi täydellinen, mikä on yhä saavuttamattomissa.

Tarkoitin sitä, kuinka sanakirjaan varastoidut tai jatkotutkimuksin saavutetut käsittehistorian tiedot itse ovat läsnä ja vaikuttavat filosofisessa työssä. Siksi käytin musiikin metaforaa: musiikki ei olisi musiikkia ilman yläsäveliä. Tarvitaan konnotaatioita sointiin, joka kasvaa historiastaan kiinni käsitteelliseen ilmaukseen. Tarvitaan musikaalista korvaa, joka tuon soinnin kuulee. Ilman näitä filosofisen lausuman omin ulottuvuus tyypistyy. Filosofisten lauseiden ja argumentaatioyhteyksien looginen analyysi, joka nostaa tuollaisen tyypistymän metodiseksi peruslaiksi, voi siten toimittaa käsittäkseni vain toissijaista tehtävää.

Eriytyisen valaisevan esimerkin suo se, mihin looginen analyysi ylittää koetellessaan Platonin Sokrateen keskusteluliikkeiden osuvuutta. Asiaan kuuluu lisäksi vielä platonisen dialogin mimeettinen luonne. Platon ei tavoittele vain ajatusjaksojen purkamista loogisiin yhteyksiinsä, vaan ihmisten näyttämistä elävässä keskustelussa. Keskusteluun osallistumalla hän pyrkii myös välittämään sen asialliset oivallukset.

Mutta tämä ei päde vain Platonin kirjalliseen taidetokseen. Samoin on myös siellä, missä ei muodostu mitään mimeettistä katsantoa, vaan ajatus etsii välitöntä ilmaustaan. Kaikki filosofiset lausumat saavat täyden sisältönsä vasta siitä, mitä ei lausuta.

VI Vaatimus filosofisten käsitteiden käsittehistoriallisesta selvittämisestä ei muuten suinkaan sisällä uutta teoriaa käsitteestä. Väitämme ainoastaan, ettei abstraktiotapahtumaa, joka ajaa käsitteenmuodostukseen ja lujittaa käsitteisisällön, voi sulkea kummaltakaan puolelta. Se ei johda käsitteen loppuun, niin että sen sisältö määriteltäisiin eksaktisti ja että siitä irrotettaisiin kaikki sen kielellisestä merkityskentästä saadut määreet. Toisaalta se ei ikinä ala luulotellusta kokemuksen välittömyydestä, vaan on jo aina keskellä kielellisesti tulkittua maailmaa ja liikkuu siten aina jo kohti käsitettä. Mihin käsitteenmuodostus abstrahoi, on aina jo edeltä annettu kielen etukäteissuorituksessa.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

Viitteet

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, begründet von J. Ritter, Basel-Stuttgart, 1971 ff.
2. [Ks. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1891), 9.& 10. durchgeseh. Aufl., Hg. E. Rothacker. MOHR, Tübingen 1921. Esipuheessa (s. vi) Windelband pitää tärkeimpänä "ongelmien ja käsitteiden historiaa", ks. kuitenkin s. 11-12 jne. "ongelmien" keskeisyydestä. Heinz Heimsoeth toimitti uuden laitoksen, johon hän kirjoitti lisäluvun nykyfilosofiasta: [...] mit einem Schlusskapitel: *Die Philosophie im 20. Jahrhundert und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung*. 14. Aufl. MOHR, Tübingen 1950. Vrt. Heimsoeth, *Studien zur Philosophiegeschichte*. Kantstudien, Ergänzungsh. 82. Köln 1961.]
3. [Ks. esim. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. de GRUYTER, Berlin 1933.]
4. [Ks. esim. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I-III*. CASSIRER, Berlin 1906-20.]
5. [Ks. esim. *Philosophie und Sprache. Problematik und System*. HAUS ZUM PLAN, Basel 1937; *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. HAUS ZUM PLAN, Basel 1938.]
6. [Ks. Wilhelm Dilthey, "Erfahren und Denken" (1892). Teoksessa *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*, Bd. V. TEUBNER, Stuttgart 1961, 86-87 "Kantin koulun" tietoisuuskäsityksestä; *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), Bd. V. 1959, 131-4 *Kantin tietoteorian ongelmista*.]
7. [Ks. Martin Heideggerin suhtautumisesta oppi-isiensä tietoisuuskäsityksiin esim. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-24), *Gesamtausgabe*, Bd. 17. KLOSTERMANN, Frankfurt/M. 1994, 47-108, 260-64, 270-76 (Edmund Husserl) ja *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), *Gesamtausgabe*, Bd. 20. KLOSTERMANN, Frankfurt/M. 1979, 41-46 (Heinrich Rickert).]
8. *Valtio 617 e.* [Ks. *Valtio*, suom. Marja-Itkonen Kaila, *Platonin teokset IV*. OTAVA, Helsinki 1981, 617d-e, s. 377: kuulijoilleen "arpoja" ja "elämäntapojen malleja" tarjoava profeetta puhuu välttämättömyyden jumalan tyttären Lakhesiksen sanoilla: "Joka nostaa ensimmäisen arvan, valitkoon ensimmäisenä elämäntavan, jossa hänen on pakko pysyä.[...] Syy on valitsijan, jumala on syytön." Vrt. Jussi Tenkun selitys (s. 428): "Platonin mukaan [...] jokainen ihminen on vastuussa kohtalostaan." Gadamerilla *aitia* on *Schuld*.]
9. SVF II, 272, 4; 295, 1 [Stoicorum veterum fragmenta I-IV, coll. Ioannes ab Arimim (1903-24). TEUBNER, Stuttgart 1964. Jälk. kohta p.o. 295, 2.]; ja ennen kaikkea jatkuvasti Epiktetoksella, *Diatr.[Diatribai] I 1, 23; III 6, 6*.
10. Vrt. lisäys I.
11. N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*. Teoksessa *Kl. Schriften II*, s. 48-84, erit. s. 62 f. [Ks. *anamnesiksesta*, jälleenmuistamisesta/mieleen palauttamisesta, Menon 81d-98a, suom. Marianna Tyni & Faidon 73e-77a, suom. Marja Itkonen-Kaila, *Platonin teokset II & III*. OTAVA, Helsinki 1978 ja 1979.]
12. Vrt. lisäys IV.
13. [Ks. Francis Bacon, *Advancement of Learning* (1605), ed. G.W. Kitchen (1915). DENT, London 1973, 132: vapauttamaton ihmismieli ei ole olioita todesti refleктоiva kirkas lasipinta, vaan harhaisesti

- heijastava taikapeili. *Novum organum* (1620) -teoksen idoliopista ks. Karl R. Wallace, *Francis Bacon on the Nature of Man*. UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS, Urbana & Chicago 1967, 124-5: Bacon käyttää sanaa "epäilyksettä" kreikkalaisen *idolan* (haamu, fantasma) merkityksessä ja viittaa "1) siihen lujaan otteeseen, joka jollakin idolilla tai mielikuvalla voi ihmiseen olla, 2) virheymmärryksiin joita se tuo tullessaan". Idolit ovat luonnon tulkinnalle samaa kuin virhepäätelmät logiikalle.]
14. *Archiv für Musikwissenschaft* XIV (1957), s. 147-55 (1959), s. 148-73.
 15. [Ks. viite 7.]
 16. Kurt von Fritz, *Philosophie und praktischer Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, Berlin 1934 (Darmstadt 1963).
 17. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916 (Darmstadt 1963).
 18. Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, ja sama, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1947 (5.p. 1980).
 19. Vrt. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart 1953; J. Kerschensteiner, *Kosmos*. München 1962; C. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Dordrecht 1963; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München (2. p.) 1962; U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*. Göttingen 1968; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt 1978; D. Bremer, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung*. Bonn 1976; C.J. Classen, *Ansätze: Beiträge zum Verständnis der frühgeschichtlichen Philosophie*. Würzburg 1986.
 20. [Ks. Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). Teoksessa *Sprachphilosophische Schriften*, Hg. E. v. Heintel (1960). 2., erw. Aufl. MEINER, Hamburg 1964, 1-87, s. 46 taipumuksesta ilmaisemiseen: "Siitä ovat peräisin vahvat, rohkeat metaforat sanojen juurissa, siirtymät tunnosta toiseen, niin että kantasanan merkitys ja etenkin sen erilaiset johtumiset muodostavat mitä kirjavimman kuvan." Vrt. fragmentti s. 117 "ensimmäisten kielten" yltäkylläisestä metaforiikasta.]
 21. [Ks. Theaitetos 155d, Sokrates: "Nimenomaan ihmettelyhän on filosofille ominaista; se juuri on filosofian lähtökohta[...].", suom. Marja Itkonen-Kaila, *Platonin teokset* III, 280. OTAVA, Helsinki 1979.]
 22. Milloin alkoi sanan *φύσις* absoluuttinen käyttö, ilman määräästä genetiiviä? Nojautuminen tunnettuun Herakleitos-fragmenttiin (123), jonka kontekstia emme tunne, näyttää minusta arveluttavalta. Sitä tuskin oli ennen sofistien valistustyötä. Vrt. D.H. Hollwerda, *Commentatio de vocis quae est φύσις*, s. 78 ff. Vrt. myös uusin työni "Der Begriff der natur in der griechischen Philosophie", *Filosoficirkelen* 3 (1986), Hg. A. Werner, s. 39-70.
 23. [Ks. kreikan olla (*einai*) -verbin partisiipin (*on*) ja olemisen ongelman avaajasta viitteissä 19 ja 24 mainittu kirjallisuus. Vrt. myös Scott Austin, *Parmenides, Being, Bounds, and Logic*. YALE UNIVERSITY PRESS, New Haven 1986; Francis Jeffrey Pelletier, *Parmenides, Plato, and the Semiotics of Not-Being*. UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, Chicago 1990.]
 24. K. Riezler, *Parmenides — Übersetzung, Einführung und Interpretation*, Frankfurt (2.p. 1970) ja tästä etäisemmin työni *Ges. Werke* Bd. 6, N:o 3.
 25. [Ks. Platon Sofisti, suom. Marja Itkonen-Kaila, erit. 250a-259d; Timaios, suom. A. M. Anttila, 35a-36c: s. 173 (30c): "maailman-kaikkeus on tosiasiallisesti elävä, sielullinen ja järjellä varustettu, jumalan kaitselmuksen mukaisesti", 177 (34b): jumala "teki maailmasta onnellisen jumalan", 191 (47e): "järjen suorittama luomistyö". Molemmat dialogit: Platon, *teokset* V. OTAVA, Helsinki 1982.]
 26. Vrt. lisäyksen IV käsitteily ja myös uudempi työni: "Gibt es Materie?". Teoksessa *Convivium cosmologicum* (FS H. Hönl) Basel 1973 = *Ges. Werke* Bd. 6, s. 201-17; *morfen* käsitteestä vrt. myös Heid. Wege 125 ff. = *Ges. Werke* Bd. 3, s. 293ff.
 27. [Ks. Platonin dualismin ja stoalaisen monismin uutteeksi sanotusta emanaatio-opista egyptiläissyntyisen roomalaisen oma esitys Plotinos, *Schriften* (Enneads, n. 253-70 jKr.), übers. Richard Harder (1930-7), Bd. 1. MEINER, Hamburg 1956, erit. s. 150-243. Vrt. Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Cambridge 1988, erit. s. 10-22.]
 28. [Ks. Maurice de Gandillac, "Nicolas de Cues". Teoksessa *Dictionnaire des philosophes*, dir. Denis Huisman. PUF, Paris 1984, s. 1926-32, 1930-1: Cusanus ympäri teoksessa *De possess* (1460) "melko barbaarimaisesti yhteen sanaan 'voida' -verbin infinitiivin ja yksikön kolmannen persoonan indikatiivin preesensin verbistä 'olla'. Hän pyrkii vihjaamaan sitä sanoin ilmaisematonta yhtenevyyttä Jumalassa, jonka puhdas teko ja kaikki-voipuu saavuttavat[...]. Kirjassaan *De non aliud* (1462) (Ei-muusta) "hän pitää kaiken muutoksen kieltoa epäsopivana lähestymistapana todelliseen identiteettiin, jolloin saadaan kovin oudonkuloinen kolmikaava: 'Ei-muun eimuu on ei-muu". Tähän Cusanus liittää tunnun yhtäkaaa kehämäisestä ja kohoavasta dialektiikasta." Teoksessa *De apice theoriae* (1465) esitellään "yksinkertainen näkeminen" joka kohoaa aina "käsitteettömään" asti. Tällainen pääsy on yksinkertaisesti voimaa, jota tekijä kutsuu nimellä *posse ipsum* [voida itse]. Sen "yksöiskolminaista" luonnetta hänen dialektiikkansa vielä korostaa.[...] kaikissa mielen liikkeissä vaikuttavat voimat heijastavat tavallaan "voimien voimaa", josta Kristus on "täydellisin ilmentymä".]
 29. [Ks. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (1812), *Werke* 5, Hg. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. SUHRKAMP, Frankfurt/M. 1976, erit. 82-149.]
 30. [Ks. viite 29 ja vrt. *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke* 3, 1972, erit. 178-85.]
 31. [Ks. erit. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955). *Gesamtausgabe*, Bd. 9. KLOSTERMANN, Frankfurt/M. 1976.]
 32. Vrt. tässä nyt *Ges. Werke* Bd. 3, s. 210, (No. 4 Heid. Wege, s. 42.)
 33. [Ks. "skolastiseksi mystikoksi" ja "mystiseksi skolastikoksi" sanotun saksalaisen kielikäsitteistä Lauri Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik*. NIEMEYER, Tübingen 1985.]
 34. [Ks. "viimeiseksi uusplatonikoksi" ja "ensimmäiseksi skolastikoksi" sanotusta kreikkalaisesta Annick Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. SOCIÉTÉ D'ÉDITION "LES BELLES LETTRES", Paris 1982, 5: "Platon ajatteli suhteita, sommitteluja, yhtäläisyyksiä, Proklos integroi ne.[...] Hegelin, joka hylkäsi matemaattisen järjestelmän houkutukset, oli luettava uusplatonikkoja saadakseen tajun totaliteetista — 'sillä totuus on kaikkeus' — ja käsitteen elämästä."]
 35. Vrt. E. Fink, *L'analyse intentionnelle...*, *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, 1952.
 36. [Ks. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Werke*, Hg. Ernst Cassirer, Bd. III, Hg. Albert Görland. CASSIRER, Berlin 1922, 246-7, transsendentaalisen dialektiikan johdannosta.]
 37. Vrt. tästä *Ges. Werke* Bd. 3, No. 7: "Die Sprache der Metaphysik".

HERMENEUTIikka — TIETOTEORIAA VAI YMMÄRTÄMISEN ONTOLOGIAA?

“*Termini sine theoria nihil valent.*”¹ huomauttaa Wolfgang Stegmüller artikkelissaan, jonka aiheena on “niin sanottu ‘ymmärtämisen kehä’” ja “niin sanottu havaintojen ‘teoria-pitoisuus’”. Artikkelin on erittäin voimakas kannanotto hermeneutiikkaa ja erityisesti eräitä sen peruskäsitteitä vastaan, ja vaikka Stegmüllerin voidaan mielestäni aiheellisesti moittia epäeettisestä tavasta lähestyä hermeneutikkojen tekstejä, tarjoavat jotkin hänen väitteistään erinomaisen lähtökohdan tarkastella hermeneutiikan todellisuutta, sillä ilmeisestä kohtuuttomuudestaan huolimatta hänen moitteensa ovat varteenotettavia, nostaessaan esille kysymyksiä, joihin hermeneutiikan on pyrittävä vastaamaan voidakseen lunastaa paikkansa filosofisen keskustelun piirissä. Mutta minkä hermeneutiikan?

Hermeneutiikasta puhutaan usein ikäänkuin termi itsessään ei aiheuttaisi mitään ongelmia. Tällöin jää pimentoon, että eri tutkijat saattavat tarkastella hyvinkin erilaisia asioita tutkimuksissa, joita kokonaisuutena määrittää termi “hermeneutiikka”, yksittäisen runon tulkinnoista tai tekijyyden ongelmasta ymmärtämisen ja tulkinnan teoreettisiin ja filosofisiin lähtökohtiin ja edellytyksiin.² Minkä tahansa hermeneutiikkaan kohdistetun kritiikin on kuitenkin kyettävä ottamaan huomioon nämä erilaiset pyrkimykset, joita se pitää sisällään, jo sen jännitteen vuoksi, jonka hermeneutiikkaan aiheuttavat. Tämän näkökohdan huomiot jättäminen aiheuttaa mielestäni Stegmüllerin tekstin keskeisen puutteen. Hän viittaa hermeneutikkoihin Friedrich

Schleiermacherista Martin Heideggeriin ja Hans-Georg Gadameriin mainitsematta lainkaan niitä varsin erilaisia lähtökohia, joista nämä hermeneutiikkaa tarkastelevat.³ Keskustelen ensiksi siitä minkälaisia ongelmia Stegmüllerin tarkastelutapa tuottaa ja yritän sitten muotoilla hermeneutiikan puolustuspuheen “Gadamerin tapaan”.

Sudenkuoppia ymmärtämisen kehällä

Koska Stegmüller artikkelinsa alussa kiistää, että ennakkoluulon (*Vorurteil*) käsitteellä voisi olla positiivisia merkityksiä, on syytä kiinnittää huomiota hänen omiin ennakkoluuloihinsa, erityisesti hermeneutikkoja ja kieltä koskeviin, sillä juuri “hermeneutikkojen *kuvallis-metaforinen* kieli tuottaa loogikolle vaikeuksia”. Hän korostaa, ettei kuvien käyttämisessä sinällään ole mitään tuomittavaa, kunhan se on tiedostettua, mutta juuri hermeneutikot tekevät sen virheen, että he kuvia käyttäessään luulevat käyttävänsä täsmällisiä käsitteitä.⁴ Koska Stegmüller ei mitenkään spesifioi syytettään, näyttää se heijastavan pikemminkin yleistä ennakkoluuloa hermeneutiikkaa kohtaan, kuin huolellista ja kriittistä perehtymistä hermeneutiikan peruskäsitteisiin. Tätä käsitystä vahvistaa se, että Stegmüller artikkelinsa alussa ilmoittaa, ettei aio tekstissään viitata hermeneutikkojen kirjoituksiin, koska ei ylipäätään voi hyväksyä ilmaisua “ymmärtämisen kehä”. Ainakin tieteellisistä ja filosofisista lähtökohdista katsoen voidaan tällaista olennaisen aineiston syrjäyttämistä pitää vähintäänkin arveluttavana. Huomionarvoisempaa kuitenkin on, että hänen väitteensä voidaan osoittaa virheelliseksi. Metaforinen kieli on varmasti hermeneutiikan aito ongelma, mutta kielen yleiseen epätasällisyyteen liittyvä problematiikka on kyllä tiedostettu hermeneutikkojen keskuudessa hyvin laajalla historiallisella perspektiivillä. Juuri tästä epätasällisyydestä ja monimerkityksellisyydestään hermeneutiikka tiedon alueena on syntynyt. Esimerkiksi Schleiermacher toteaa, ettei yksilöllisyydestä johtuva kielellinen epätasällisyys liity ainoastaan poeettisiin vaan myös filosofisiin ja tieteellisiin teksteihin ja pyrkiessään kuvailemaan ennakkoluulon ja eräitä muita käsitteitä, Gadamer huomauttaa niiden kuvallisuuteen viitaten: ”Kuten jokainen kuva, tämäkin on kuitenkin harhaan-

johtava”.⁵ Stegmüllerin yllä esitetty väite sisältää myös ajatuksen, että on olemassa yksiselitteinen ja täsmällisiä käsitteitä käyttävä tieteen kieli ja juuri tämä ennakko-oletus tekee hänen kritiikkinsä sekä kiinnostavaksi että ristiriitaiseksi.

Lukijalle ei täysin selviä, minkä vuoksi hermeneuttisen kehän käsite saa Stegmüllerin niin pois tolaltaan, mutta hänen sanavalintansa antavat ainakin joitakin vihjeitä. Aluksi on kuitenkin syytä sijoittaa “hermeneuttinen kehä” tietoteoreettiseen kontekstiinsa. Käsitteen historian jäljittäminen ei ole helppo tehtävä sillä sen sisältämä problematiikka tunnettiin jo kauan ennen itse käsitettä. Tämä problematiikka, joka liittyy tiedon ongelmaan tulkinnassa, voidaan yksinkertaisimmillaan kiteyttää osan ja kokonaisuuden välistä suhdetta koskeväksi kysymykseksi ja on selvää, että se on ollut olemassa — muodossa tai toisessa — kirjallisen kulttuurin syntymästä lähtien. Vielä keskiajan eksegetiikassa itse perusongelma peittyi kirkon dogmaattisen tulkintatradition varjoon. Toisin sanoen kysymys tiedosta ei aktualisoitunut, koska kirkon auktoriteetti takasi pyhien kirjoitusten oikean tulkinnan.⁶ Vasta reformistit alkoivat korostaa yksilön merkitystä tekstin tulkinnassa ja hieman liitellen voidaan sanoa, että luterilainen Mathias Flacius (1520-1575) kylvi tieto-opillisen epäilyksen siemenen tuodessaan esille osien ja kokonaisuuden keskinäisen riippuvuuden tulkintaprosessissa. Tästä siemenestä versoi kuva hermeneuttisesta kehästä, joka aina uudelleen — ja uudessa muodossa — näyttää hallitsevan hermeneutikkojen tekstejä. Friedrich Astilla se konkretisoituu hengen ja yksittäisen teoksen väliseksi problematiikaksi, Friedrich Schleiermacherilla kielen ja puhunnan suhteeksi⁷, Wilhelm Diltheylle hermeneuttinen kehä olennoituu alun mahdottomuudessa — yksilö ajallisessa olemassaolossaan astuu aina jo kuohuvaan historian virtaan — ja Martin Heidegger näyttää lopulta tarjoavan resignaation mahdollisuuden profeettallisessa ja paljon siteeratussa ajatuksessaan: *“Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach den rechten Weise hineinzukommen.”*⁸

Edellinen pikku tarina korostaa tarkoituksellisesti niitä kohtalonomaisia konnotaatioita, joita hermeneuttisen kehän käsitteeseen liitetään. Stegmüller toteaaakin hermeneuttisen kehän olevan hermeneutikkojen luoma myytti, jonka viehäytys perustuu siihen, että se tarjoaa historioitsijan ja filosofin toiminnalle traagisen mallin, joka auttaa heitä elämään sen alemmuuskompleksin kanssa, jonka ‘objektiivista’ ja ‘täsmällistä’ tietoa tarjoavat luonnontieteet heille aiheuttavat.⁹ Puutumatta Stegmüllerin heittoon, haluan uudelleen muistuttaa Gadamerin sanoista, joiden mukaan kaikki kuvat ovat harhaanjohtavia, sillä uskon, että jos Stegmüller olisi hieman tarkemmin kuunnellut hermeneutikkojen puhetta, hän olisi erottanut sen vakavan, tiedon ydintä etsivän pohdiskelun, jonka puhe hermeneuttisesta kehästä kätkee sisälleen. Tämä pätee erityisesti kritiikkiin, jonka hän suuntaa Wilhelm

Diltheyn pyrkimykseen erottaa ihmistieteet¹⁰ ja luonnontieteet toisistaan ymmärtämisen ja selittämisen käsitteiden avulla.

Dilthey asettuu luontevasti kritiikin kohteeksi, sillä dikotomia ymmärtäminen-selittäminen tuottaa ongelmia myös hänelle itselleen, ja siksi on tärkeää huomata, että hänen filosofiset näkemyksensä kokevat radikaaleja muutoksia elämän eri vaiheissa. Stegmüller katsoo, että Diltheyn dikotomia on kaikkein hedelmättömin yritys tehdä tieteiden välisiä erotteluja, koska sekä selittämisen että ymmärtämisen käsitteet ovat erittäin epämääräisiä.¹¹ Hän itse korostaa, että selittäminen ja ymmärtäminen ovat toisiinsa kiinteästi sidoksissa yhtä hyvin luonnontieteissä kuin ihmistieteissä. Stegmüller on varmasti oikeassa ja itse asiassa uskon, että myös Dilthey katsoisi asian näin olevan, sillä esimerkiksi myöhäisessä *Hermeneutik*-tekstissään hän toteaa: ”Meidän on kysyttävä, onko mahdollista erottaa ymmärtäminen ja selittäminen toisistaan. Kun yleistä tietoa tietoisesti ja metodisesti käytetään erityisen tietämiseksi, on tarkoituksenmukaista kutsua erityistä koskevaa tietoa selittämiseksi. Mutta se on oikeutettua vain niin kauan kuin muistamme, että erityisen sulauttaminen yleiseen ei tule kysymykseen.”¹² Koska avain Diltheyn ajatteluun on löydettävissä sitaatin viimeisestä lauseesta, tarkastelen Stegmüllerin kritiikkiä sen kautta.

Diltheyn mukaan ero ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä ei perimmiltään liity tietämisen tapaan vaan tiedon sisältöön. Tämä tosiasia jää Stegmülleriltä huomaamatta ja tämän myötä se, että juuri tiedon sisällöstä johtuen ymmärtäminen saa erilaisen ja korostuneen luonteen ihmistieteissä, koska ihmistieteellinen tutkimus suuntautuu ihmisen itsensä luomaan merkitystodellisuuteen tai “mielen konstruoimaan maailmaan”, kuten Dilthey asian ilmaisee. On myös syytä muistaa, että ymmärtämisen käsite on Diltheyllä erottamattomasti sidoksissa eletyn kokemuksen käsitteeseen sillä nämä käsitteet yhdessä muodostavat sen kohtauspaikan, jossa ylei-

nen ja yksityinen leikkaavat toisiaan. Myös hermeneuttisen kehän problematiikkaa voidaan valaista tämän tosiasian kautta. Stegmüller kuitenkin valitsee toisenlaisen strategian. Erottelemalla erilaisia ilmaisulle ‘hermeneuttinen kehä’ annettuja merkityksiä, hän ensiksi pyrkii osoittamaan, että kehän asemasta voimme puhua tulkinnallisista dilemmoista, siis ilmiöistä, joihin törmäämme kaikessa tutkimuksessa.¹³ Valitsemiansa dilemموjen kautta hän sitten kahta tapaustutkimusta hyväkseen käyttäen — toinen kirjallisuushistorian, toinen astronomian alueelta — haluaa osoittaa kahden tutkimusprosessin perimmäisen samankaltaisuuden. Stegmüllerin sananvalinta on tässä merkityksellinen, sillä dilemموista (ongelmista) puhuminen tuo molemmat tapaus-tutkimukset sen tieteellisen käytännön alueelle, joka mieltää itsensä olennaisesti ongelmanratkaisuksi ja jolle ajatus kehästä, siis ratkaisemattomuudesta, on kiusallinen. Tähän viittaa myös Stegmüllerin ajatus, että tietyistä tiedon rajoituksista johtuen ongelmat voivat olla ratkaisemattomia, mutta ne eivät koskaan ole ratkaisemattomia *periaatteessa*, toisin sanoen voimme aina kuvitella sellaisen tiedon laajennuksen, joka johtaa niiden ratkaisuun.

Monet Stegmüllerin ajatuksista ovat sellaisia, että suurin osa hermeneutikoista varmasti hyväksyisi ne. Samoin hänen tapansa kuvaila valitsemiaan tutkimusprosesseja on valaiseva. Kysymys faktoista on tärkeä myös ihmistieteille ja taustatiedon ja faktojen erottaminen ilmeisen suuri ongelma myös luonnontieteissä. Väitän silti, että ihmistieteissä on jotakin oleellisesti erilaista ja tämä erilaisuus liittyy Diltheyn painottamaan yksityisen ja yleisen problematiikkaan.

Vaikka luonnontieteissä tarkastellaan yksittäisiä ilmiöitä — Stegmüllerin tapauksessa kvasaareihin liittyvää punasiirtymää — on tutkimuksen päämääränä aina saatava ne osaksi laajempaa kokonaisuutta, koska vain tällä

tavalla ne voivat palvella esimerkiksi teorianmuodostusta. Ihmistieteissä yksityisen ja yleisen välinen problematiikka on monitasoisempi, ja vaikka erot ihmistieteiden sisällä vaihtelevat paljon siirryttäessä tieteen alueelta toiselle, on niiden kohteena aina kulttuuritodellisuus, siis “mielen konstruoima maailma” — sosiaalisista normijärjestelmistä ja ideologioista yksittäisiin taideteoksiin — joka rakentuu ja välittyy aina merkityssisältöinä.¹⁴ Tämän tosiasian huomiotta jättäminen vie mielestäni pohjan Stegmüllerin monessa suhteessa ansiokkaalta ja tervetulleelta hermeneutiikka-kritiikiltä, sillä niin Diltheyn luoma ymmärtäminen-selittäminen dikotomia kuin hermeneuttisen kehän problematiikkakin tulevat perimmiltään ymmärretyiksi vain tämän merkityksellisyyttä koskevan kysymyksen kautta. Stegmüllerin suoraviivainen luonnon- ja ihmistieteiden rinnastus myös peittää alleen sen monitasoisen problematiikan, joka liittyy teorianmuodostukseen ihmistieteissä.

Apologia

Stegmüllerin kritiikki nostaa kuitenkin esiin tärkeän kysymyksen, joka koskee hermeneutiikan luonnetta ja tehtävää. Vaikka hänen artikkelissaan ajoittain esiintyy ilmaisu “(filosofinen) hermeneutiikka” suuntautuu siinä esitetty kritiikki ensisijaisesti Diltheyn ajattelua ja hermeneuttista käsitteistöä vastaan. Tämä on ymmärrettävää, sillä Diltheyn päämääränä oli hermeneuttisen tietoteorian luominen ja juuri tietoteoreettiset kysymykset ovat Stegmüllerin mielenkiinnon keskiössä. Tämän päivän näkökulmasta hermeneutiikan kenttä on kuitenkin paljon laajempi ja näyttää siltä, että tietoteoreettiset kysymykset ovat saaneet väistyä syrjään ontologisten pohdintojen astuttua etualalle. Tätä kehityskulkua ei kuitenkaan pidä tulkita yksinkertaiseksi joko-tai-asetelmaksi, sillä kysymys on painotuseroista, ei vastakkainasettelusta.

Vaikka jo Diltheyn oppi-isä Schleiermacher ottaa päämääräkseen yleisen hermeneutiikan luomisen ja katsoo, että hermeneutiikan tehtävänä on ensisijaisesti niiden ehtojen tarkasteleminen, jotka tekevät ymmärtämisen mahdolliseksi, hallitsee kysymys oikeasta tulkinnasta niin hänen kuin Diltheynkin ajattelua. Käännekohta hermeneuttisessa kysymyksenasettelussa voidaan ehkä sijoittaa yllä esitettyyn Heideggerin ajatukseen, jonka mukaan ratkaisevaa ei ole kehän ulkopuolelle pääseminen vaan siihen astuminen oikealla tavalla. Jos Heidegger pyrkii irtautumaan edeltävän hermeneutiikan perinteestä nostamalla polttopisteeseen kysymyksen olemisen ymmärtämisestä, pyrkii Gadamer rakentamaan siltä hermeneutiikan perinteen ja heideggerilaisen ontologian välille, kirjoittamalla hermeneutiikan peruslauseen muotoon: “*Sein das verstanden werden kann, ist Sprache.*”¹⁵ Ajatus kielestä ja kielessä olemisesta avaa uudenlaisen näkökulman sekä hermeneuttisen kehän ideaan että Stegmüllerin siihen kohdistamaan kritiikkiin.

Kielen merkitys Gadamerin ajattelulle paljastuu erinomaisella tavalla hänen kahdesta artikkelistaan *Was ist Wahrheit?* ja *Die Universalität des*

hermeneutischen Problems, jotka molemmat sisältävät myös kiinnostavan länsimaisen tieteen kritiikin.¹⁶ Artikkeleissa on kaksi keskeistä teemaa, kielen unohtuneisuus ja totuus-käsitteen rajoittuneisuus länsimaisessa tieteessä. Kielen unohtuneisuus tarkoittaa, että luonnontieteille ominainen kieli on alkanut hallita myös ihmistieteitä, minkä seurauksena metodia ja faktoja koskevat kysymykset ovat nousseet etualalle. Samalla kieli on alkanut näyttäytyä yhä enemmän objektina, jota tutkitaan, ei olemisen kotina, joka aina jo määrää ymmärrystämme. Tätä tendenssiä on tukenut luonnontieteistä lainattu propositionaalinen totuus käsite, joka korostaa verifioimista tieteen keskeisenä ongelmana. Gadamer ei halua vähätellä metodin ja verifioimisen merkitystä ihmistieteille, mutta hän pelkää niiden yksipuolisen painottamisen estävän todella tärkeiden kysymysten esittämisen. Hermeneutiikan eräs tehtävä onkin jatkuvasti muistuttaa meitä totuuden monitasoisuudesta ja avoimuudesta, kielen taipumuksesta sekä tuoda esille että kätkeä samanaikaisesti ja itseymmäryksestä kaiken ymmärtämisen lähtökohtana. Esittämässään kritiikissä Stegmüller tarkastelee hermeneutiikkaa vain tietoteoreettisesta näkökulmasta ja näyttää tietoisesti ohittavan ne kysymykset, jotka ainakin Heideggerilla ja Gadamerilla muodostavat hermeneutiikan ytimen. Tämä on kuitenkin ymmärrettävää, koska vain tietoteoreettinen tarkastelutapa tekee mahdolliseksi kääntää hermeneuttisen kehän idea joukoksi tutkimuksellisia ongelmia. Samalla hän kuitenkin valitsee hermeneutiikalle vieraan asenteen, jota voidaan kuvata Francis Baconin sanoin: *”De nobis ipsi silemus, de re autem quae agitur[...].”*¹⁷

Viitteet

1. [”Termit ilman teoriaa ovat merkityksettömiä.”]
2. Esimerkiksi Josef Bleicher on pyrkinyt nostamaan esiin tämän hermeneutiikan sisäisen problematiikan. Hän esittelee kolme erilaista lähestymistapaa: 1. hermeneuttinen teoria (*hermeneutical theory*) 2. hermeneuttinen filosofia (*hermeneutic philosophy*) ja 3. kriittinen hermeneutiikka (*critical hermeneutics*). Näistä hermeneuttinen teoria tarkastelee tulkinnan yleistä teoriaa ihmistieteiden metodologiana ja on erityisen kiinnostunut objektiivisen tiedon edellytyksistä tulkinnassa. Hermeneuttinen filosofia taas tekee heideggerilaisen käännökseen, ja suuntautuen *Dasein*-analyysiin hylkää metodia koskevat kysymykset objektiivisminä. Kriittinen hermeneutiikka puolestaan esittää haasteen kahdelle ensimmäiselle nostamalla esiin ideologian käsitteen. Eräisiin Karl Marxin ajatuksiin tukeutuen he lähestyvät hermeneutiikan ongelmia yhteiskunnan eri kenttien — kuten työn ja vallan — kautta. (Katso esim. Bleicher 1987, s. 1-5.)
3. Erityisen tärkeää olisi huomata Schleiermacherista lähtevän modernin hermeneutiikan ja Heideggerista lähtevän filosofisen hermeneutiikan välinen ero, joka kiteytyy niihin painotuksiin, joita annetaan toisaalta epistemologisille toisaalta ontologisille kysymyksille. Tässä yhteydessä kykenen vain sivuamaan näiden suuntauksien välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä, mutta esittelen niitä kattavammin tutkimuksessani *Tulkinnasta: Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofiassa hermeneutiikassa*. (Katso Oesch 1993.)
4. Stegmüller 1991, s. 64-65.
5. Schleiermacher 1974, s.79; Gadamer 1976, s.106.
6. Tämä on yksinkertaistus, sillä todellisuudessa keskiaika sai kokea monia sähköitä yhteenottoja, jotka liittyivät siihen, millä tavalla pyhien kirjoitusten sanomaa piti tulkita ja opettaa. Hyvä johdatus aiheeseen on Umberto Eon romaani *Ruusun nimi* (WSOY 1983), jossa hän kertoo hirtehsiiä tarinoita näistä verisistä yhteenotoista. Kiistojen pontimena on kuitenkin kysymys vallasta ja auktoriteetista ei mainitsemastani hermeneutiikan perusongelmasta.

7. Ei kuitenkaan välttämättä saussurelaisessa mielessä.
8. Heidegger 1979, s. 153. [”Ratkaisevaa ei ole kehän ulkopuolelle pääseminen vaan siihen astuminen oikealla tavalla.”]
9. Stegmüller 1991, s. 86-87. Tässä on syytä kiinnittää huomiota Stegmüllerin käyttämiin kuviin.
10. Diltheyn käyttämä termi on ”hengentieteet”, mutta käytän tässä tarkoituksella moderniin kielenkäyttöön paremmin sopivaa ilmaisua ihmistieteet.
11. *Ibid.*, s. 66.
12. Dilthey 1960, s. 337.
13. Stegmüllerin mainitsemia dilemmoja on kuusi: 1. Oman kielen tulkintaan liittyvä dilemma 2. Vieraan kielen tulkintaan liittyvä dilemma 3. Teoreettisen kehän ongelma 4. Dilemma, joka liittyy havaittajan riippuvuuteen omasta tarkastelukulmastaan 5. Vahvistamisen dilemma ja 6. Taustatiedon ja tosiasioiden väliseen erotteluun liittyvä dilemma.
14. Siivuutan tässä sen keskustelun, jota viime aikoina on käyty mahdollisuudesta tarkastella myös luonnontieteitä ja niiden perustaa hermeneuttisessa ja fenomenologisessa viitekehyksessä. Erinomaisen johdatuksen tähän keskusteluun tarjoaa Patrick Heelanin artikkeli *Hermeneutical Phenomenology and the Philosophy of Science*. (Heelan 1991, s. 213-228.)
15. Gadamer 1986, s.334. [”Oleminen, joka voi tulla ymmärretyksi, on kieltä.”]
16. Molemmat sisältyvät teokseen Gadamer 1976.
17. [”Itsestämme vaikenemme, puhummehan tosiasioista.”]

Lähteet

- Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*. Routledge and Kegan Paul, London 1987.
- Wilhelm Dilthey, *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften V*. B.G.Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1960.
- Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften I*, (Philosophie — Hermeneutik). J.C.B.Mohr, Tübingen 1976.
- Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode)*. J.C.B.Mohr, Tübingen 1986.
- Patrick Heelan, *Hermeneutical Phenomenology and the Philosophy of Science*, teoksessa Silverman, Hugh (toim.) *Gadamer and Hermeneutics*. Routledge 1991.
- Martin Heidegger *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
- Erna Oesch, *Tulkinnasta — Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofiassa hermeneutiikassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 53, Tampere 1993.
- Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik, Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*. Karl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1974.
- Wolfgang Stegmüller, *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten — Der Sogenannte Zirkel des Verstehens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

KEHITYSVAMMAISEN LAPSEN OIKEUS ELÄMÄÄN

Oikeus elämään

Syntyy kaksi lasta. Ensimmäinen tulee maailmaan etuajassa, noin vajaan kilon painoisena. Hänen hengissä pitämisenä vaatii paljon henkilökuntaa, osaamista, huipputeknologiaa ja rahaa. Keskoslapsen ennuste on hyvin epävarma — hänestä saattaa tulla vammainen tai täysin normaali. Hänen henkensä pelastamiseksi tehdään kuitenkin kaikki voitava. Toinen lapsi syntyy ennustettuna ajankohtana, normaalipainoisena ja elinkykyisenä. Hänessä on kuitenkin yksi vanhempia ja lääkäreitä vaivaava tekijä: Downin syndrooma. Lapsi on siis kehitysvammainen. Kyseisellä Down-lapsella on myös suolistotukkeuma, joka päätetään jättää leikkamaatta lapsen kehitysvamman vuoksi. Näin ollen lapsi kuolee vähitellen nääntyen nälkään.

Tämä on terveydenhuollon arkipäivää: normaalien lasten hengen pelastamiseen käytetään kaikki mahdolliset keinot. Kehitysvammaisten lasten saatetaan kuitenkin antaa kuolla joko pidättäytymällä lääkityksestä, ruokinnasta tai yksinkertaisesta leikkauksesta.¹ Vastasyntyneiden lasten valikoiva hoitaminen kehitysvammaisuuden perusteella herättää väistämättä moraalisia kysymyksiä. Onko lasten eriarvoinen kohtelu perusteltua pelkän kehitysvammediagnoosin perusteella? Onko potentiaalisesti tyhmä lapsi vähemmän arvokas kuin potentiaalisesti älykäs lapsi? Eikö kehitysvammaisiin lapsiin päde sama moraalinen kuin muihin ihmisiin?

Moraalin ajatellaan koskevan vain moraalioleintoja. Moraalioleennon saatetaan tarkoittaa olentoa, joka kykenee käyttäytymään moraalisesti ja/tai olentoa, jolle moraalilyhteisö myöntää moraalisia oikeuksia. Keskityn tässä yhteydessä tarkastelemaan kehitysvammaisia lapsia jälkimmäisen kriteerin valossa. Tarkoitetaan siis moraalioleonnolla olentoa, joka on moraalisten oikeuksien kantaja. Tekstissä vilahduttavalla käsitteellä ”moraaliagentti” viitataan moraaliolentoon ensimmäisen kriteerin merkityksessä; moraalientti on olento, joka

toteuttaa moraalista tietoisesti omassa elämässään. Käytän käsitettä ”oikeus” tässä yhteydessä moraalisen argumentaation johtopäätöksensä, en premissinä. Kun sanon jollakin olennolla olevan oikeuden johonkin asiaan, tarkoitan, että muilla ihmisillä on moraalinen velvoite olla estämättä hänen saavuttamasta tai tekemästä tuota asiaa. Syy tähän ei ole se, että ajattelisin kyseisellä olennolla olevan absoluuttisessa mielessä oikeuden johonkin asiaan vaan, että on hyviä moraalisia syitä olla estämättä häntä saavuttamasta kyseistä asiaa tai auttaa häntä saavuttamaan se.²

Oikeus elämään tai ”jatkuvaan olemassaoloon”³ on siinä mielessä perustavin, että kaikki muut oikeudet ovat riippuvaisia siitä. Oikeudella elämään tarkoitan kahta asiaa: 1) Jos yksilöllä on oikeus elämään, muilla ihmisillä on velvollisuus pidättäytyä hänen tarkoituksellisesta surmaamisestaan. 2) Jos moraalioleennon olemassaolo on vaarassa, muilla ihmisillä on velvollisuus pitää hänet hengissä. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että jos tiedämme keinot yksilön hengen pelastamiseksi, meidän on käytettävä näitä keinoja. Oikeus elämään ei ole kuitenkaan absoluuttinen. On näet tilanteita, joissa yksilöllä on oikeus elämään, mutta muut moraalisesti merkittävät tekijät aiheuttavat sen, että hänen joko aktiivinen tai passiivinen surmaamisensa on oikeutettua. Esimerkiksi joissain tilanteissa yksilö saattaa kärsiä pysyvästi niin paljon, että on moraalisempaa surmata hänet kuin antaa hänen elää ja kärsiä. Elämisen oikeus on siis *prima facie* oikeus.

Tässä yhteydessä esiin nousee väistämättä kysymys passiivisen ja aktiivisen kuolemantuottamisen moraalista erosta. Utilitaristien mukaan vain tekemisten ja tekemättä jättämisten *seuraukset* ovat moraalisesti merkittäviä tekijöitä. Jos teon motiiveja ei oteta huomioon, passiivisella ja aktiivisella kuolemantuottamuksella ei *itsessään* ole moraalista eroa.⁴ Mielestäni niin aktiivista kuin passiivistakaan kuolemantuottamusta ei voi kuitenkaan tarkastella *itsessään*, koska tekoja *itsessään* ei moraalissa mielessä ole olemassa. Teon moraalista kvaliteettia määrääviä tekijöitä voivat olla esimerkiksi moraalientin vaikuttimet, suhde teon kohteena olevaan olentoon, teon kohteena olevan olennon intressit ja niin edelleen.

Aktiivisen ja passiivisen kuolemantuottamisen erosta käytyä keskustelua on leimannut käsitys, jonka mukaan aktiivinen kuolemantuottamus on aina *itsessään* moraalit-



Bioutilitarismi on käsitteenä hieman harhaanjohtava, koska se saattaa kuulostaa opilta, jonka mukaan elämän säilyttäminen on keskeinen hyöty/hyvä, jota tulee edistää. Bioutilitarismi viittaa tekstissäni kuitenkin vain utilitaristiseen bioetiikkaan, joka erityisemmin tarkoittaa tässä yhteydessä

sikiöiden ja vastasyntyneiden lasten moraalista statusta tarkastelevaa moraalifilosofista suuntausta. Bioutilitaristeja yhdistää lähinnä Michael Tooleyn luoma teoria persoonien ja nonpersoonien moraalista kohtelusta. Tooleyn teoria muodostaa siis bioutilitarismin perustan, jonka varaan muut bioutilitaristit kuten John Harris, Helga Kuhse, James Rachels ja Peter Singer ovat pystyttäneet omat moraalifilosofiset rakennelmansa. Leimaa antavaa bioutilitarismille on myös pyrkimys löytää puhtaasti rationaaliset vastaukset moraaliongelmiiin.⁷ Suomessa jonkinasteista bioutilitarismia edustavat Heta ja Matti Häyry, joiden käsitykset abortista nojaavat bioutilitarismin keskeisiin teeseihin.

Sikiöiden ja pienten lasten moraalista oikeuksista keskusteltaessa bioutilitaristit ovat käyttäneet keskeisenä kriteerinä persoonan käsitettä; moraaliset oikeudet on sidottu persoonuuteen⁸. Kuuluminen tiettyyn biologiseen lajiin, esimerkiksi ihmislajiin, ei ole itsessään moraalisesti relevantti tekijä. Moraali koskee ensisijaisesti persoonia. Keskeisinä persoonan moraalista merkittävinä piirteinä on nähty muun muassa itsetietoisuus, kyky kokea kipua (sentienssi), kommunikointikyky, päättelykyky, kyky nähdä henkilökohtaiseen menneisyyteen ja tulevaisuuteen sekä kyky solmia merkityksellisiä ihmissuhteita⁹.

Keskityn tarkastelemaan kahta persoonuuden kannalta keskeistä ominaisuutta. Ensimmäinen on *itsetietoisuus* (self-consciousness). Itsetietoisuuden nähdään olevan keskeinen moraalinen kriteeri, koska ilman itsetietoisuutta olennolla ei voi olla intressejä. Intressit ovat taas moraalin kannalta keskeisiä: jos olennolla ei ole intressejä, ei sitä voi myöskään moraalissa mielessä loukata. Itsetietoisuuden ajatellaan vaativan jonkinasteista älyllistä tai kognitiivista kompetenssia. Erilaisissa persoonan ja persoonuuden määrittelyyrityksissä keskeisellä sijalla onkin jonkinlainen minimaalisen älyllisen suorituskyvyn vaatimus. Tämän vaatimuksen eri filosofit ilmaisevat hyvin eri tavalla, jotkut käyttävät itsekkin monia eri käsitteitä. Nimitän tätä erityisesti bioutilitaristien mielestä persoonuuden kannalta välttämätöntä päättelykykyyn, ajatteluun tai rationaalisuuteen liittyvää piirrettä *älykkyydeksi*.

mampi kuin passiivinen kuolemantuottamus. Tällainen käsitys otetaan annettuna eikä sitä juurikaan uskalleta kyseenalaistaa. Tämä erityisesti lääkärikunnan keskuudessa yleinen käsitys onkin johtanut usein moraalista absurdeihin seurauksiin. Tästä esimerkkinä tapaukset, joissa lääkärit ovat passiivisesti aiheuttaneet vammaisen lapsen kuoleman pidättäytymällä yksinkertaisesta leikkauksesta, lääkityksestä tai ruokinnasta. Tällöin heidän mielestään esimerkiksi nälkään nääntynyt lasta ei ole surmattu — luonnon on vain annettu hoitaa asia omalla tavallaan.⁵

Jos surmaamisen etiikasta keskusteltaessa hylätään esimerkiksi teologiset lähtökohdat, passiivinen kuolemantuottamus ei näyttäydä itsessään sen moraalista parempaan kuin aktiiviseen⁶. Passiivisen ja aktiivisen kuolemantuottamuksen moraalisuus riippuu kuitenkin kontekstisidonnaisista tekijöistä. On esimerkiksi selvää, että vastasyntyneen lapsen kannalta nopea ja kivuton kuolema on parempi ratkaisu kuin pitkällinen ja kivulias nälkään menehtyminen. Näin ollen jos tekemisen tai tekemättä jättämisen vaikuttimena on esimerkiksi vammaisen lapsen kuolema, niin aktiivinen kuolemantuottamus on usein moraalista parempi ratkaisu. Eri asia on tietysti se, milloin lapsen kuolemantuottamus on moraalista parempi ratkaisu kuin hänen hengissä pitämisensä.

Bioutilitaristien esittämät moraalilennon kriteerit

Tässä artikkelissa käyttämäni käsite *bioutilitarismi* eli utilitaristinen bioetiikka koskettaa kehitysvammaisuutta lähinnä siinä mielessä, että monet bioutilitaristit kieltävät joko implisiittisesti tai eksplisiittisesti erityisesti vastasyntyneiden kehitysvammaisten ihmisyyden (sanan moraalista relevantissa merkityksessä). Bioutilitaristit sitovat moraaliset oikeudet ja erityisesti elämisen oikeuden kognitiivisesti painottuneeseen persoonan käsitteeseen.

Itsetietoisuus moraaliolennon kriteerinä

Michael Tooleyn¹⁰ kehittämän itsetietoisuusvaatimuksen mukaan olennolla on “vakavasti otettava oikeus elämään vain, jos sillä on käsitys itsestään kokemusten ja muiden jatkuvien mentaalisten tilojen subjektina”¹¹. Persoonan täytyy tiedostaa itsensä jatkuvana, ei vain yhteen hetkeen sidottuna olentona. Persoonalla täytyy olla edes alkeellinen tietoisuus itsestään ja jonkinlainen taju tulevaisuudesta. Vain tätä kautta hän voi tiedostaa itsensä erillisenä, ajallisesti ja paikallisesti jatkuvana mentaalisten tilojen subjektina.¹²

Tooley eksplikoi kantansa seuraavasti: “*lausuma* ‘A:lla on oikeus jatkaa olemassaoloaan kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina’ on karkeasti ottaen synonyyminen seuraavan lausuman kanssa: ‘A on kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina, A on kykenevä haluamaan olemassaolonsa jatkamista kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina. Jos A haluaa olemassaolonsa jatkamista tämänkaltaisena entiteettinä, on muilla prima facie velvollisuus olla estämättä sitä.’”¹³

Näin ollen Tooley tarkoittaa persoonalla olentoa, jolla on moraalinen oikeus elämään: lause “X on persoona” on synonyyminen lauseen “X:llä on moraalinen oikeus elämään” kanssa. Tietyissä poikkeustapauksissa olennolla voi olla moraalisia oikeuksia, vaikkei hän täyttäisikään persoonan kriteereitä. Tällaisiin poikkeustapauksiin kuuluu olento, joka on 1) emotionaalisesti tasapainottomassa tilassa, 2) väliaikaisesti tajuton tai 3) ehdollistettu olemaan haluamatta kyseistä asiaa (esimerkiksi vapautta tai elämää). Tooleyn mukaan sikiöllä tai vastasyntyneellä vauvalla ei ole oikeutta elämään sen paremmin kuin vastasyntyneellä kissanpennulla, koska yksikään niistä ei ole persoona. Näin ollen infantisidian¹⁴ pian lapsen syntymän jälkeen täytyy olla moraalisesti hyväksyttävä teko.¹⁵

Tooleyn mukaan sopiva aikaraja voisi olla esimerkiksi viikko. Aikarajaa voitaisiin muuttaa heti kun psykologit saavat selville missä kehityksen vaiheessa lapsi tiedostaa olevansa jatkuva, mentaalisten tilojen subjektina.¹⁶ Kuhsen ja Singerin mukaan 28 päivää olisi sopiva raja. Tällöin olisi ehditty tekemään suhteellisen luotettava analyysi vauvan mahdollisista vammoista. Lyhyempi aikaraja (esimerkiksi viikko) olisi vanhempien kannalta parempi — he eivät ehtisi niin lyhyessä ajassa vielä kiintyä lapseensa.¹⁷

Vuonna 1983 ilmestyneessä kirjassaan *Abortion and Infanticide* Tooley eksplikoi tarkemmin persoona-käsitettään ottamalla avuksi käsitteen kvasi-persoona. Kvasi-persoonalta ei puutu kokonaan persoonalle ominaisia piirteitä, niitä on sillä vain vähemmässä määrin. Ihmisvauvoista tulee Tooleyn mukaan kvasi-persoonia noin kolmen kuukauden iässä, koska on syytä uskoa, että tuossa vaiheessa heillä ilmenee edes jonkinasteinen kyvykyys ajatteluun. Ennen sitä vastasyntyneet ihmislapset eivät ole persoonia eivätkä edes kvasipersoonia, joten niiden “tuhoamisessa” ei ole itsessään mitään väärää.¹⁸ Tooley ei ole varma, missä määrin kvasi-persoonien ja non-persoonien moraalinen status on erilainen. Hän kuitenkin päätelee, että kvasi-persoonilla on luultavas-

ti moraalisesti merkityksellisiä ominaisuuksia. Tällöin niiden tuhoaminen olisi väärin “tiettyyn rajaan asti”.¹⁹

Kysymys kvasi-persoonien (3-12 kuukauden ikäisten lasten) surmaamisesta jää Tooleyn kirjassa kuitenkin hieman avoimeksi. Jos kvasi-persoonilla olisi oikeus elämään, tämä moraalinen oikeus ulottuisi kolme kuukautta vanhempiin lapsiin sekä useiden eläinlajien aikuisedustajiin. Tooleyn mukaan biologiseen lajiin kuulumisella ei ole moraalista merkitystä, vain yksilön henkiset ominaisuudet ovat moraalisesti merkitseviä. Näin ollen on ihmisiä, jotka eivät ole persoonia ja on persoonia, jotka eivät ole ihmisiä. Kaikkia olentoja tulee kohdella tasavertaisesti heidän henkisten ominaisuuksiensa perusteella. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että esimerkiksi kaksikuukautisen ihmisvauvan surmaaminen ei ole itsessään väärin, mutta persoonan tai kvasi-persoonan kriteerit täyttävän simpanssin surmaaminen on.²⁰

Tooleyn argumentaatio on riippuvainen empiirisen tieteen tutkimustuloksista. Näin myös hänen moraalifilosofiset positionsa ovat alttiita rajuillekin muutoksille johtuen käyttäytymistieteiden empiirisen tiedon muutosalttiudesta ja kiistanalaisuudesta. 1980-luvun alussa olleen kehitys- ja neuropsykologisen tiedon varassa Tooley pudotti alle kolmekuukautiset lapset ehdottomalla varmuudella persoonuuden ulkopuolelle. Erityisesti viimeisimmän kehityspsykologisen tutkimuksen valossa Tooleyn käsitykset pienten vauvojen ‘henkisydestä’ tuntuivat enemmän kuin kiistanalaisilta.²¹ Niinpä jos Tooley kirjoittaisi kirjansa nyt, hänen johtopäätöksensä pienten lasten persoonuudesta saattaisivat olla hyvinkin toisenlaisia.

Jos kvasi-persoonat eivät muodosta moraalisesti relevanttia ryhmää, infantisidian harjoittaminen on luvallista ensimmäiseen ikävuoteen asti. Tooleyn positiolla on myös se absurdi seuraus, että on moraalittomampaa surmata paviaani siinä tarkoituksessa, että sen sydän siirrettäisiin ihmisvauvalle, kuin olisi surmata ihmisvauva siinä tarkoituksessa, että sen sydän siirrettäisiin aikuiselle paviaanille. Onhan aikuinen paviaani persoona tai ainakin kvasi-persoona, mitä alle kolmen kuukauden ikäinen vauva ei ole. Saman logiikan mukaisesti vauvan surmaaminen suuren perinnön toivossa ei ole itsessään sen pahempi asia kuin ehkäisy pillereiden sujauttaminen vaimon lasiin suuren perinnön toivossa.

Vaikkei esimerkiksi vastasyntyneillä vammaisilla lapsilla olekaan intressiä elämään eikä heidän surmaamisensa ole näin ollen itsessään väärin, heillä on kuitenkin bioutilitaristien mukaan sentientteinä olentoina intressi olla kokematta kipua. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että vammaisten vastasyntyneiden lasten joko aktiivinen tai passiivinen surmaaminen täytyy tapahtua tavalla, joka ei aiheuta heille kipua.²²

Älykyys moraalilennon kriteerinä

Älyllisen ajattelun on katsottu perinteisesti olevan moraalisen persoonuuden edellytys ja ominaispiirre. Esimerkiksi Kantin mukaan ihmisellä täytyy olla ainakin ajattelun ja tahdon kompetenssia ollakseen persoona. Hänen

täytyy kyetä tekemään omaehtoisia ratkaisuja, ymmärtämään erilaisia arvoja, hankkimaan ja käyttämään tietoa sekä osallistumaan sosiaalisen kanssakäymiseen.²³ Joseph Fletcher on vienyt yksioikaisen älykkyys-ajattelun äärimmillen asettamalla tiukat älykkyysosamäärärajat persoonuudelle: sellaisen yksilön, jonka AO on Stanford-Binet-testillä mitattuna alle 40, persoonuus on kyseenalainen. Alle 20:n AO:lla varustettu yksilö ei ole enää persoona. Fletcherin mukaan pelkällä biologisella elämällä ei ole ennen minimaalisen älykkyuden saavuttamista persoonan statusta.

Jos vain 'älylliset' olennot eli persoonat ovat moraaliolentoja, monet kehitysvammaiset, varsinkaan vastasyntyneet, eivät ole moraaliolentoja²⁴. James Rachelsin mukaan elämän arvo on suoraan sidoksissa älylliseen kompetenssiin. Mitä suuremmat sekä laadullisesti että määrällisesti henkiset kyvyt olennolla on, sitä suurempi arvo sen elämällä on.²⁵ Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että henkisesti korkeamman ja kompleksisemmän olennon surmaaminen ilman hyvää syytä on kyseenalaisempaa kuin alemman olennon surmaaminen, koska älykkään olennon elämä on arvokkaampi ja kuolema pahempi kuin tyhmän olennon elämä ja kuolema. Tämä johtuu siitä, että korkeamman olennon kuoleman suremiseen on enemmän syitä. Niinpä kehitysvammaisen ihmisen elämä ei ole niin suojelemisen arvoista kuin normaaliälyisen ihmisen elämä.²⁶

Arvottaessaan älykkään ihmisen moraalisesti tärkeämmäksi kuin tyhmän ihmisen bioutilitaristit eivät tunnottavan huomioon sitä itsestäänselvyyttä, jonka mukaan älyllisen vajaakykyisyyden negatiivinen arvottu-

minen on kulttuuri- ja ideologiasidonnaista. Älykkyuden ja verbaalisen kyvykkyyden merkitys on näet korostunut voimakkaasti tällä vuosisadalla yleisen koulutustason nousun seurauksena. Nykyään älyllisen suorituskyvyn ajatellaan olevan keskeinen tekijä onnellisen ja menestyksekkään elämän saavuttamiseksi. Liian heikko älyllinen kyvykkyys suistaa yksilön riippuvuussuhteeseen muihin ihmisiin nähden: tyhmä ihminen ei pärjää omillaan. Jos ihminen ei pärjää omillaan, hänen elämänsä ei ole elämisen arvoista. Vanhemmissa kulttuureissa ihmiselämän mielekkyys ja hyödyllisyys ei riippunut henkisistä tekijöistä. Oikeuttaakseen oman olemassaolonsa yksilön tuli kyetä olemaan hyödyllinen yhteisön jäsen. Tämä tarkoitti lähinnä kykyä toimia fyysisesti: metsästää, sotia, paimentaa tai viljellä maata. Näissä kulttuureissa vammaisuus määrättyi siis pitkälti fyysisten tekijöiden mukaan. Luku- tai kirjoitustaidolla ei ollut tuolloin merkitystä. On tietenkin huomautettava, että monet kehitysvammaiset eivät kyenneet täyttämään näissä kulttuureissa edes tarvittavia fyysisiä kriteerejä. Vammaisten lasten surmaaminen perustui vanhemmissa kulttuureissa yleensä taikaukseen (vammaisissa ajateltiin olevan demoneja) tai käsitykseen vammaisten yhteisöllisestä hyödyttömyydestä.²⁷

Nykyisissä länsimaisissa yhteiskunnissa yhteisöllinen hyödyllisyys edellyttää korkeampaa henkistä kyvykkyyttä. Nykyihmiseltä vaaditaan enemmän älyllisyyttä kuin aiemmin. Henkisestä kyvykkyydestä on tullut ihmisyyden ja sosiaalisen statuksen mitta, koska se on välttämätöntä yhteisöllisen hyödyllisyyden ja tuottavuuden kannalta. Erityisesti nykyään, jolloin yhteiskunnat nähdään taloudellisesti ja teknologisesti tuottavina ja kehittyvinä koneistoina, tyhmistä ihmisistä tulee helposti yhteiskunnallisia taakkoja. Tyhmien ihmisten ihmisarvo on vaakalaudalla. Joissakin muissa kulttuureissa jokin muu, meidän mielestämme moraalisesti irrelevantti ominaisuus (esimerkiksi sukupuoli tai seksuaalinen identiteetti) saattaa vielä nykyäänkin tiputtaa yksilön moraalisesti alempaa kastiin. Emme kuitenkaan kykene omasta kulttuurisesti syntyneestä positioistamme johtuen näkemään tyttösiikiöiden abortointia analogisena kehitysvammaisten sikiöiden abortointiin nähden.

Vaihtoehtoinen tapa hahmottaa älykkyys, aivan kuten sukupuolikin, on irrottaa se hyvä-paha-akselilta ja nähdä se erilaisuus-samanlaisuus-akselilla (vaikkakin miesten ja naisten väliset eroavaisuudet perustuvat enemmän kulttuurisille tekijöille kuin kehitysvammaisten ja ns. normaaliälyisten väliset erot). Näin ajateltuna suojatyössä työskentelevä Downyksilö ja yliopistossa työskentelevä bioetikko toimivat eri tehtävissä, mutta kummatkin ovat moraaliyhteisön silmissä yhtä arvokkaita siitä yksinkertaisesta syystä, että he ovat ihmisiä — moraaliolentoja.

Bioutilitaristeja voidaan mielestäni hyvällä syyllä syyttää älykkyyteen perustuvasta ihmislajin sisäisestä syrjimisestä: *intelligismistä*.²⁸ Intelligismillä tarkoitan ajattelutapaa ja siitä seuraavia käytänteitä, jotka tukevat älykkyuden perusteella tapahtuvaa ihmisten eriarvoista kohtelua. Tämä tarkoittaa käytännössä nimenomaan vähemmän älykkäiden ihmisten syrjimistä. Seksismien ja rasismien tapaan intelligismien voidaan katsoa koostuvan ennakkoluuloista, stereotyyppioista ja syrjimisestä.²⁹

Bioutilitaristien stereotyyppiset käsitykset vammaisista ihmisistä muodostavat perustan käytännön toimenpiteille,

jotka asettavat vammaiset eriarvoiseen asemaan 'normaalihin' ihmisiin nähden. 'Normaalit' ihmiset menevät automaattisesti vammaisten ihmisten edelle esimerkiksi leikkausjonoissa, koska vammaisen ihmisen elämä on "vähemmän suojelemisen arvoista"³⁰. Singer myöntää, että vammaisten vastasyntyneiden lasten surmaamiseen liittyy monimutkaisia ongelmia. Yksi asia on hänen mukaansa kuitenkin selvää: "vammaisen vauvan surmaaminen ei ole moraalisesti tasavertaista persoonan surmaamiseen nähden."³¹ Tämä johtuu siis siitä, että itsetietoisien ja rationaalisen olennon elämä on arvokkaampi kuin sellaisen olennon, jolla näitä ominaisuuksia ei ole³².

Bioutilitaristit pitävät itsestään selvänä olennon elämän arvon olevan sidoksissa sen älylliseen kompetenssiin. Rationaalisen olennon moraalinen yliveraisuus vähemmän rationaaliseen nähden on heille mielestäni jonkinlainen "annettuus", a priori käsitys, jota ei juurikaan aseteta kyseenalaiseksi. Bioutilitaristit eivät olekaan mielestäni vastanneet tyydyttävästi kysymykseen: "Millä perusteella tyhmän ihmisen elämä on moraalisisessa mielessä vähemmän arvokasta kuin älykkään?"

'Spesistinen' vaihtoehto bioutilitarismille

Jos moraalioleonnolta vaaditaan itsetietoisuutta ja rationaalisuutta bioutilitaristien vaatimalla tavalla, ainakaan vastasyntyneet kehitysvammaiset lapset sekä syvemmin kehitysvammaiset aikuiset eivät ole moraalioleontoja. Vain persoonilla on intressejä. Kehitysvammainen vastasyntynyt lapsi ei ole persoona, joka tarkoittaa, ettei 'sillä' ole intressiä elämään. Näin ollen 'sillä' ei ole oikeutta elämään, jolloin 'sen' surmaaminen on moraalisesti prima facie yhdenkään. Tämän päättelyketjun mukaisesti kehitysvammaisten systemaattisessa surmaamisessa ei olisi heidän itsensä kannalta mitään väärää. Kehitysvammaisten joukkomurhalla voitaisiin utilitaristisesti ajatella olevan myönteisiä vaikutuksia: perheet ja yhteiskunnat vapautuisivat mittavasta 'henkisestä ja taloudellisesta taakasta'. Yksioikoinen persoona-ajattelu mahdollistaisi myös muiden ihmislajiin kuuluvien non-persoonien surmaamisen.

Tällainen spekulatio ei ole täysin tuulesta temmattua, sillä kuten Singer itsekin huomauttaa, se mitä hän toteaa vastasyntyneistä, pätee kaikkiin pienen lapsen (infant) tasolla oleviin aikuisiin ihmisiin. Historian valossa onkin päätelty, että ihmisyyden kieltäminen on ensimmäinen askel kohti väärinkäytöksiä. Ihmisyyden ja ei-ihmisyyden välinen rajakohta sekä tämän rajakohdan pysyvyys ovat vakavia ongelmia.³³ Tällaista kehitystä kutsutaan nimellä "slippery slope" eli vietävät pinnat: kun kehitys on lähtenyt käyntiin, sitä on lähes mahdotonta pysäyttää. Kansankielellä tätä ilmiötä kutsutaan Suomessa pikkusormen antamiseksi pirulle.³⁴

Itse en kuitenkaan näe tässä yhteydessä tulevaisuuteen suuntautuvia spekulatioita ensisijaisina, vaan pikemminkin bioutilitaristien persoonan

käsitteestä käytöstä syntyvän 'pikku sormi pirulle' -asetelman³⁵. En siis pyri esittämään slippery slope -argumenttiin vedoten, mitä todella tulee tapahtumaan eli onko kehitysvammaisten joukkomurha aktuaalisena uhkana todellinen. Oleellista on kuitenkin se, että bioutilitaristien ajattelu johdonmukaisesti toteutettuna antaa luvan kehitysvammaisten joukkomurhalle. Bioutilitaristien premissien seuraaminen niiden loogiseen johtopäätökseen mahdollistaa periaatteessa non-persooniin kohdistuvat hirmuteot³⁶. Tällainen päättelyketju olisi luultavasti Tooleyn ja muiden mielestä kohtuuton (toivottavasti näin olisi). He sanoisivat, että menen liian pitkälle. Vammaisten ja muiden marginaalisten moraalipersoonien joukkomurha ei varmasti kuulu heidän suunnitelmiinsa. Tällainen joukkomurha olisi kuitenkin heidän argumenttinsa looginen seuraus. Ei voida ajatella, että edetään loogista päättelyketjua vain tiettyyn pisteeseen saakka — kun eteen ilmaantuu moraalisesti liian epäilyttävä näky — pysäytetään kyseinen päättelyketju. On mentävä loppuun asti, muuten päättelyketjun perustana oleva premissi on epäkelpo. Näin ollen bioutilitaristinen peruspremissi, persoonan käsite, on sellaisenaan hylättävä bioeettisen argumentaation perustana.

Christina Hoff Sommers on vastustanut Tooleyn käsityksiä korostamalla, että vain ihmiset ovat moraalisesti vastuullisia olentoja. Ihmiset ovat sitoutuneet jälkeläistensä kasvatamiseen sekä vaistonvaraisesti että moraalisesti. Ihmisvauva eroaa muista eläimistä siinä, että hän on syntynyt perheeseen tai yhteisöön, joka on velvoitettu suojelemaan häntä ja pitämään hänestä huolta. Lapsi on saanut alkunsa moraalianteista ja hän on niiden ympäröimä. Tooley saattaisi huomauttaa, ettei tällainen ajattelu ei ole 'rationaalisesti' pitävää. Oli miten oli, se on kuitenkin käytännön kannalta enemmän kuin relevanttia. Todellisessa maailmassa olennon alkuperällä ja sosiaalisella kontekstilla on merkitystä. Maailma, jossa moraalianteetit tuottaisivat maailmaan avuttomia ja haavoittuvia lapsia ilman, että heillä olisi velvollisuutta pitää huolta lapsistaan, olisi mahdoton tunnistaa moraaliseksi.

Koska bioutilitaristinen persoona-ajattelu johtaa mahdoton lopputuloksiin, moraalisten oikeuksien perustaksi on otettava jokin muu moraalisesti relevantti tekijä. Tällainen on mielestäni kuuluminen moraaliyhteisöön. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että ihmislajiin kuuluminen takaa yksilölle moraaliset oikeudet ja niistä tärkeimmän: prima facie oikeuden elämään. Kuulumalla ihmislajiin yksilö kuuluu väistämättä myös moraaliyhteisöön. Moraaliset oikeudet ja ihmisyyden ovat kolikon kaksi puolta, jotka ovat toisistaan riippuvaisia — ilman moraalisia oikeuksia ei ole ihmistä, eikä ilman ihmistä ole moraalisia oikeuksia. Ihmisyyden synnyttää moraalin ja moraalisen ihmisen. Ihmiselle kuuluvat oikeudet, oli hän henkisesti kvaaliteetiltaan millainen hyvänsä. Mitkä ovat

tällöin ihmisyyden rajat? Koskevatko moraaliset oikeudet sikiöitä ja siittiöitäkin? Miksi eläimet eivät ole moraalioolentoja?

Yksi mahdollisuus on etsiä vastausta ihmisen intresseistä. Millaisella ihmisellä on intressejä? Jeremy Benthamia mukailen voisin vastata: “Kysymys ei kuulu: *ajattelevatko* ne? Tai: *puhuvatko* ne? Vaan: *kärsivätkö* ne?”³⁷. Bentham nostaa kyvyn kärsiä ja/tai kokea nautintoa tai iloa ratkaisevaksi kriteeriksi, joka antaa olennolle oikeuden tasavertaiseen huomioon. Kyky kärsiä ja nauttia on edellytys sille, että olennolla voi olla intressejä. Jos abortti suoritetaan ennen kuin sikiöstä on tullut sentientti (luultavasti raskauden toisen kolmanneksen lopussa³⁸), sikiö surmataaan, mutta sitä ei vahingoiteta. Olentoa, jolla ei ole intressejä, ei voi vahingoittaa.³⁹ Esimerkiksi kivellä ei ole intressejä, koska se ei voi kärsiä. Näin ollen sen potkaiseminen ei vahingoita sitä.⁴⁰ Sentienssiä voidaan perustellusti pitää yhtenä keskeisenä moraalisia oikeuksia määrittävänä tekijänä. Se ei ole kuitenkaan ainoa ja ratkaiseva tekijä.

Näin ollen voisin perustella kehitysvammaisten lasten ja eläinten erilaisen moraalisen statuksen sillä, että kehitysvammaiset lapset ovat sentienttejä moraaligenttien jälkeläisiä, joita kohtaan moraaligenteilla on moraalisia velvoitteita. Eläimet eivät ole moraaligenttien jälkeläisiä, eivätkä ne kykene toimimaan moraalisesti — ne eivät siis ole moraaligenteja. Vaikka jotkut kehitysvammaiset eivät välttämättä ole ja vaikka heistä ei koskaan tulisiakaan moraaligenteja, takaa kuuluminen ihmiskuntaan heille moraaliolelennon arvonnimen ja tätä kautta prima facie oikeuden elämään.

Vaikkeivät eläimet olekaan moraalioolentoja, ihmiset ovat velvoitettuja pidättäytymään kivun tuottamisesta eläimille. Tämä johtuu siitä, että kipu on objektiivisesti paha asia. Kipu on kipua huolimatta siitä, kuka sitä tuntee. Kivun pitäminen objektiivisesti ei-toivottavana asiana ei tietenkään ole looginen välttämättömyys. Monissa tapauksissa epämiellyttävät asiat, kuten kipu, voivat olla hyvinkin toivottavia. Jokin ihminen voi haluta tuntea kipua esimerkiksi rangaistakseen itseään. Kipu voi olla myös välttämätön väline ruumiillisen terveyden edistämiseksi. Tällöin esimerkiksi hampaan poikaaminen voi epämiellyttävyydestään huolimatta olla yksilön kannalta toivottava toimenpide. Näissä tapauksissa kipua ei kuitenkaan haluta kivun eli epämiellyttävän tunte-

muksen itsensä perusteella, vaan välineenä jonkin toivottavan asian saavuttamiseksi.⁴¹ Kivun tuottaminen ei saa siis olla yksilön kannalta tarpeetonta, sille täytyy olla jokin mielekäs syy. Poikkeuksen tästä muodostavat ihmiset, jotka nauttivat tietynasteisen kivun kokemisesta — sellaista ihmistä ei liene olemassakaan, jolle kaikenlainen kipu tuottaa nautintoa. Näin ollen tarpeettoman kivun arvottamista objektiivisesti pahaksi asiaksi voidaan perustellusti pitää eräänlaisena moraalisen argumentaation peruspremissinä. Sen perusteella meidän tulee pidättäytyä tarpeettoman kivun tuottamisesta mille tahansa olennolle.

Yhteisöllisyys ja moraalit

Oleellisin tekijä ihmisten moraalisten oikeuksien ja moraalisen kohtelun kannalta on kuitenkin *vuorovaikutus*, koska vain vuorovaikutuksen kautta ihminen tulee osaksi moraalit. Ihminen syntyy moraalitessa mielessä vuorovaikutuksen kautta muihin ihmisiin. Tällöin myös raskauden viimeisellä kolmanneksella oleva sikiö, joka on yleensä elinkykyinen, kuuluu moraalit piiriin. Vastasyntyneet ja elinkykyiset sikiöt ovat riippuvaisia moraaligenttien vapaaehtoisista toimenpiteistä. Ne ovat riippuvaisia ihmisten huolenpidosta ja täten ne ovat osa moraalit yhteisöä. Ihmisestä/sikiöstä tulee siis moraalit yhteisön jäsen, kun sen elämä on riippuvainen moraaligenttien huolenpidosta ja välittämisestä. Äitinsä ruumiintoiminnoista riippuvainen ihmisalkio tai muutaman viikon ikäinen sikiö ei ole moraalit yhteisön jäsen ja moraalioolento, koska sen elämä ei ole ensisijaisesti riippuvainen moraaligenteista. Näin ollen myöhäisvaiheen abortti, jossa surmataaan elinkykyinen sikiö, on moraaliton teko. Myöhäisvaiheen abortin ja infantisidian ollessa kyseessä moraaligenttien velvoitteet synnyttävät sikiön ja vastasyntyneen oikeudet: jokaisella ihmislapsella on oikeus huolenpitoon.⁴²

Näin ollen elinkykyiseen sikiöön tulee kiinnittää yhtä paljon huomiota kuin syntyneeseen keskoseenkin, joka on jo osa ihmisyyttä; häntä hellitään, ruokitaan, hänen vaipat vaihdetaan, hänen takiaan noustaan ylös keskellä yötä katsomaan miksi hän itkee jne. Elinkykyinen sikiö on keskoseen verrattuna vain ‘epäonninen’, koska ei



ole syntynyt saadakseen ihmisten huolenpitoa.⁴³ Tooley ja muut bioutilitaristit jättävät vaille huomiota vuorovaikutuksen ja moraalin yhteisöllisen luonteen. Esimerkiksi Tooleyn kirjasta ei juuri löydy mainintaa äidistä, isästä tai perheestä. Hän näkee sikiöt ja vauvat atomin kaltaisina olentoina, joiden moraaliset oikeudet riippuvat yksinomaan heidän aktuaalisista kyvyistään. Nämä olennot kelluvat moraalissa mielessä vanhemmattomuudessa ollen tasavertaisesti riippuvaisia jokaisesta moraaliagentista.

Singer huomauttaa, että jos vastasyntyneen lapsen vanhempien asenteita ei oteta huomioon, niin sen kohdalla vallitsevat samat periaatteet kuin niiden eläinten kohdalla, jotka ovat sentienttejä, mutta eivät rationaalisia eivätkä itsetietoisia olentoja. Tämä huomautus tuo esille sen, että Singerin positio ja koko bioutilitaristinen positio perustuvat väärinymmärrykselle, koska ne tarkastelevat vastasyntyneen lapsen oikeuksia irrallaan vanhempien ja moraaliyhteisön velvoitteista vastasyntyntä kohtaan. Moraaliset oikeudet eivät synny tyhjästä, eivätkä ne toteudu tyhjiössä. Ihmis- eli moraaliyhteisö synnyttää ja toteuttaa ne. Takaamalla pienten lasten moraaliset oikeudet ihmiset eivät takaa ainoastaan vastasyntyneiden ihmisyyttä — he takaavat sillä myös oman ihmisyytensä.

Bioutilitarismi näkee ihmisen tiettyjen yksilöllisten ominaisuuksien summana. Ihminen ei kuitenkaan ole ensisijassa ihminen yksilönä — hän on ihminen suhteessa toisiin ihmisiin. Yksilön identiteetti ei muodostu vain hänen yksilöllisistä ominaisuuksistaan, vaan ennen kaikkea muihin ihmisiin liittymisen kokemuksesta. Niinpä ihmisten kyvykkyyttä tuleekin tarkastella mieluummin elävässä vuorovaikutuksessa muiden ihmisten kanssa kuin psykologisessa testityhjiössä. Moraalisten oikeuksien kannalta yksilöä tulee puolestaan tarkastella sekä yhteisön jäsenenä että tietynlaisilla ominaisuuksilla varustettuna yksilönä.

Yksi usein mainittu persoonuuden kriteeri on kyky luoda merkityksellisiä suhteita toisiin ihmisiin. Tällä perusteella monet kehitysvammaiset sijoitetaan helposti persoonuuden ulkopuolelle. Kuitenkin esimerkiksi psykologisilla testeillä mitattuna kolmen kuukauden älykkyytasolla oleva kehitys-

vammaisen lapsi voi leikin kautta olla merkityksellisessä suhteessa toisiin lapsiin. Kehitysvammaisen ei esimerkiksi puhekyvyttömyyden vuoksi kykene välttämättä itse tekemään aloitetta ihmissuhteiden luomiseksi. Muut ihmiset voivat kuitenkin luoda häneen kummankin osapuolen kannalta merkityksellisen vuorovaikutussuhteen. Näin ollen kehitysvammaisen ihmisyyden ja älykkyyden näyttäytyvät hyvin eri tavalla riippuen siitä, tarkastellaanko häntä a) yksilönä psykologisten testien/teorioiden valossa vai b) suhteessa toisiin ihmisiin.

Näin ollen ei ole asianmukaista kysyä yksipuolisesti: “Kykeneekö kehitysvammaisen luomaan merkityksellisiä suhteita ympärillään oleviin ihmisiin?” Pikemminkin kysymys tulee esittää seuraavasti: “Kykenevätkö kehitysvammaista lähellä olevat ihmiset luomaan häneen molempien osapuolen kannalta merkityksellisen suhteen?” Tai: “Kykeneekö yhteisö takaamaan sellaisen asenteellisen ilmapiirin sekä sellaiset yhteisölliset olosuhteet ja käytännöt, jotka antavat kehitysvammaisille mahdollisuuden luoda merkityksellisiä suhteita muihin ihmisiin ja ‘normaalien’ ihmisten mahdollisuuden luoda merkityksellisiä suhteita kehitysvammaisiin ihmisiin?” Yksilön sijasta huomio tulee kiinnittää yhteisöön ja pohtia täyttääkö yhteisö moraaliyhteisön kriteerit. Jos se ei hoida velvoitteitaan kehitysvammaisia kohtaan, siitä ei voida käyttää nimitystä moraaliyhteisö.

Bioutilitaristien ‘yksilökeskeinen väärinymmärrys’ tulee esille myös kun he puhuvat lasten surmaamisesta tekona *itsessään*. Pienen lapsen surmaaminen ei ole koskaan teko itsessään jo siitä syystä, että hän on osa moraaliyhteisöä ja osallisena moraalivelvoitteiden verkostossa. Bioutilitaristit saattaisivat nimittää esittämäni mallia spesistiseksi, koska se rajaa moraaliset oikeudet koskemaan ensisijassa ihmisiä. Spesismi-kritiikki ei ole kuitenkaan erityisen maaliinsa osuvaa. En näet väitä, että kuuluminen biologiseen lajiin nimeltä homo sapiens olisi itsessään moraalisesti merkityksellistä. Sen sijaan väitän, että kuuluminen ihmis- eli moraaliyhteisöön on moraalisesti hyvin merkityksellistä — se on koko moraalisuuden perusta. Moraali on aina väistämättä ihmiskeskeistä ja ihmisdonnaista so. ‘spesististä’.

Viikon ikäisen ihmisalkion ja 35 viikon ikäisen sikiön moraalisen statuksen erilaisuus perustuu siis käsittääkseni kahdelle seikalle: 1) Myöhäisvaiheen sikiö on sentienti olento, viikon ikäinen alkio ei sitä ole. Sikiöllä on kehittyneen hermostonsa vuoksi intressejä, päinvastoin kuin alkiolla. 2) Elinkykyisyys tekee sikiöstä riippuvaisen ihmisten eli moraaliyhteisön huolenpidosta. Tällöin siitä tulee osa moraaliyhteisöä — siitä tulee moraaliolento. Ihmisalkio sen sijaan ei ole elinkykyinen, eikä täten osa moraaliyhteisöä.

Ihmiskio on *moraaliyhteisön kannalta* vain naisen ruumiinosa, jota kohtaan moraaliyhteisöllä ja sen jäsenillä ei ole moraalaisia velvoitteita.

Jos elinkykyisyys on keskeinen moraaliohjon kriteeri, sikiöiden moraalinen status on riippuvainen lääketieteen kehityksestä. Tällöin voitaisiin väittää, että nykyään elinkyvyn, esimerkiksi 10 viikon ikäinen sikiö, on vain huono-onninen, koska ei ole sattunut syntymään hieman edistyksempänä aikana, jolloin lääketieteen kehitys takaisi hänelle moraaliset oikeudet. Voidaanhan hyvin kuvitella, että joskus tulevaisuudessa 10 viikon ikäisiä sikiöitä kyetään pitämään hengissä kohdun ulkopuolella. Jos näin on, eikö elinkykyisyys-kriteeri johda mahdollisuuksiin?

Ei johda, koska vain sellaiset mahdollisuudet ja kuviteltavissa olevat vaihtoehdot, joiden silminnäköinä me joko edes satunnaisesti olemme tai joita me voimme todella käyttää, ovat moraalisesti relevantteja. Näin ollen meidän ei tarvitse ottaa moraalissa harkinnassamme huomioon sitä loogisesti täysin mahdollista tapahtumaa, että Plutosta saapuvat olennot tulevat antamaan meille lääketieteellistä opetusta esimerkiksi aivojen siirtämisessä. Historialliset satunnaisuudet tai olosuhteet rajaavat ne mahdollisuudet, jotka voimme ottaa huomioon moraalissa harkinnassa. Ihmiskunnan moraalit muuttuu historiallisten muutosten mukana, koska moraalit täytyy ainakin osittain rakentaa nykyhetken tietämyksen perusteella.

Sikiöiden ja vastasyntyneiden oikeuksia pohdittaessa lääketieteellinen kehitys ei kuitenkaan määrää yksin moraalit rajoja. Näin ollen elinkykyisyys ei ole yksioikoinen ja ainut kriteeri elämisen oikeuden suhteen. Sekä nykyisen että tulevan lääketieteellisen kehityksen vaiheessa lähtökohdaksi tulee olla sikiön intressit. Näin ollen sellainen 'elinkykyinen' sikiö, jonka hengissä säilyttäminen edellyttäisi pitkällisiä ja kohtuuttomia kärsimyksiä tuottavia hoitoja ja jonka seurauksena lapsi kärsisi koko elämänsä vaikeasta sairaudesta, tulee mieluummin surmata kuin pitää väkisin hengissä. Niinpä lääketieteellinen kehitys tuskin tulee muuttamaan oleellisesti nykyistä keskushoidon problematiikkaa.

Lopuksi

Bioutilitaristit perustelevat vastasyntyneiden kehitysvammaisten lasten surmaamisen oikeutuksen ja/tai välttämättömyyden kolmella tavalla: 1) Vetoamalla kehitysvammaisten keuhon elämänlaatuun. Tämän perusteen taustalla on ajatus 'normaalista' ja hyvästä elämästä, jota kehitysvammaiset eivät kykene saavuttamaan älyllisen vajaakykyisyytensä vuoksi. 2) Vetoamalla vastasyntyneiden kehitysvammaisten non-persoonuuteen. Tämä peruste nojaa absoluuttiseen moraaliohjon määrittelyyn, joka sulkee vastasyntyneet kehitysvammaiset moraalisten oikeuksien ulkopuolelle. 3) Vetoamalla ympäröivien ihmisten (esim. vanhemmat ja sisarukset) tai yhteisön etuun. Kehitysvammaiset vastasyntyneet saa siis surmata utiliteetin maksimoimiseksi.

Bioutilitaristinen etiikka on vahvojen ihmisten etiikka: ihmiset, jotka eivät kykene huolehtimaan omien moraalisten oikeuksiensa kunnioittamisesta, pudotetaan moraalit ulko-

puolelle. Tämä johtuu siitä, ettei "non-persoonaa" ympäröivillä ihmisillä ei ole velvollisuuksia sitä kohtaan ennen kuin siitä tulee persoona. Näin ollen vanhemmilla on oikeus surmata oma vastasyntynyt lapsensa, jos se lisää heidän onnellisuuttaan. On käsittääkseni jokseenkin selvää, etteivät bioutilitaristien periaatteet nojautu viime kädessä yksinomaan rationaalille perustalle. Pikemminkin bioutilitaristien 'rationaalinen' moraalit on seurausta tietyistä moraalitista ja ideologisista lähtökohdista. Bioutilitaristien moraalit argumentaatio pyrkii siis oikeuttamaan heidän tietyt moraalit premissinsä.

Keskeisin näistä on mielestäni nykyinen helpon elämän ja elämäntilanteen ihanne. Nykyihminen haluaa määrittellä itse oman elämänsä. Jos hänen elämänsä ilmaantuu suunnitelmille vieras häiriötekijä, esimerkiksi vammaisen lapsi tai sikiö, yksilöllä on omaan onnellisuuteensa vedoten oikeus hankkiutua eroon kyseisestä häiriötekijästä. Kuhse ja Singer ilmaisevat asian seuraavasti: "*vammaisen lapsen kasvattamisen saattaisi muodostua vanhemmille niin suureksi taakaksi, että se estäisi heitä hankkimasta suunnitteleman kaltaista perhettä sekä elämästä elämää, jonka he olivat suunnitelleet elävänsä. Näin ollen vanhemmat saattavat päättää antaa vauvan kuolla, eivät sen takia, että se olisi hyväksi lapselle, vaan koska se olisi heidän kannaltaan parempi ratkaisu.*"⁴⁴ Tooley⁴⁵ puolestaan toteaa, että jos infantisidia kyettäisiin osoittamaan moraalitesti oikeutetuksi, yhteiskunnan onnellisuus kasvaisi oleellisesti ja oikeutetuksi. Tämä johtuu siitä, että "*vammaisen lapsen tuottamisella on yleensä yhteiskunnan muihin jäseniin haitallinen vaikutus*"⁴⁶.

Näin ollen bioutilitaristien moraalitilfilosofia on pitkälti nykyihmisen elämäntilanteen ja elämäntilanteen tavoittelun oikeuttamista. Tietyt kulttuuriset arvostukset muodostavat tällöin moraalitilfilosofian pohjan. Bioutilitaristien tehtävänä on löytää kulttuurisille arvostuksille eettiset perusteet. Käsittääkseni koko bioutilitaristinen diskurssi abortin ja infantisidien suhteen nojautuu todellisuudessa viimeiselle eli kolmannelle argumentille, jonka mukaan lapsen tai sikiön surmaaminen on oikeutettua yleisen utiliteetin maksimoimiseksi. Yleinen utiliteetti tarkoittaa tässä yhteydessä vanhempien ja ympäröivän yhteisön hyvinvointia, jonka bioutilitaristit olettavat olevan sitä korkeampi, mitä vähemmän vammaisia yhteisöllä ja vanhemmilla on huollettavanaan.

Bioutilitaristien peräänkuuluttama rationaalisen moraalit diskurssi tulee mielestäni vaihtaa välittämisen diskurssiin, jossa moraalit ei sidota yksilön ominaisuuksiin, vaan moraalit-agenttien velvoitteeseen kohdella vähempiosaisia moraalitesti. Tällöin esimerkiksi vastasyntyneen lapsen tai kehitysvammaisen henkiset ominaisuudet ovat moraalitesti pikemminkin myönteisiä kuin kielteisiä tekijöitä. Tällä tarkoitetaan sitä, että vastasyntyneet ja kehitysvammaiset ansaitsevat haavoittuvuutensa vuoksi, ts. "non-" tai "kvasi-persoonuutensa" vuoksi, enemmän huolenpitoa kuin ne ihmiset, jotka kykenevät huolehtimaan omien oikeuksiensa toteutumisesta. Moraaliyhteisön velvollisuus on huolehtia ensisijassa vähempiosaisistaan. Tästä näkökulmasta bioutilitaristien pohdinnat vastasyntyneiden henkisistä kyvykkyydestä perustuvat sekä faktiselle että moraalitesti vääryntymärykselle, jossa ihminen ja moraalit nähdään yksipuolisesti yksilön näkökulmasta.

Kaikilla moraaliolentoilla, eli ihmisillä myöhäisvaiheen sikiöstä lähtien, on prima facie oikeus elämään. Ne yksilöt, jotka eivät itse kykene päättämään elämästään tai kuolemistaan ja joiden intressien mukaista on esimerkiksi sietämättömän kivun takia kuolla, tulee surmata. Tällöin voidaan puhua eutanasiasta, hyvästä ja armollisesta kuolemasta, koska yksilö surmataan huolenpidon ja välittämisen motiiveista johtuen. Singerin esittämä non-voluntaarinen eutanasia, joka tapahtuu nojautuen enemmän esimerkiksi vanhempien kuin itse lapsen intresseihin, ei ole todellisuudessa eutanasia. Eutanasiasta voidaan puhua vain jos henkilön surmaaminen tapahtuu *hänen vuokseen*.⁴⁷ Näin ollen lapsen surmaaminen pelkän kehitysvamma-diagnoosin perusteella on yhtä moraalitonta kuin sukupuolen tai seksuaalisen identiteetinkin perusteella surmaaminen.

Viitteet

1. Viittaan esimerkilläni lähinnä Englannissa ja Yhdysvalloissa keskustelua herättäneisiin tapauksiin (ks. esim. Kuhse & Singer 1985; Weir 1984). Suomen vastaavista käytännöistä ei ole tutkimuksiin tai oikeusjuttuihin perustuvaa tietoa. Tällä hetkellä virallinen linja Suomessa on kuitenkin se, että esimerkiksi Down-lapset hoidetaan aivan kuten ns. normaaliälyiset lapsetkin (Louhiala 1993, s. 1009). Aikaisemmin vastasyntyneitä lapsia jouduttiin laittamaan arvojärjestykseen resurssien puutteen vuoksi.
2. Vrt. Harris 1985, s. xvi. Tarkoiton oikeudella siis sekä negatiivista että positiivista oikeutta.
3. Tooley 1983.
4. Michael Tooley (1994, s. 104) perustelee aktiivisen ja passiivisen eutanasian moraalista samanarvoisuutta moraalisen symmetrian periaatteella: "Olkoon C kausaaliprosessi, joka tavallisesti johtaa lopputulokseen E. Olkoon A teko, joka käynnistää prosessin C ja olkoon B teko, joka pysäyttää prosessin C ennen kuin siitä seuraa lopputulos E. Oletetaan lisäksi, että teoilla A ja B ei ole mitään muita moraalisesti merkittäviä seurauksia ja että E on prosessin C ainoa moraalisesti merkitsevä lopputulos. Tällöin B:n intentionaalisella tekemisellä ja A:n intentionaalisella tekemättä jättämisellä ei ole moraalista eroa, olettaen, että motivaatio on tapauksissa identtinen." Killing/letting die -erottelusta laajemmin ks. Steinbock & Norcross 1994.
5. Vrt. Häyry & Häyry 1987, s. 160; Kuhse 1987, s. 38-41, 138-139; Kuhse & Singer 1985, s. 1-16; Rachels 1979, s. 159.
6. Käsitys aktiivisen kuolemantuottamisen moraalittomuudesta itsessään juontaa juurensa kristilliseen käsitykseen ihmiselämän ehdottomasta arvosta sekä käsityksestä, jonka mukaan ihmiselämä on Jumalan lahja, jonka vain Jumala on oikeutettu ottamaan ihmiseltä pois (ks. esim. Kuhse & Singer 1985, s. 111-117).
7. Biutilitaristien muista yhtäläisyyksistä ks. Maclean 1993.
8. Persoonuus on tässä yhteydessä käänös englanninkielisestä sanasta "personhood". Persoonuus on yleiskäsite, jolla tarkoitetaan asioita, jotka muodostavat persoonan tai ovat persoonalle ominaisia. Vastava erottelu voidaan tehdä käsitteiden "minä" ja "minus" välillä.
9. Ks. esim. Fletcher 1972, s. 1-3; Tooley 1983, s. 349; Warren 1973, s. 55.
10. Tooley 1972, 1983.
11. Tooley 1972, s. 44.
12. John Harrisin mukaan itsetietoisuus on arvokkaan elämän edellytys, koska arvokas elämä edellyttää kykyä arvostaa omaa elämäänsä. Oleellista on siis yksilön kyky arvostaa omaa elämäänsä, ei se, miksi hän sitä arvostaa. Vain itsetietoiset, omaa elämäänsä arvostamaan kykenevät yksilöt ovat persoonia ja vain persoonilla on oikeus elämään. (Harris 1985, s. 9, 16-19.)
13. Tooley 1972, s. 46.
14. Infantisidia on "käänös" englanninkielisestä sanasta infanticide, joka yleensä suomennetaan sanalla "lapsenmurha". "Lapsenmurha" sisältää mielestäni kuitenkin niin voimakkaan moraalisen ja juridisen arvolatauksen, että käytän tässä yhteydessä englannilta haiskahtavaa sanaa infantisidia.
15. Tooley 1972, s. 40, 48, 63.
16. Tooley 1972, s. 64.
17. Kuhse & Singer 1985, s. 195-196.
18. Tooley 1983, s. 411.
19. Tooley 1983, s. 410-412.
20. Tooley 1983, s. 35, 61-76, 412, 422-424; ks. myös Warren 1973, s. 55-56.
21. Ks. esim. Munter 1995.
22. Sommers 1985, s. 40. Tooleyakin pidemmälle meni stoalainen filosofia. Stoalaisten mukaan ihmisestä tulee täysivaltainen rationaalinen olento vasta noin 14 vuotiaana. He katsoivat oikeudenmukaisuuden ulottuvan vain rationaaliin olentoihin, joten alle 14-vuotiailla ei ollut moraalista vaadetta omaan olemassaolonsa. (Carrick 1985, s. 121.)
23. Kuhse 1987, s. 219; Singer 1995, 219-220.
24. Pietarinen 1994, s. 43; ks. myös Sapontzis 1980, s. 45.
25. Fletcher 1972, s. 1.
26. Kehitysvammaisuuden määrittelystä ks. AAMR 1992, 5-7. Kehitysvammaisuuden käsitteen kehityksestä ks. Saloviita 1990, 1-47.
27. Rachels 1986, s. 26.
28. Rachels 1986, s. 57-58, 67; ks. myös Harris 1985, s. 7.
29. Ks. Boswell 1988; Scheerenberger 1983, s. 3-31; Westermarck 1912, s. 393-413.
30. Tällä viittaan biutilitaristien, erityisesti Peter Singerin (1979, 1981, 1991), esittämään spesismi-kritiikkiin. Biutilitaristien mukaan tiettyyn biologiseen lajiin, esimerkiksi homo sapiens-lajiin, kuuluminen ei itsessään ole moraalisesti merkittävää. Näin ollen oman lajin jäsenen intressien huomioiminen ja toisenlajisten intressien syrjijminen on rasismiin ja seksismiin verrattavissa olevaa spesismiä (Singer 1991, s. 7).
31. Olen korvannut erityispedagogisessa kirjallisuudessa käytetyn handikapismi-käsitteen tässä yhteydessä intelligisimillä. Handikapismilla tarkoitetaan joukkoa olettamuksia ja käytänteitä, jotka tukevat niiden ihmisten eriarvoista kohtelua, joiden katsotaan olevan fyysisesti, henkisesti tai käyttäytymiseltään poikkeavia (Bogdan & Knoll 1988, s. 131-139; Cohen 1990, s. 49-50). Syy käyttämäni intelligismi-käsitteelle on huomion kohdistaminen älykkyyteen. Handikapismi-käsite ei tavoita biutilitaristien ajamaa älykkyyteen painottunutta persoona-ajattelua. Tavoitteeni on kiinnittää huomio nimenomaan älykkyyden moraalisen relevanssiin ja älyllisen suorituskyvyn perusteella tapahtuvaan syrjintään.
32. Harris 1985, s. 7.
33. "killing a defective infant is not morally equivalent to killing a person" (Singer 1979, s. 138). Kirjan toisessa painoksessa Singer (1993, s. 191) on korvannut lainauksessa esiintyvän "defective"-sanan trendikkäämmällä ja vähemmän arvolatauneella termillä "disabled".
34. "it is quite plausible to hold that the life of a self-aware, rational, purposeful being that sees itself as existing over time is more valuable than the life on an entity or being who lacks these characteristics" (Kuhse 1987, s. 212.)
35. Singer 1993, s. 181.
36. Lusthaus 1985, s. 88 - 89; Wolfensberger 1981, s. 3.
37. Häyry & Häyry 1987, s. 153, 178.
38. Vrt. Walton 1992, s. 2, 5.
39. Biutilitaristin mielestä non-persoonan, kuten vastasyntyneen kehitysvammaisen lapsen, surmaaminen ei tietenkään ole hirmuteko.
40. Sommers 1985, s. 41.
41. "the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?" (Bentham 1970, chap. 17, 4, 2b).
42. Se, missä kehityksen vaiheessa sikiö on kykenevä tuntemaan kipua, on edelleen kiistanalainen kysymys. Grobsteinin (1988, s. 55) mukaan käytettävissä olevan rajoitetun tiedon perusteella voidaan kuitenkin sanoa, että aivoista riippuvainen sisäinen kokemus kuten kipu, on epätodennäköinen ennen kahdettakymmenettä raskausviikkoa (ks. myös Grobstein 1988, s. 124-125, 188-189).
43. Steinbock 1992, s. 6.
44. Singer 1991, s. 8.
45. Ks. Steinbock 1992, s. 23-24.
46. von Wright 1972, s. 84.

47. Vrt. Sommers 1985, s. 41-42; ks. myös Engelhardt 1975, s. 498.
48. Zaitchik 1980, s. 21, 23.
49. Singer 1993, s. 183.
50. Ks. esim. Gilligan 1982, s. 173.
51. Näin itse hiljattain tällaisen tapauksen kun tutkija oli kerännyt väkädosta videomateriaalia tutkimustaan varten.
52. Ks. Zaitchik 1980, s. 24-26.
53. Kuhse & Singer 1985, s. 186-187; ks. myös Singer 1993, s. 182-183.
54. Tooley 1972, s. 39.
55. "Producing a defective child will normally have an adverse effect upon other members of society." (Tooley 1983, s. 259.)
56. Ks. esim. Rawls 1971; Veatch 1986. Rawlsin mainitseminen tässä yhteydessä on hieman kiistanalaista, koska rawlsilainen liberalistinen sopimusteoria aiheuttaa todellisuudessa monien huonompi-osaisten jäämisen oikeudenmukaisuuden ulkopuolelle sekä heidän syrjäytymisensä yhteiskunnasta (Hellsten 1994, s. 15-16, 21-22, 61, 109-110, 113).
57. Häyry & Häyry 1987, s. 158; Uniacke & McCloskey 1992, s. 208.

Kirjallisuus

- AAMR, *Mental Retardation. Definition, Classification, and Systems of Supports*. Ninth Edition. American Association on Mental Retardation, Washington 1992.
- Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Eds. J.H. Burns & H.L.A. Hart. The Athlone Press, London 1970 (1789).
- Robert Bogdan & James Knoll, The Sociology of Disability. Teoksessa Edward L. Meyen & Thomas M. Skrtic (eds.), *Exceptional Children and Youth. An Introduction*. Third Edition. Love Publishing Company, Denver 1988, s. 449-477.
- John Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe From Late Antiquity to the Renaissance*. Pantheon Books, New York 1988.
- Paul Carrick, Medical Ethics in Antiquity. *Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*. Philosophy and Medicine, 18. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1985.
- Libby G. Cohen, *Before Their Time: Fetuses and Infants at Risk*. Monographs of the American Association on Mental Retardation, 16. AAMR, Washington 1990.
- H. Tristram Engelhardt, Jr., Bioethics and the Process of Embodiment. *Perspectives in Biology and Medicine* 18, 4/1975, s. 486-500.
- Joseph Fletcher, Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man. *The Hastings Center Report* 2, 5/1972, s. 1-4.
- Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Clifford Grobstein, *Science and the Unborn. Choosing Human Futures*. Basic Books, New York 1988.
- John Harris, *The Value of Life*. Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- Sirkku Hellsten, *Oikeus ilman kohtuutta — modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä*. Käytännöllisen filosofian lisensiaatintutkimus, Helsingin yliopisto 1994.
- Matti Häyry & Heta Häyry, *Rakasta, kärsi ja unhoita. Moraalifilosofiaa pohdintoja ihmiselämän alusta ja lopusta*. Kirjayhtymä, Helsinki 1987.
- Helga Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique*. Clarendon Press, Oxford 1987.
- Helga Kuhse & Peter Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*. Oxford University Press, Oxford 1985.
- Pekka Louhiala, Downin oireyhtymä tänään. *Suomen Lääkärilehti* 48, 11/1993, s. 1008-1010.
- Evelyn Lusthaus, "Euthanasia of Persons with Severe Handicaps: Refuting the Rationalizations. *The Journal of The Association for Persons with Severe Handicaps* 10, 2/1985, s. 87-94.
- Anne Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*. Routledge, London 1993.
- Hilkka Munter, Minä muiden kanssa: minuuden sosiaalinen synty. Teoksessa Paula Lyytinen, Mikko Korhokangas & Heikki Lyytinen (toim.), *Näkökulmia kehityspsykologiaan. Kehitys kontekstissaan*. WSOY, Porvoo 1995, s. 66-86.
- Juhani Pietarinen, Itsemäärääminen ja itsemääräämisoikeus. Teoksessa Juhani Pietarinen, Veikko Launis, Juha Räikkä, Eerik Lagerspetz, Marjo Rauhala & Markku Oksanen, *Oikeus itsemääräämiseen*. Painatuskeskus, Helsinki 1994, s. 15-47.

- James Rachels, Euthanasia, Killing, and Letting Die. Teoksessa John Ladd (ed.) *Ethical Issues Relating to Life and Death*. Oxford University Press, New York 1979, s. 146-163.
- James Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford University Press, New York 1971.
- Timo Saloviita, *Adaptive Behaviour of Institutionalized Mentally Retarded Persons*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 73. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1990.
- Steve F. Sapontzis, Are Animals Moral Beings? *American Philosophical Quarterly* 17, 1/1980, s. 45-52.
- R.C. Scheerenberger, *A History of Mental Retardation*. Paul H. Brookes, Baltimore 1983.
- Peter Singer, *Practical Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*. Clarendon Press, Oxford 1981.
- Peter Singer, *Oikeutta elämille*. WSOY, Juva 1991.
- Peter Singer, *Practical Ethics*. Second Edition. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Peter Singer, *Rethinking Life & Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*. Oxford University Press, Oxford 1995.
- Christina Hoff Sommers, Tooley's Immodest Proposal. *Hastings Center Report* 15, 3/1985, s. 39-42.
- Bonnie Steinbock, *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*. Oxford University Press, New York 1992.
- Bonnie Steinbock & Alastair Norcross (eds.), *Killing and Letting Die*. Second Edition. Fordham University Press, New York 1994.
- Michael Tooley, Abortion and Infanticide. *Philosophy & Public Affairs* 2, 1/1972, s. 37-65.
- Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*. Clarendon Press, Oxford 1983.
- Michael Tooley, An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die. Teoksessa Bonnie Steinbock & Alastair Norcross (eds.), *Killing and Letting Die*. Second Edition. Fordham University Press, New York 1994, s. 103-111.
- Suzanne Uniacke & H.J. McCloskey, Peter Singer and Non-Voluntary 'Euthanasia': tripping down the slippery slope. *Journal of Applied Philosophy* 9, 2/1992, s. 203-219.
- Douglas Walton, *Slippery Slope Arguments*. Clarendon Press, Oxford 1992.
- Mary Anne Warren, On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist* 57, 1/1973, s. 43-61.
- Robert M. Veatch, *The Foundations of Justice: Why the Retarded and the Rest of Us Have Claims to Equality*. Oxford University Press, New York 1986.
- Robert F. Weir, *Selective Nontreatment of Handicapped Newborns: Moral Dilemmas in Neonatal Medicine*. Oxford University Press, New York 1984.
- Edward Westermarck, *The Origin and Development of The Moral Ideas*. Second Edition. Vol. 1. Macmillan, London 1912.
- Wolf Wolfensberger, The Extermination of Handicapped People in World War II Germany. *Mental Retardation* 19, 1/1981, s. 1-7.
- Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness*. Routledge & Kegan Paul, London 1972 (1963).
- Alan Zaitchik, Viability and the Morality of Abortion. *Philosophy & Public Affairs* 10, 1/1980, s. 18-26.

ARMOSTA JA OIKEUDESTA

Mais, dirat-t-on, quand faut-il punir? quand faut-il pardonner? C'est une chose qui se faut mieux sentir qu'elle ne peut se prescire. (Montesquieu, L'Esprit des lois, VI.xxi)

Viime vuosikymmenellä Suomessa virisi keskustelu presidentin armahdusoikeudesta. Keskustelun sytykkeenä oli joidenkin talousrikollisten armahdaminen. Olennaiseksi kysymykseksi keskustelussa nousi se, oliko presidentti käyttänyt armahdusvaltaansa *oikein*? Onko *oikeudenmukaista* että niin ja niin monta prosenttia armahdetuista on ylempään sosiaaliluokkaan kuuluvia valkokaulusrikollisia? Toimiko Koivisto *oikein* armahtaessaan entisen kansanedustajan? Oikeusoppineet kysyivät, mikä oli presidentti Koiviston *armahduspoliittinen linja*.

Käsityksemme mukaan tämä keskustelu, ja sen takana oleva ongelma, armon ja oikeudenmukaisuuden välinen suhde, paljastavat jotakin olennaista oikeudellis-moraalisesta käsitteistöstämme, ja siitä muutoksesta joka erityisesti valituksen myötä on ajattelussamme tapahtunut. Yksinkertaistaen, moderni oikeuksiin nojautuva ajattelu on työntänyt tieltään historiallisesti edeltävää moraalista käsitteistöä, tunkenut ne ajattelumme periferiaan ja tehnyt ne osin nykyihmisille käsittämättömiksi. Armo, perustaltaan kristilliseen teologiaan liittyvä käsite, on yksi parhaita esimerkkejä tästä muutoksesta¹.

Koska armon käsite näyttää hämärtyneen, on syytä aluksi selvittää mitä armolla oikein tarkoitetaan. Tarkastelemme tässä esityksessä armoa *institutionaalisissa konteksteissa*. Jätämme esimerkiksi taivaallisen armon tässä tarkastelun ul-

kopuolelle, vaikka sama käsitteellinen ongelma esiintyy senkin yhteydessä: miten Jumala voi yhtä aikaa olla oikeudenmukainen ja armahtavainen? Tarkastelun kohteena on seuraava tilanne:

(1) On olemassa julkinen sääntöjärjestelmä joka määrää milloin joku katsotaan syylliseksi tai syyttömäksi johonkin rikokseen.

(2) On olemassa samanlainen julkinen sääntöjärjestelmä joka määrää rangaistukset niille, jotka on näin katsottu syyllisiksi.

(3) Henkilö A on todettu syylliseksi soveltamalla (1):ssä mainittuja sääntöjä oikein, ja (2):ssa mainittujen sääntöjen mukaan hänelle on määrätty rangaistus.

(4) Oikeudenmukaisuusnäkemysmme mukaan — mikä se sitten onkin — A on todella tehnyt jotakin moraalisesti väärää, ja ansaitsee hänelle määrätyn rangaistuksen.

(5) On olemassa J, jolle säännöt antavat oikeuden lieventää tai poistaa ne rangaistukset, joita (1):ssä ja (2):sa mainittuja sääntöjä soveltaen on yksilöille määrätty.

(6) A:n tapauksessa J käyttää tätä harkintavaltaansa lieventämällä A:lle määrättyä rangaistusta tai vapauttamalla hänet siitä.

Armon ja oikeuden dilemma syntyy, jos hyväksymme seuraavan väitteen:

(7) A:n tapauksessa J:n ratkaisu on moraalisesti hyväksyttävä.

Toisin sanoen, on moraalisesti *oikein* tuomita A kärsimään tietty rangaistus ja samalla on moraalisesti *hyväksyttävää* vapauttaa hänet siitä. Armahdusoikeudesta käyty keskustelu osoittaa, että tämä lopputulos on monen mielestä käsittämätön. Takana oleva oikeudenmukaisuusnäkemys on luultavasti seuraava: Samanlaisia tapauksia on kohdeltava samalla tavoin. Jos B:n on kärsittävä rangaistus tietystä teosta, mutta A vapautetaan, A:n ja B:n tapauksen välillä täytyy olla jokin relevantti ero joka on riittävä oikeuttamaan erilaisen kohtelun. Jos tällainen relevantti ero on olemassa, se voidaan muo-

toilla säännöksi joka koskee kaikkia A-tyyppisiä tapauksia. Jos se voidaan muotoilla säännöksi, se voidaan liittää osaksi (1):ssä ja (2):ssa manittuja sääntöjä, joiden avulla tekojen rikollisuus arvioidaan ja rangaistus mitoitetaan, vaikka sääntöjen soveltaja sattuisikin olemaan esimerkiksi presidentti. Tällöin A:lla on *oikeus* vapautukseen, koska hänen teoillaan oli tämä erityisominaisuus, ja J:llä vastaavasti *velvollisuus* käyttää armahdusvaltaansa vapauttamalla A. Mutta tällöin (4) ei enää ole voimassa. Jos A:lla on oikeus armahdukseen, alkuperäinen tuomio ei ollutkaan oikeudenmukainen. Puhe ”oikeudesta armahdukseen” on armokäsittelen logiikan vastaista. Oikeuksia vaaditaan, armoa voidaan vain anoa. Oikeudet ovat jotakin mikä kuuluu jokaiselle, armahdus liittyy aina yksityistapauksiin. Olettamukset (1)-(7) eivät voi yhtä aikaa pitää paikkansa.

Tämän ajattelun mukaan todellista armoa ei ole olemassa. Armahdusinstituutioiden olemassaolo voi olla moraalisesti hyvä asia, koska lait voivat olla moraalisesti vääriä, ja niiden soveltamisessa voidaan tehdä virheitä. Mutta pohjimmiltaan armahtaminen on osa oikeudenkäyttöä, ja sitä tulee arvostella samoin kriteerein kuin muutakin oikeudenkäyttöä. Tällöin on täysin mielekäästä vaatia, että armahdusvallan käyttäjä ilmoittaa armahdusperusteensa julkisesti.

Beccaria ja armo

Valistuksen suuret oikeusajattelijat muotoilivat terävästi tämän armon ja oikeuden välisen ristiriidan. Cesare Beccaria, utilitaristisen oikeusajattelun perustaja ja rikoslain uudistaja, esitti ristiriidan seuraavaan tapaan teoksessaan *Dei delitti e delle pene*:

Siinä määrin kuin rangaistukset tulevat lempeämmiksi, armeliaisuus ja armahtaminen tulevat vähemmän välttämättömiksi. Onnellinen on se kansakunta jolle ne tulevat tarpeettomiksi! Ruhtinaan armeliaisuus — minkä hyveen toisinaan on katsottu korvaavan kaikki valtaistuimen velvollisuudet — pitäisi sulkea pois täydellisestä lakikoodista jossa rangaistukset olisivat lempeitä ja oikeudenkäyttö säännönmukaista ja tehokasta. Tämä totuus voi tuntua kovalta jokaisesta, joka elää sellaisen rikoslain synnyttämässä sekasorrossa jossa armo ja armeliaisuus ovat välttämättömiä samassa suhteessa kuin lait järjettömiä ja tuomiot julmia. [...] Mutta armeliaisuus pitäisi nähdä lainsäätäjän eikä lain toimeenpanijan hyveenä; sen pitäisi säteillä koodissa itsessään eikä yksittäisissä tuomioissa; osoittamalla ihmisille että rikoksesta voidaan armahtaa ja että rangaistus ei ole rikosten välttämätön seuraus synnytetään toiveita rangaistuksen välttämiseksi, ja synnytetään käsitys jonka mukaan, koska armahtaminen on mahdollista, tuomiot joista ei armahdeta ovat väkivallantekoja pikemminkin kuin oikeuden emanaatioita. [...] Olkoot lait siis taipumattomia, olkoot niiden toimeenpanijat taipumattomia yksittäistapauksissa, mutta olkoon lainsäätäjät lempeä, sallivainen ja inhimillinen.

Beccaria sulkee armahtamisen mahdollisuuden pois täydellisestä lakikoodista. Täydellisen lakikoodin on maksimoitava utilitaristisesti määritelty yleinen intressi. Jokaisen yksittäisen lain, samoin kuin jokaisen yksittäisen lain soveltamisaktin välttämätön ja riittävä oikeutusehto on, että se maksimoi tämän intressin. Kun tähän on päästy, armahtaminen muuttuu epämoraaliseksi ja epärationaaliseksi. Armahdusinstituutioilla voi olla tilapäinen oikeutuksensa lakiin ja sen käyttöön liittyvien epäoikeudenmukaisuuksien ja epäohdonmukaisuuksien korjaajana - mutta armahtamisinstituutioiden perustelu voi olla vain oikeuden toteuttaminen, ei armo itsessään.

Beccarian argumentissa on erotettava kaksi aspektia. Monet — esimerkiksi Koiviston kriitikot — näyttävät hyväksyvän ajatuksen, jonka mukaan armahtamisen perustelu voi olla vain oikeus. He eivät välttämättä hyväksy Beccarian valistusoptimismia, jonka mukaan oikeudenmukaisuuden vaatimukset voidaan kirjata lakiin itseensä ja armahdusinstituutiot käyvät jonakin päivänä tarpeettomiksi. Kenties täydellisen oikeudenmukainen lakikoodi on saavuttamaton utopia. Tällöin armahdusinstituutioille on pysyvä oikeutuksensa lain täydentäjinä. Mutta armolle erillisenä, oikeudenmukaisuudesta riippumattomana käsitteenä ei tällöinkään löydy sijaa.

On varmasti totta, että armahdusinstituutioiden yksi yhteiskunnallinen tehtävä voi olla lakiin ja sen käyttöön sisältyvien epäoikeudenmukaisuuksien korjaaminen. Koska yhteiskunta jatkuvasti muuttuu, Beccarian täydellinen lakikoodi on mahdottomuus. Laki tulee aina kulkemaan yhteiskunnallisten muutosten jäljessä. Esimerkiksi uudet teknologiat tuottavat väistämättä uusia moraalisia ratkaisutilanteita, jotka heijastuvat lainsäädäntöön hyvinkin hitaasti. Epäoikeudenmukaisia lakeja ja epäoikeudenmukaisia tuomioita tulee aina olemaan, ja armahdusintuutioiden olemassaoloa voidaan jatkuvasti perustella näiden vääryyksien viimekätisenä korjaajana. Näin voidaan perustella esimerkiksi tapa jolla presidentti Kekkonen aikoinaan käytti armahdusoikeuttaan Hannu Salaman jumalanpilkkaajutussa ja ns. yllytysoikeudenkäynneissä. Kummassakin tapauksessa suhteellisen ankaria tuomioita langetettiin sellaisten lakien perusteella, jotka laajalti koettiin vanhentuneiksi ja jotka melko pian jälkeensä muutettiin. Mutta onko tämä armahdusintuutioiden rooli, vai voimmeko oikeuttaa myös todellisen armon, eli voivatko olettamukset (1)-(7) olla yhtä aikaa voimassa?

Kant ja armo

Immanuel Kantin oikeusfilosofia on monessa suhteessa Beccarian filosofian antiteesi — erityisesti hänen retributivistinen rangaistusteorian on jyrkässä ristiriidassa Beccarian esi-utilitaristisen teorian kanssa. Tästä huolimatta hänen näkemyksensä armosta on lähes yhtä skeptinen:

Oikeus armahtaa rikollinen (*jus aggratiandi*) joko lieventämällä tai kokonaan poistamalla rangaistus, on varmasti kaikkein petteävin [schlüpfrig] kaikista suvereenin oikeuksista. Harjoittamalla sitä hän voi osoittaa koko majestettinsa loiston, ja samalla aiheuttaa suurta epäoikeudenmukaisuutta. Suhteessa alamaisten välisiin rikoksiin, hän ehdottomasti ei voi käyttää tätä oikeutta, sillä sellaisissa tapauksissa rangaistuksesta vapauttaminen (*impunitas criminis*) konstituoi suurimman vääryyden hänen alamaisiaan kohtaan. Näin ollen, hän voi käyttää tätä armahdusoikeuttaan vain rikkomuksiin jotka kohdistuvat häntä itseään vastaan (*crimen laesae majestatis*). Mutta, jopa näissä tapauksissa, hän ei voi jättää rikosta rankaisematta jos kansan turvallisuus voisi tästä vaarantua.

Kantin näkemys varaa armolle tietyn, hyvin kapean, liikkumalueen oikeuden sisällä. Argumentti tulee selväksi kun se sijoitetaan hänen oikeusfilosofiansa yhteyteen. Rankaiseminen on kategorisen imperatiivin vaatima velvollisuus. Oikeudenmukaisuus edellyttää, että väärintekijöitä on rangaistava, ja oikeudenmukaisuuden säännöistä on viime kädessä johdettavissa myös rangaistuksen ankaruus. Oikeudenmukaisuus ei kuitenkaan vain määrää, vaan myös sallii tekoja. Sikäli kuin rangaistus voidaan oikeuden sääntöjen mukaan nähdä hyvityksenä *johon uhrilla on oikeus*, uhri voi antaa anteeksi häneen kohdistuvan rikoksen, pidättäytyä vaatimasta rangaistuksen toimeenpanoa. Meillä on oikeus periä velkojamme laillista tietä, mutta ei velvollisuutta siihen.

Armon näkeminen *anteeksiantamisen* eräänä muotona on houkutteleva mahdollisuus. Tämä näkemys selittää ensinnäkin sen, miksi armahtamisessa, toisin kuin oikeudenkäytössä, ei tarvitse perustella sitä miksi *prima facie* samankaltaisia tapauksia saa kohdella eri tavalla viittaamatta joihinkin erotteleviin perusteisiin. Oletetaan että sekä A että B ovat meille velkaa saman summan, ja että kumpikin tulee vuorollaan pyytämään lykkäystä velan maksuun. Meillä ei ole velvollisuutta perustella sitä, miksi myönämme lykkäystä A:lle mutta emme B:lle. Velan periminen tai sen perimättä jättäminen kuuluu oikeuksiimme, ja se että meillä yleensä on jotakin oikeuksia edellyttää oikeutta käyttää näitä oikeuksia harkintamme mukaan. Voimme myöntää lykkäystä A:lle siksi että satumme pitämään hänestä tai siksi että olemme hyvällä tuulella; voimme kieltäytyä myöntämästä lykkäystä B:lle siksi että satuimme juuri myöntämään sitä A:lle. Anteeksi-

antaminen muistuttaa armon antamista sikäli, että kumpikaan ei edellytä riittäviä perusteluja, eikä kumpaakaan liioin tarvitse julkisesti perustella. Kuten armoon, ei anteeksiantoonkaan liity oikeuksia. Kukaan ei voi vaatia, että hänelle annetaan anteeksi. Kuten armo, myös anteeksianto edellyttää että "syyllisyys" on jo todettu. Syyttömiä ei voi armahtaa eikä heille voi antaa anteeksi.

Näemme nyt miksi tarkstelullemme on olennaista, että armo määritellään liittyväksi institutionaaliseen kontekstiin. Tasavallan presidentti ei voi antaa anteeksi kolmanteen osapuoleen kohdistuvia rikkomuksia sen enempää kuin kukaan muukaan ulkopuolinen. Hän ei ole murhasta tuomittuun samassa suhteessa kuin me olemme velallisiimme. Yleisesti: valtion oikeus vaatia rikolliselta hyvitystä ei perustu siihen että valtio olisi osapuoli, vaan siihen että valtiolla instituutioon on velvollisuus ylläpitää oikeudenmukaisuutta. Jos Kantin tavoin johdamme institutionaalisen armon anteeksiantamisesta, valtio voi armahtaa vain jos se itse on loukattu osapuoli. Jos armeliaisuus on anteeksiantamisen muoto, sille jää käytännössä hyvin vähän liikkumavaraa.

Anteeksiannon ja armon perustelut eivät liioin ole samalaiset. Voimme antaa anteeksi A:lle, mutta jättää antamatta anteeksi B:lle, koska A on ystävämme. Mutta presidentti ei voi armahtaa jotakuta sillä perusteella että armon anoja satuu olemaan hänen ystävänsä. Tässä mielessä armon antaminen muistuttaa oikeuden jakamista. Kummassakin tapauksessa tietynlaisten, muissa yhteyksissä merkittävien perusteiden käyttö on poissuljettu. Henkilökohtaiset suhteet, poliittinen tarkoituksenmukaisuus tai taloudellinen hyöty eivät ole tuomarin ratkaisussa vain vähemmän painavia perusteita jotka oikeudenmukaisuuden vaatimus ylittää. Ne ovat perusteita joita tuomarin ei tulisi ottaa lainkaan huomioon. Ratkaisua punnittaessa niiden ei pitäisi olla kummassakaan vaakakupissa. Samalla tavoin armon antamisessa tietyt perusteet ovat poissuljettuja — eivät kuitenkaan välttämättä samat kuin oikeudenkäytössä.

Kaksi ajattelutapaa — armahdusinstituutiot oikeudenmukaisuuden toteuttajina ja armahtaminen anteeksiannon muotona — hallitsevat modernia keskustelua. Ne suhteellisen harvat puheenvuorot joita viime vuosina on akateemisessa keskustelussa esitetty, ratkaisevat armon ja oikeuden välisen dilemman viime kädessä joko esittämällä riittäviä perusteita sille miksi joissakin tilanteissa *pitää* antaa armoa² tai sitten esittämällä armon supererogatorisena tekona, joka voidaan tehdä sikäli kuin oikeudenmukaisuus sen sallii³. Näin oikeudenmukaisuus tyhjentää moraalisen keskustelun kentän. Ajatus, jonka mukaan jokin muu moraalinen harkinta voisi josakin tilanteessa ylittää oikeudenmukaisuuden vaatimukset, näyttää tulleen hylätyksi.

Tämän johtopäätöksen taustalla on se seikka, että valistuksesta lähtien keskustelun kenttää on hallinnut kaksi kilpailuvaa näkemystä moraalista päätöksenteosta: utilitarismi ja kantilainen deontologia. Monista eroistaan huolimatta näillä teorioilla on yhteisiä piirteitä. Molemmat uskovat, että moraalissa ratkaisussa on aina, tai ainakin useimmissa tapauksissa, riittäviä perusteita ratkaisun tekemiseen. Molemmat olettavat, että moraalissa päätöksenteossa käytettävien perusteiden luokka on suljettu: utilitaristeilla se sisältää vain utiliteetin maksimoinnin vaatimuksen, kantilaisilla moraalilain vaatimukset. Edelleen, molemmat kieltävät aitojen mo-

raalisten ongelmien mahdollisuuden, ts. sellaisten tilanteiden mahdollisuuden, joissa meillä on yhtä vahvoja perusteita useammalle kuin yhdelle toimintavaihtoehdolle, mutta emme voi silti sanoa että olisi samantekevää minkä valitsemme.

Pyrimme tässä esityksessä argumentoimaan sen mahdollisuuden puolesta että on muitakin moraalisen päätöksenteon muotoja kuin utilitaristien ja kantilaisten suosittamat. Armahtamista koskevat päätökset saattaisivat olla esimerkki tästä.

Orwell ja armo

Olemme puhuneet armosta institutionaalisissa konteksteissa. Mutta voidaan armosta puhua muissakin yhteyksissä? Voiko yksityinen ihminen osoittaa armoa? Mielestämme voi, mikäli yksityiseen ihmiseen kohdistuu velvollisuus toimia toisia kohtaan tietyllä tavalla, mutta tämä velvollisuus jättää tilaa tietynasteiselle harkinnalle. Esimerkiksi sodassa voimme puhua vihollista kohtaan osoitetusta armosta. Muistelmis- saan Espanjan sisällissodasta George Orwell kertoo seuraavan tarinan:

Mies hyppäsi esiin juoksuhaudasta ja juoksi pitkin vallia täysin näkyvillä. Hän oli puolipukeissaan ja kannatteli juostessaan housujaan molemmilla käsillään. En ampunut häntä. [...] En ampunut häntä osittain tuon housuyksityiskohtan takia. Olin tullut tänne ampumaan “fasisteja”; mutta mies joka pitelee housujaan ei ole “fasisti”, hän on selvästikin itsesi kaltainen olento, eikä sinun tee mieli ampua häntä.

Orwellin velvollisuus sotilaana oli ampua vihollista, “fasisteja”. Hän oli liittynyt tasavaltalaisjoukkoihin vapaaehtoisena ja näin itse hyväksynyt tuon velvollisuuden. Housujaan kannatteleva mies oli epäilemättä “fasisti” samassa määrin kuin muutkin kapinalliset. Hän saattoi olla mielipiteiltään fasisti; joka tapauksessa hän taisteli armeijassa jota fasistiset valtiot tukivat ja jonka tavoitteena oli fasistisen hallinnon pystyttäminen. On luontevaa sanoa että Orwellin velvollisuus, ainakin hänen omalta näkökannaltaan, oli ampua housujaan pitelevä mies. Samalla hänen omalta näkökannaltaan oli tässä tilanteessa moraalisesti hyväksyttävää jättää ampumatta. Hänen perustelunsa on kiinnostava: mies kannatteli housujaan, ja tämä yksityiskohta sai Orwellin tuossa nimenomaisessa tilanteessa *näkemään* hänet muuna kuin fasistina. Orwell ei halua sanoa, että olisi olemassa riittävä perustelu, yleistettävissä oleva moraalisaäntö: ”Sinun ei pidä ampuman vihollista joka kannattelee housujaan”. Hänen ratkaisunsa ei liioin liittynyt mihinkään persoonalliseen (“agentti-keskeiseen”) perusteeseen. Hän ei tuntenut housujaan kannattelevaa miestä eikä sinänsä säälinyt häntä enempää kuin muita vihollisia.

Vaikka Orwellin ratkaisun konteksti oli poikkeuksellinen,

tapa jolla hän teki ratkaisunsa on tuttu. Hetkellisesti hän asettui toisen asemaan, näki tässä “itsensä kaltaisen olennon”. Monet arkipäivän moraaliset ratkaisumme ovat tämänkaltaisia: me annamme anteeksi, tarjoamme apuamme, luovumme vaatimuksistamme, suvaitsemme, luotamme, osoitamme ystävällisyyttä, myötätuntoa ja hienotunteisuutta, ei siksi että meillä olisi siihen velvollisuus, vaan siksi että, Orwellin tavoin, hetkellisesti näemme toiset “itsemme kaltaisina olentoina” joiden asemaan voimme asettua, silloinkin kun näillä ei ole oikeutta vaatia meiltä mitään erityiskohtelua. Kykymme tähän tekee elämän moraalisisessa yhteisössä mahdolliseksi. Yhteisö, jossa kaikki tinkimättömästi noudattaisivat velvollisuuksiaan ja kunnioittaisivat toisten oikeuksia, mutta kukaan ei tekisi sen enempää, olisi sietämätön paikka. Kantilainen oikeuksiin ja velvollisuuksiin perustuva malli, sen enempää kuin utilitaristinen kokonaisuurausien punnitsemisen mallikaan ei ole deskriptiivisesti eikä moraalisesti riittävä.

Rangaistus- ja armahdusinstituutiot

Tämä havainto voi toimia lähtökohtana armahdusinstituutioiden perustelulle. Tarkastelemme aluksi *rangaistusinstituutioiden* perustelua. Käsittääksemme sen enempää kantilainen retributiivinen teoria kuin utilitaristinen peloteteoriakaan eivät riitä rangaistusinstituutioiden perusteluksi. Retributivismi on oikeassa siinä, että velvollisuuden ja rangaistuksen välillä on käsitteellinen yhteys. Jokaisessa järjestäytyneessä yhteisössä on jäseniä koskevia velvollisuuksia, ja velvollisuuden luonteeseen kuuluu käsitteellisesti, että sen noudattamatta jättämiseen yleisesti reagoidaan *jollakin tavalla*. Ei ole mielekäästä sanoa, että josakin yhteisössä on velvollisuus toimia tietyllä tavalla, mutta jos toimii toisin, kukaan ei edes kohota kulmakarvojaan. Yhteisön reaktiot velvollisuuden rikkomiseen vaihtelevat kuitenkin tavattomasti. Modernit länsimaiset rangaistusinstituutiot ovat vain yksi mahdollinen tapa reagoida. Siitä huolimatta “rangaistuksen” perustelun, mitoittamisen ja kohdistamisen ongelmat ovat periaatteessa relevantteja jokaisessa yhteisössä jossa on velvollisuuksia. Olipa velvollisuuden rikkomiseen liittyvä reaktio sanallinen kritiikki, julkinen häpäiseminen, yhteisöstä karkoittaminen, verikosto, sakko, vankeus tai kuolemanrangaistus, rangaistusta koskevat peruskysymykset voidaan aina esittää. Miksi se, että joku tekee jotakin mitä pidämme pahana, oikeuttaa yhteisön jäsenet tekemään jotakin mitä normaalisti myös pidetään pahana? Mikä on rikkomuksen raskauden ja reaktion ankaruuden välinen suhde? Ja — meidän aiheeseemme liittyen —

onko joskus hyväksyttävää lieventää reaktiota vaikka rikkomus olisi ilmeinen?

Retributivismi ei kuitenkaan ole oikeassa jättäessään rangaistuksen sosiaaliset seuraukset kokonaan sivuun. Sen avulla ei voi perustella mitään määrättyä rangaistuskäytäntöä. Rangaistuksilla on tarkoitus — emme esimerkiksi hyväksyisi rangaistusjärjestelmää jonka seurauksena rikollisuus vain lisääntyisi. Rangaistusten tehtävänä on ylläpitää yhteisön jäsenten välistä luottamusta viestimällä jäsenille, että yhteisö ei ole välinpitämätön sen suhteen, kunnioitetaanko jäsenten oikeuksia. Raiskaajan tuomitseminen ei saa raiskausta tekemättömäksi — mutta se kertoo, niin uhrille, sylliselle kuin ulkopuolisillekin, että yhteisö ei pidä tekoa samantekevänä. Näin rangaistusten rooli on olennaisesti *ekspressiivinen*. Ne ilmaisevat yhteisön jäsenille, mitä arvoja ja sääntöjä yhteisö pyrkii ylläpitämään.

Armahdusinstituutioiden rooli voi olla samalla tavoin ekspressiivinen. Yhteisöt eivät voi selvitä ilman sääntöjä jotka määrittävät jäsenten oikeudet ja velvollisuudet. Mutta yhteisöjen jäsenten keskinäiset suhteet eivät liioin voi perustua vain sääntöjen noudattamiseen. Kuten edellä totesimme, moraalista yhteiselämäämme ei voi kuvata vain oikeuksien ja velvollisuuksien termein. Armahdusinstituutioiden eräs tehtävä on kertoa toisesta puolesta — siitä että meidän tulisi olla, paitsi oikeudenmukaisia, myös armahtavaisia.

Koska armahdusinstituutioiden tehtävä on tuoda oikeudenkäyttöön arkipäiväisen moraalisen päätöksenteon ulottuvuus, niitä ei voi sitoa sääntöihin. Armahduspäätökset ovat — silloin kun kysymys ei ole Beccarian mainitsemasta lakiin ja lainkäyttöön liittyvien vääryyksien korjaamisesta eli oikeudenmukaisuuden toteuttamisesta — olennaisesti perustelemattomia. Tämä ei tarkoita, etteikö yksityistapauksissa olisi mitään perusteita ratkaisulle. Presidentti voi armahtaa vangin siksi että hän on tullut uskoon tai siksi että hänellä on sairas äiti. Mutta tästä ei seuraa, että presidentin tulisi kantilaisittain ”haluta että hänen toimintansa maksiimi tulisi yleiseksi laiksi” tai että utilitaristisesti hänen ratkaisunsa tulisi toimia perustana yleisille odotuksille. Hän ei halua että uskoon tuleminen olisi yleinen keino saada rangaistus lyhennettyä. Tällöin ei myöskään ole mielekästä kysyä: ”onko oikeudenmukaista armahtaa rikollinen sillä perusteella että hän on tullut uskoon?”

Presidentti ei yritäkään toimia oikeudenmukaisesti. Hän yrittää olla armelias. Hänellä ei ole ”armahduspoliittista linjaa” sen enempää kuin meillä on arkielämässämme ”auttamispoliittista linjaa” tai ”anteeksiantopoliittista linjaa”. Tällaisten linjojen vetäminen muuttaisi moraalisten ratkaisujen luonnetta. Jos ilmoitamme työtovereillemme: ”Huoneestani ei saa ottaa kirjoja ilman lupaani, mutta en tee numeroa siitä jos joku niitä kuitenkin ottaa”, annamme tosiasiallisesti luvan niiden ottamiseen. Jos presidentti ilmoitaisi julkisesti armahduspoliittisen linjansa, tulos olisi samankaltainen; hän loisi oikeuksia joihin jatkossa voitaisiin vedota. Jos katsomme että presidentillä on velvollisuus armahtaa nälkälakkoon ryhtyvät totaaliikieltäytyjät, katsomme samalla että nälkälakko antaa totaaliikieltäytyjälle oikeuden lyhyempään rangaistukseen.

Tästä armahdusinstituutioiden perustelusta ei seuraa, että meidän pitäisi suhtautua armahduksiin sen kritiikkittömämmin kuin rangaistuksiin. Vaikka aito armo ei ole oikeudenmukaista

eikä epäoikeudenmukaista, armahduspäätökset eivät, kuten olemme edellä todenneet, ole aina armon ilmauksia. Niillä voidaan pyrkiä esimerkiksi oikeudenmukaisuuden toteuttamiseen. Tällöin on tarkoituksenmukaista myös kertoa perusteet, jotta voimme julkisesti arvioida päästääkö ratkaisuilla suurempaan oikeudenmukaisuuteen. Armahduspäätökset voivat olla myös poliittisesti perusteltuja. Punavankien ja Mäntsälän kapinaan syyllistyneiden armahtaminen Suomessa, presidentti Nixonin armahtaminen USA:ssa ja vuoden 1991 vallankaappausyritykseen osallistuneiden armahtaminen Venäjällä ovat esimerkkejä armahdusoikeuden poliittisesta käytöstä. Tällaisten ratkaisujen oikeudenmukaisuutta ja tarkoituksenmukaisuutta voidaan arvioida siinä missä muidenkin poliittisten ratkaisujen.

Armahdusinstituutioilla on genealogiansa kuten rangaistusinstituutioilla. Modernien rangaistusinstituutioiden teoreettiset juuret liittyvät valistusajatteluun, esimerkiksi Beccariaan ja Kantiin. Armahdusinstituutioiden juuret ovat valistusta edeltävässä ajassa. Armo on, kuten alussa totesimme, olennaisesti teologinen käsite. Valtionpäämiehen armahdusoikeus tulee aikakaudelta, jolloin hallitsijan valta johdettiin Jumalasta. Hallitsijan oikeus vapauttaa oikeuden tuomitsemat on viimeinen jäännös aikakaudelta, jolloin ruhtinaat olivat *legibus solutus*, lain yläpuolella. Tämä oli keskeinen syy sille, miksi perustuslailliset valistusajattelijat vastustivat armoa. Armo korostaa antajan ja anojan välistä epäsymmetristä suhdetta. Se joka anoo armoa, myöntää samalla syyllisyytensä ja armahtaa oikeuden päättää rangaistuksesta oman moraalisen harkintansa mukaan. Se, että emme voi kritisoida armahdusinstituutioiden toimintaa samoin käsittein kuin lainkäyttöä, ei merkitse että ne olisivat kritiikin ulkopuolella. Olennaista on, että sääntöihin perustuva oikeudenmukaisuus ei tyhjentävästi kuvaa moraalista maailmaamme — mutta ainoaksi vaihtoehdoksi jää tällöin yksilöllinen harkinta. Yksilölliseen harkintaan sisältyy väistämättä, myös yksityisten ihmisten välisissä suhteissa, mieltävällinen mahdollisuus. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että harkinta voitaisiin aina korvata säännöllä, tai että se pitäisi pyrkiä korvaamaan säännöllä aina kun se on mahdollista.

Viitteet

1. Ks. esim O'Driscoll 1983
2. Beccaria 1995, xlv
3. Kant §49.E.ii
4. Esim. Smart 1968; Card 1972
5. Esim. Hestevold 1983, 1985

Kirjallisuus

- Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*. (Feltrinelli, Milano 1995 [1764])
Claudia Card, On Mercy. *Philosophical Review* 81, 1972. 182-207
H. Scott Hestevold, Justice to Mercy. *Philosophical and Phenomenological Research* 46, 1985. 281-291.
H. Scott Hestevold, Disjunctive Desert. *American Philosophical Quarterly* 20, 1983. 357-363.
Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehren. *Werke VI*. Insel-Verlag, Wiesbaden 1956 [1797]
Lyla H. O'Driscoll, The Quality of Mercy. *Southern Journal of Philosophy* 21, 1983. 229-252.
George Orwell, Looking Back on the Spanish Civil War, teoksessa *A Collection of Essays*. Doubleday, Garden City 1957.
Alwynne Smart, Mercy. *Philosophy* 43, 1968. 345-359.

PSYYKE POLYFONIANA

— KARTESIOLAISEN ONGELMAN UUELLEENMUOTOILUJA

Harvaa 400-vuotiaista tieteen klassikkoa voi muuten kuin juhlan kunniaksi sanoa ajankohtaiseksi. René Descartesin esiinnostama psykologian filosofian ongelma on kuitenkin edelleen ratkaisematta; mikä siis on se *minä*, jossa tapahtuu muun muassa ajattelua?

Descartesin ratkaisu käpyrauhasessa sijaitsevine sieluineen ei ole kelvannut materialismiin perustavalle tieteelle enää aikoihin. On kuitenkin mielenkiintoista, että Descartesin teorian rakenne löytyy yhä uudelleen tieteellisen ajattelun taustalta. Esimerkiksi Derridan kritikoimassa logosentrismissä, intertekstuaalisuuden syrjäyttämässä romanttisessa taiteilijäkäsityksessä sekä sarjalliseen (vs. rinnakkainen) informaation prosessointiin perustavassa tekoälytutkimuksessa voidaan nähdä implisiittisenä “käpyrauhasajattelua”.

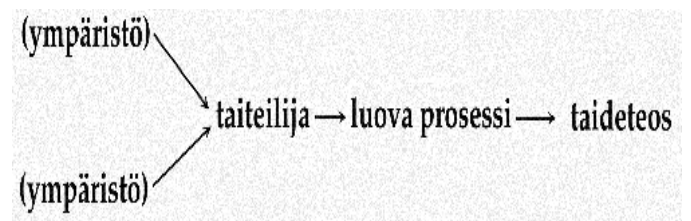
Myös psykoanalyysi on vaarassa ajautua kartesiolaisiin asetelmiin sikäli kun korostetaan tiedostamista oireista vapautumisen edellytyksenä. Tällöin tullaan helposti olettaneeksi jonkinlainen “puhtaan cogiton” tiedostava instanssi (ego), joka vääristävistä torjunnoista luovuttuaan havaitsee maailman ja oman mielensä sellaisina kuin ne todella ovat. Ego muistuttaa näin psykologian ja materian lainalaisuuksien ulkopuolella olevaa käpyrauhasta.

Käsittelen seuraavassa mielen ja ruumiin suhdetta koskevaa ongelmaa psykoanalyttisessä kontekstissa keskittyen erityisesti tiedostamiseen. Pysin muotoilemaan ongelmaa uudelleen — olisi varsin omahyväistä esittää lopullista ratkaisua — kirjallisuustieteellisten lähestymistapojen avulla. Analysoitavan puhetta tutkitaan narratologian¹ menetelmin ja psykoanalyttiseen asetelmaan sovelletaan intertekstuaalista lähestymistapaa sekä Mihail Bahtinin polyfonian käsitettä.

Intertekstuaalisuus

Romanttisen taidekäsityksen mukaan kirjailija on luova nero, joka lahjakkuutensa siivittämänä tuottaa maailmaan omintakeisia ja ainutlaatuisia teoksia. Käsitystä voi kuvata seuraavanlaisella kaaviolla.

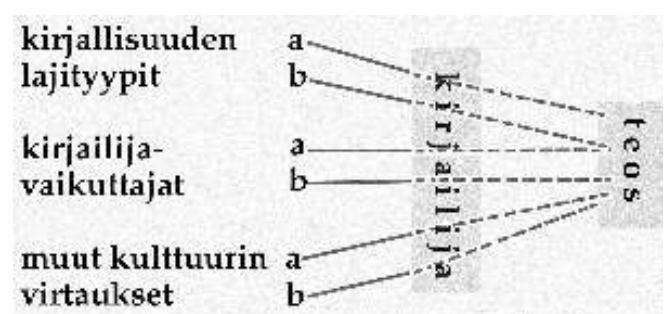
kuva 1



Lähestymistapa on epäpsykologinen ja -historiallinen. Se ei ota huomioon yhteiskunnallisten tekijöiden vaikutusta, kirjallisia vaikutteita eikä aikakauden aatevirtausten osuutta. Luovuus saa romanttisessa näkemyksessä helposti myös mystisiä ulottuvuuksia.

Kirjailijan kuolema tai — vähemmän dramaattisesti ilmaistuna — kirjailija-subjektin heikkeneminen liittyy läheisesti intertekstuaalisuuden käsitteeseen, joka on tullut yleiseen käyttöön Julia Kristevan tuotannon myötä. 1960-luvulla Kristeva toi kirjoituksillaan venäläisen Mihail Bahtinin (1895—1975) länsimaisen lukeneiston tietoisuuteen, ja intertekstuaalisuuden käsite syntyi Bahtinin ajattelun vaikuttamana². Intertekstuaalisessa lähestymistavassa on pyritty ottamaan huomioon romanttisen taidekäsityksen puutteet (kuva 2).

kuva 2



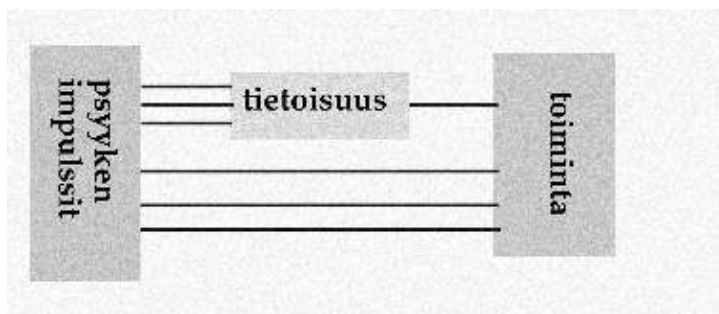
Mitään autenttista kirjailijaneroa ei intertekstuaalisuus tunne, vaan ympäristö ja erilaiset kirjalliset vaikutteet — näitä kutsutaan subteksteiksi — kirjoittautuvat kirjailijan välityksellä teokseksi. Tekoälytutkimus ja kirjallisuustiede ovat tieteenaloina varsin kaukana toisistaan, ja siksi on mielenkiintoista havaita, että aloilla on tapahtunut varsin saman

muotoinen paradigmanmuutos. Tekoälytutkimuksessa on alettu kyseenalaistaa käsitystä, jonka mukaan psyykkistä toimintaa voitaisiin simuloida informaation prosessoinnin peräkkäisyyteen pohjautuvilla tietokonemalleilla³. On alettu kehittää malleja, joissa prosessointi tapahtuu rinnakkaisesti (parallel distributed processes, PDP). PDP-ajattelussa on ongelmansa⁴, mutta etuna on yhdensuuntaisuus aivotutkimuksen kanssa. Nykykäsityksen mukaan psyykkisen prosessin tapahtuvat yhtäaikaaisesti aivojen eri osissa, ja PDP-paradigma pyrkii tulemaan toimeen ilman kartesiolaista keskusistettua.

Tiedostaminen psykolanalyysissa

Freudin suhde filosofiaan oli tunnetusti varsin ristiriitainen, ja hän jättikin usein filosofisten ongelmien käsittelemisen kliinisten näkökohtien varjoon. Freudin käsityksen määrittelyminen subjektiivisuuden suhteen vaatisikin oman tutkimuksensa. Freudin perustaman *International Psychoanalytical Associationin* (IPA) puitteissa harjoitettavan psykoanalyysin päämäärä on kuitenkin selvä: tiedostamattoman tekeminen tietoiseksi (Wo es war...). Psykoanalyttisten teknikoiden (vapaa assosiointi, unien tulkinta, transferenssi-ilmiön hyödyntäminen analyttikon neutraaliuden l. abstinenssin avulla) myötävaikutuksella lavitsalla makaava analysoitava oppii tutkimaan mielensä liikeitä. Tietoisuuden laajetessa yksilö kykenee paremmin hallitsemaan aiemmin tiedostamattomia psyykkisiä impulssejaan. Tiedostamisen asemaa perinteisessä psykoanalyysissa voi jäsentää kuvan 3 tapaan.

kuva 3



Psykoanalyysin toisen suuren hahmon Jacques Lacanin tutkijanote on Freudia filosofisempi, ja hänen kirjoituksensa valmistivat pohjaa postmodernille sekä erinäisten subjektien kuolemalle. Ei olekaan yllättävää, että Lacanin käsitykset sekä tiedostamisesta että egosta/minästä — nämä kytkeytyvät selvästikin yhteen — ovat huomattavasti varovaisempia tai “heikompiä”

“We can try [...] to set out from the strictly linguistic definition of the I as signifier, in which there is nothing but the ‘shifter’ or indicative, which, in the subject of the statement, designates the subject in the sense that he is now speaking” (Lacan1977, 298).

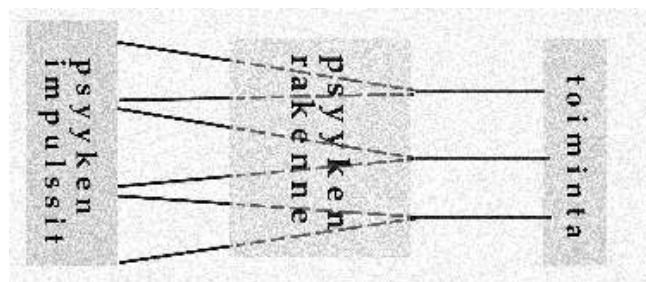
Psykoanalyttisen teorian abstraktein osa, niin sanottu metapsykologia, perustuu luonnontieteellistä tarkkuutta

tavoittelevaan energieettiseen malliin. Ihmisen toiminnan käyttövoimaksi määritetään viettienergia, ja psyykinen tapahtuminen on pyrkimystä tämän energian sitomiseen. Sitominen on käytännössä mielikuvien muodostamista yksilölle merkittävistä asioista; esimerkiksi läheisistä ihmisistä, omasta tulevaisuudesta ja oikeasta sekä väärästä (moraali). Mielikuvien muodostamisen ja toiminnan avulla pyritään puolestaan säätelemään psyykkistä tasapainotilaa. Tätä kutsutaan psyykkiseksi itsesäätelyksi.

On houkuttelevaa ajatella analysoitavan tulevan “cleariksi” —psykodynamiikan tulevan lakkautetuksi — viruttuaan tarpeeksi kauan lavitsalla. Kartesiolaisten dualismin välttämiseksi on kuitenkin välttämätöntä ajatella myös tiedostamisen tapahtuvan psyykkisen itsesäätelyn ja mielihyväperiaatteen alaisuudessa. Koska psyykkisen tapahtumisen ainoa käyttövoima on viettienergia, myös tiedostaminen tapahtuu viettiekonomisten lainalaisuuksien säätelemänä⁵.

Tiedostamiseen liittyy mielihyvän sävyttämiä mielikuvia, joiden avulla tiedostamisprosessissa vastaan tulevat epämieluisat asiat (esim. omien kateellisten ja aggressiivisten pyrkimysten tiedostaminen) ollaan valmiita hyväksymään. Mielikuvat voivat sisältää toiveita paranemisesta tai paremmaksi (sosiaalisemmaksi, älykkäämmäksi, menestyvämmäksi...) tulemisesta psykoanalyttisen hoidon ja tiedostamisen myötä. Tämä tarkoittaa sitä, että tiedostamista “kannattelevat” mielikuvat ovat narsistisesti latautuneita; tiedostavan ihmisen ihanne on edustettuna minäihanteessa. Rakastamme totuutta koska se tuottaa (narsistista) mielihyvää.

Tällä tavoin määriteltynä tiedostaminen saa intertekstuaalisuuden piirteitä, eikä sillä enää ole kartesiolaista käpyrauhasta muistuttavaa asemaa (kuva 4).



Tiedostaminen on mielen sisältöjen ja impulssien kielellistämistä ja samalla niiden muokkaamista. Psykyksen rakenteen yhtenä osana kielellistämisen prosessit integroivat mielellistä todellisuutta sekä toimintaa. Kun tiedostaminen määritellään tällä tavoin, se rinnastuu romaanin niin sanottuun itsensä

tiedostavaan kerrontaan.

Romaanin kerrontatasot ja itsensä tiedostava kerronta

Kirjallisen teoksen rakenteen kannalta yksinkertaisinta on kertoa tarina yhden kaikkietävän kertojan näkökulmasta: Mooses teki tätä, minkä jälkeen hän teki tuota siitä-ja-siitä syystä. Kertoja esiintyy tämänlaatuisessa kertomuksena neutraalina ja kaiken tietävänä.

Asetelma muuttuu monimutkaisemmaksi kun kertojia ja kerrontatasoja on useampia. Yksi kertoja voi kuvata tapahtumia, toinen huomauttaa mitä asioita ensimmäinen kertoja on jättänyt kertomatta ja kolmas vaikkapa ironisoida muiden kertojien tosikkomaisuutta. Kolmas kertoja ei kuitenkaan ole välttämättä sen luotettavampi kuin edelliseltäkään.

Tällaisessa tilanteessa lukija ei pidä kerrottuja asioita automaattisesti tosina, ja hänen huomionsa kiinnittyy itse kerrontaan. Kertominen on siis *itsensä tiedostavaa* — kerronta tutkii kerronnan lainalaisuuksia⁶.

Monitasoisen teoksen lukija on vaikean tehtävän edessä etsiessään kirjailijan “omaa ääntä”. Tekstin tasolla ei voida löytää varmuutta siitä, mikä näkökulma, kerrontaso tai henkilöhahmo voisi edustaa kirjailijan omaa käsitystä.

“Objektiivisen sanoman ja merkityksen” metsästäystä voi jatkaa itse teoksesta kirjailijaelämäkertoihin ja -haastatteluihin. Tällöin tulee ongelmaksi kirjailijan itseymmärryksen rajallisuus: hän ei ole tietoinen tiedostamattomista merkityksistä ja omasta sidoksisuudestaan aikaan ja kulttuuriin. Kirjailijan tulkinta ei ole yhtä kuin teoksen merkityksen kullekin lukijalle. Näin ajatus teoksen “oikeasta” tulkinnasta leviää käsiin: ei löydy pistettä josta käsin voitaisiin määritellä teoksen tosiasiallinen luonne tai sanoma.

Kerronnan tasot psykoanalyttisessa tilanteessa

“Syytin sinua viime tunnilla ahneeksi ja kylmäksi ihmiseksi. Luulen että se johtui siitä, että tunnen itseni yksinäiseksi kun lähdet ensi viikolla lomalle.” Kun analysoitava sanoo näin analytykolleen, hän luo itsereflektiollaan uuden kerronnallisen tason.

Seuraavalla tunnilla analysoitava voi jatkaa itsereflektiotaan seuraavasti: “Taisin vain yrittää miellyttää sinua kun puhuin eilen siitä lomastasi. Olen näet lukenut jostain, että analytytikon loman kuuluu herättää potilaassa separaatioahdistusta.”

Koska, kuten edellä todettiin, tiedostaminen tapahtuu aina mielihyväperiaatteen alaisuudessa, tasoja voi syntyä periaatteessa loputtomasti. Lopullisen totuuden ja oikean tiedon saavuttaminen vaikuttaa siis teoriassakin toivottomalta (vrt. romaanin oikea tulkinta edellä).

Vaikkei totuutta tai “autenttista minää” (vrt. “kirjailijan oman äänen etsintä”) löydykään kerronnan tikkaiden huipul-

ta, kerronnan rakenteiden tarkastelu ei ole merkityksetöntä. Kerronnasta voidaan erottaa kaksi aspektia: *mitä* asioita kerrotaan ja *kuinka* ne kerrotaan. Kirjallisuustieteeseen perehtymätön aliarvioi helposti kerrontatavan merkitystä. Teoksen ominaislaatu määräytyy kuitenkin suuresti nimenomaan kerrontatavasta. Asiat voidaan kertoa monessa erilaisessa järjestyksessä ja kerrontatekniikka voi vaihdella.

Romaanin tavoin psyyke rakentuu (kerronta)tasojen ja rakenteiden välisistä suhteista. Vaikkei tiedostaminen — joka siis voidaan ymmärtää paitsi kielellistämisenä, myös kerronnan rakenteen muuttumisena — olisikaan totuuden paljastumista, sillä on kuitenkin vaikutuksensa mielen rakenteiden välisiin suhteisiin. Psyyn ihannelaksi voisi ajatella elämyksellisten ja reflektiivisten kerrontatasojen suotuisaa keskinäistä suhdetta.

Humanismissa nojaututaan siihen, että ihmiseen sisältyy jonkinlainen valinnoista vastuussa oleva “ydinminä”. Edellä esitetyn myötä tällainen subjekti vaikuttaa haihtuvan ilmaan. Filosofin Daniel Dennett⁷ korvaa subjektin tai minän ilmaisulla *kerronnallisen painovoiman keskus* (center of narrative gravity).

Psyyke subteksteinä

Lapsen varhainen vuorovaikutus muodostuu olennaisesti matkimiseen perustuvista leikeistä. Myöhempi egon kehitys tapahtuu pitkälti samaistumisten varassa⁸: lapsi jäljittellee vanhempiaan ja omaksuu heidän ratkaisumallejaan, asenteitaan ja selviytymiskeinojaan. Persoonallisuutemme on siis nk. objektsuhteiden (vanhemmat ja muut läheiset ihmiset) sisäistämisen tulos. Samaistukset ovat vastaavassa suhteessa psyykeen kuin kirjalliset vaikutteet (subtekstit) kirjailijan luomaan teokseen.

Psykoanalyysin kuluessa analysoitava muodostaa analytyttikkoon transferenssisuhteen. Hän alkaa “lukea” esimerkiksi analytytikon äänenpainoista ja pukeutumisesta tämän ajatuksia ja asenteita. Luenta tapahtuu analysoitavan varhaisten objektsuhteiden (“rankaiseva isä”, “ylihuolehtiva äiti” jne.) pohjalta. Analyysin myötä myös analytytikko muodostuu analysoitavan subtekstiksi: analysoitava omaksuu analytytikon “rauhallisen ja tutkivan asenteen”, ja tämä analytyttinen subteksti (reflektiivinen kerrontataso) sulautuu osaksi analysoitavan persoonallisuutta ja psyykeä.

Edellä käsitellyistä syistä johtuen ei voida lähteä siitä, että halut ja subtekstit vedettäisiin jossain aivojen uumenissa — vaikkapa käpyrauhasessa — sijaitsevassa tietoisuuden keskukseen yhteen. Hajautuneiden psyykkisten prosessien välisiä suhteita on siten tarkasteltava toisenlaisesta lähtökohdasta käsin, polyfoniana.

Sana on tuttu musiikin alueelta. Moniääninen teos koostuu periaatteessa samanarvoisista (itsenäisistä) sävelinjoista, joista mitään ei voida pitää teoksen varsinaisena melodiana. Tällainen teos on mielletävissä melodialinjojen suhteita määrittävän rakenteen näkökulmasta käsin. Kirjallisuuteen polyfonian ajatusta on soveltanut edellä mainittu Mihail Bahtin.

Polyfonia ja psykoanalyysi

Bahtin asettaa romaanikirjallisuuden tutkimuksessaan vastakkain monologisen yhteisön normeja ylläpitävän ideologissävyytteen perinteen sekä polyfonisen ja karnevalistisen, kansan naurukulttuuriin kytkeytyvän perinteen⁹.

Polyfoninen romaani pitää sisällään toisiinsa integroimattomia näkökulmia, joiden myötä valtakulttuuri asetetaan usein rienaavalla tavalla kyseenalaiseksi. Uspenskin¹⁰ mukaan polyfonisessa teoksessa “eri näkökulmat eivät ole järjestäytyneet keskenään alisteiseksi järjestelmäksi, vaan ne esitetään samanarvoisina ideologisina ääninä”.

Monologista taiteellista lähestymistapaa Bahtin¹¹ kuvaa seuraavasti: “Toiset ajatukset ja ideat — tekijän näkökulmasta epätodet tai yhdentekevät, jotka eivät mahdu hänen maailmankatsomukseensa — jäävät kuvaamatta tai ne kielletään poleemisesti, tai sitten ne menettävät suoran merkityksensä ja muuttuvat pelkiksi sankarin älyllisten eleiden tai hänen vakiintuneen hengenlaatunsa luonnehdinnan elementeiksi”.

Monologia-polyfonia-jaottelu rinnastuu luontevasti psykoanalyttiseen tilanteeseen: defensiiviseen, ylimmän koodeille alisteiseen puheeseen (sekundaariprosessi), ja toisaalta halujen ristiriidat sisällään pitävään vapaaseen assosiaatioon (primaariprosessi).¹²

Kun analysoitavan puhe sivuaa tietoisuudesta torjuttuja sisältöjä, assosiaatioiden kulku muuttuu. Puheesta tulee egosta (sekundaariprosessista) käsin määräytyvän monologisen periaatteen tai koodin alaista. Ehkä selvimmin tämä näyttäytyy tilanteessa, jossa analysoitava alkaa suhteuttaa mielteitään psykoanalyttiseen teoriaan. Hän voi pyrkiä kohti “kehittyneempiä defenssejä” tai olla huolissaan “anaalisuudestaan”. Teoria edustaa tällöin “oikeita” merkityksiä ja toimii torjuttujen halujen vartijana.

Perinteisesti ilmaistuna kyse on tiedostamisen ja rationalisaation välisestä rajanvedosta. Friedrich Nietzsche¹³ ilmaisee saman asian iskevästi — kymmenen vuotta ennen psykoanalyysia: “Kun oli välttämätöntä tehdä Sokrateen tavoin järjestä tyranni, täytyi jonkin toisen tyrannin uhan olla suuri. Sen enempää Sokrates kuin hänen “potilaansakaan” eivät olleet vapaasti järkeviä — se oli heidän *de rigueur*, heidän viimeinen keinonsa. [...] On oltava älykäs, selkeä, kirkas millä tahansa hinnalla: vaistoille, tiedostamattomalle antautuminen vie alapäin[...].”

Kun analysoitavan torjunta saa transferenssin muodon (hänen esimerkiksi hävetessä tai pelätessä rankaisua ja ylenkatsetta analyttikon taholta) analyttikosta tulee oikeiden merkitysten ja hyvän elämän koodin haltija ja tyyssija. Psykoanalyysin myötä analysoitava tulee siis konkreettiseen dialogiseen suhteeseen näiden (olettamiensa) absoluuttisten

merkitysten kanssa. Syntyy myös *sisäinen dialogi* suhteessa monologiseen koodiin, kun analysoitava havaitsee koodiin liittyvän ristiriidan: toisaalta se tarjoaa turvan merkitysten pysyvyydessä, mutta toimii toisaalta myös halujen polyfonian sensorina.

Monologisista koodeista vapaa psyyke?

Analyttikon kysymykset ovat keskustelun konventioiden näkökulmasta katsottuna usein varsin merkittäviä: “Mitä siitä tulee mieleesi?”, “Voisiko tämä liittyä jotenkin edessä olevaan lomaani?”, “No, mitä itse siitä ajattelet?”. Nämä kerronnan “älykkyyttä, selkeyttä ja kirkkautta” häiritsevät kommentit voidaan nähdä rohkaisuina luopua kerrontaa ja mielenliikkeitä kahlitsevista monologisista koodeista.

Puhtaasti kaoottinen kerronta ei kuitenkaan voi olla psykoanalyysin tavoitteena, sillä kerronnalla — kuten mielelläkin — on oltava *jokin* rakenne. Mahdollisuus selkeään kerrontaan on toisten kohtaamisen edellytys niin kirjallisuudessa kuin muussakin vuorovaikutuksessa, ja ihmisten kohtaaminen taas tärkeä osa hyvinvointiamme. Isän Nimeä tai Lakia — kuten asia lacanilaisittain ilmaistaisiin — ei voi lakkauttaa.

Millainen olisi siis psyykinen rakenne, joka *mahdollistaisi* paljon (mm. tyydyttävän vuorovaikutuksen ja pitkäjänteisen toiminnan) *kahlitsematta* kuitenkaan enempää kuin on välttämätöntä? Sitä voisi verrata mm. latinalais-amerikkalaiselle musiikille ominaiseen polyrytmiaan. Soitinten eriytyneet roolit laajemman yhteisen rakenteen puitteissa tuottavat rikkaan rytmisen kudoksen. Vastakohtaksi polyrytmialle voi ajatella vaikkapa marssia, jonka rytmisen rakenne sitoo soittajat (ja etenkin marssijat) yhdenmukaiseen mutta monotoniseen toimintaan. Marssin rytmisen rakenteen rinnastaminen neuroottiseen psyyken rakenteeseen ei tässä yhteydessä tuntune kovin haetulta (psykoosin voisi joku rinnastaa free-jazziin).

Polyfonisessa mallissa keskuspuheenä ei siis toimi tietoisuus, vaan “äänien” (halujen, osaviettien, subtekstien) väliset suhteet määräävä rakenne. Mitä abstraktimpi rakenne on, sitä laaja-alaisemmin yksilö voi kokea elämässään tyydytystä. Tiedostaminen (reflektiivisen kerrontatason mukaantulo) voi muuttaa psyyken rakenteita, mutta kielellisten abstraktioiden maailma voi saada myös kiusallisesti skitsofreniaa muistuttavia muotoja¹⁴.

Polyfonia voidaan ymmärtää myös kehollisemmin, aisti-
piirien ja koodijärjestelmien (kieli, motorikka, visuaaliset ja musiikilliset koodit) kokonaisuuden kannalta. Tästä näkökul-

masta voidaan ymmärtää erilaisten taide- ja toimintaterapioiden yksilöä eheyttävä vaikutus.

Lopuksi

Kybernetiikan jälkeisenä aikana harva kaipaa prosesseja ohjaavaa tietoisuutta esimerkiksi ekologisten tasapainotilojen selittäjäksi. Psykologiassa kaipuu näkyy kuitenkin implisiittisesti varsin usein: monen teorian ytimessä on sielun tai kartesiolaisen egon näköinen olio. Ei kuitenkaan ole mitään pakottavaa syytä selittää psyyken toimintaa toisin kuin luonnon homeostaasia: prosessit tapahtuvat toisiinsa kietoutuneina ilman korkeampaa säätelyjärjestelmää. Prosessien keskinäiset suhteet vain voivat asettua asemaan, jonka pohjalta toiminta vaikuttaa yhtenäiseltä ja tavoitteeseen suuntautuneelta.

Näistä lähtökohdista nähtynä kokemuksemme tietoisuudesta ja valinnan vapaudesta ovat epifenomenaalisia ilmiöitä; ne ovat aivoissa tapahtuvien sähkökemiallisten prosessien oheistuotteita.

Väite on luonnollisesti jyrkässä ristiriidassa intuitiomme kanssa. Johdonmukaisuuden vuoksi on kuitenkin valittava joko determinismi ja materialismi, tai vapaa tahto ja dualismi. Jälkimmäisen pohjalta on nykyään vaikea harjoittaa tiedettä.

Yhtä vaikeaa on kuitenkin olla pitämättä itseään oikeussubjektina erääntyneiden maksujen suhteen, moraalisena subjektina tai oman nautinnon ja saavutusten subjektina.

Viitteet

1. Mm. yhdysvaltalaiset Donald Spence (esim. 1982) ja Roy Schafer (esim. 1992) ovat tutkineet psykoanalyyttisiä kerronnan näkökulmasta. Tämän psykoanalyyttisen narratiivisen suuntauksen lähestymistapa on kuitenkin varsin toisenlainen kuin tässä kirjoituksessa.
2. Makkonen 1991, 18.
3. Ks. esim. McClelland, Rumelhart & Hinton 1992.
4. Ks. esim. Fodor & Pylyshyn 1992.
5. Derrida 1987, 276-291.
6. Ks. esim. Saariluoma 1992, 24.
7. Dennet 1993, 410.
8. Freud 1923.
9. Ks. esim. Koivunen 1991.
10. Uspenski 1991, 25.
11. Bahtin 1991, 121.
12. Primaari- ja sekundaariprosessista ks. esim. Laplanche & Pontalis 1988, 339-41.
13. Nietzsche 1889/1994, 67.
14. Freud 1915, 204.

Kirjallisuus

- Mihail Bahtin, *Dostojevskin poetiikan ongelmia* (Problemy poetiki Dostojevskogo). Suom. Paula Nieminen ja Tapani Laine. Kustannus Oy Orient Express 1991.
- Daniel C. Dennett, *Consciousness explained*. Penguin Books 1993.
- Jacques Derrida, *The Post Card. From Socrates to Freud and beyond*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1987.
- Jerry A. Fodor & Zenon W. Pylyshyn, Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis. Teoksessa Brian Beakley & Peter Ludlow (eds.), *The Philosophy of Mind*. The Massachusetts Institute of Technology, Cambridge & London 1992.
- Sigmund Freud, *The Unconscious*. S.E. XIV, 1915.
- Sigmund Freud, *The Ego and the Id*. S.E. XIX, 1923.
- Anu Koivunen, Narreja vai narraajia? — tekstit, yleisöt ja populaarikulttuurintutkijat. Teoksessa Anu Koivunen, Hannu Riikonen & Jari Selenius (toim.), *Bahtin-Boomi!* Turun yliopisto, Taiteiden tutkimuksen laitos, sarja A, N:o 22, 1991.
- Jacques Lacan, Subversion of the Subject and Dialectic of Desire. Teoksessa Lacan, *Écrits. A Selection*. W. W. Norton & Company, New York - London 1977.
- Jean Laplanche & J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*. Karnac Books, London 1988.
- Anna Makkonen, Onko intertekstuaalisuudella mitään rajaa? Teoksessa Auli Viikari (toim.), *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovellutuksia*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 1991.
- James L. McClelland, David E. Rumelhart & Geoffrey E. Hinton, The Appeal of Parallel Distributed Processing. Teoksessa Brian Beakley & Peter Ludlow (eds.), *The Philosophy of Mind*. The Massachusetts Institute of Technology, Cambridge & London 1992.
- Friedrich Nietzsche, *Sokrateen ongelma* (fragmentteja teoksesta *Götzen-Dämmerung*, oder *Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1899). Suom. Mika Saranpää. *niin & näin* 3/1994.
- Liisa Saariluoma, *Postindividualistinen romaani*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 1992.
- Roy Schafer, *Retelling a life: narration and dialogue in psychoanalysis*. Basic Books, New York 1992.
- Donald Spence, *Narrative Truth and historical truth: Meaning and interpretation in psychoanalysis*. Norton, New York 1982.
- Boris Uspenski, *Komposition poetiikka. Taideteoksen sommittelun periaatteet* (Poetika kompozitsii, 1970). Suom. Marja-Leena Vainionpää-Korhonen. Kustannus Oy Orient Express, 1991.

Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus länsimaisessa filosofiassa, erityisesti logiikan historiassa

Intentionaalisuuden käsite on tärkeä osa Nykyajan filosofiaa. Se tulee esille lukuisissa eri yhteyksissä ja sillä pyritään valottamaan hyvin erilaisia ongelmia. Tästä on ollut seurauksena, että useasti on vaikea hahmottaa, millä tavalla eri yhteyksissä käsitettä käytetään ja kuinka ne liittyvät toisiinsa. Nykyisessä keskustelussa intentionaalisuuden käsitteeseen törmää useimmiten taiteen filosofiassa ja tietoteorian erityiskysymyksissä.

Tilanne ei ole ollut aina tällainen. Intentionaalisuus on käsite, joka on aiemmin seurannut uskollisesti nimenomaan logiikan kehitystä ja historiallisesti katsoen se liittyy vain sovellutustensa tai uudelleen tulkintojensa kautta muihin filosofian alueisiin.

Logiikan historiassa koko Uusi Aika Descartesista 1800-luvun loppuun on kuvittelukyvyyn historiaa: filosofia, logiikka mukana, pyrki ratkaisemaan, millä tavalla ihminen voi kuvitella itselleen maailman niin, että se vastaa oletettua objektiivista maailmaa, johon meillä on vain välillinen pääsy ja jonka olemassaolosta ei ole täyttä varmuutta.¹ Tänä samana aikana kehittyivät myös tieteelliset ajatustavat, jotka ovat lähinnä pyrkimystä systematisoida tämä kuvittelukyvyyn toimi.² Koko tänä aikana ei puhuttu intentionaalisuudesta.

Kysymys nousi esille vasta, kun kuvittelukyvyyn vastakkaiset ideologiat — idealismi ja materialismi, empirismi ja rationalismi sellaisinaan ja modifioituina³ — osoittautuivat riittämättömiksi selittämään edes filosofisesti ihmisen ja maailman suhdetta ja erityisesti ihmisen tiedon sisältöjen laatuja. Tiedon sisällön laadut ovat olennaisen tärkeitä logiikan ja matematiikan merkitysteoriassa, siis silloin, kun ratkaistaan, millä tavalla loogiset käsitteet, luvut ja suhteet saavat sekä subjektista että objektista riippumattoman statuksen mutta samalla säilyttävät kohdallisuutensa suhteessa objekteihin ja käsitettävyyden suhteessa subjettiin.

Intentionaalisuus liittyy siis logiikassa esille tulevaan pyrkimykseen perustella muodollisen järjestelmän mahdollisuus siten, että sille annettujen sisällöllisten tulkintojen kohdallisuus (se, kuinka arvioida tätä, kuinka taata tämä, kuinka perustaa tämä) voidaan alunperin sisällyttää itse jär-

jestelmään. Ennen Uutta Aikaa tämä asetelma oli itsestään selvä: kaiken tiedon lähtökohtana oli maailma (tai, kuten sattuvammin sanottiin, “Luonto”) ja ihmisen tieto, mikäli se oli tietoa, oli tästä. Maailman ja ihmisen suhde oli se, mistä filosofia puhui ja tätä on ollut tapana kutsua “konstituutioksi”. Keskiajan logiikassa, joka monilta piirteiltään ennakoii Nykyajan logiikkaa, kysyttiin, miten loogiset periaatteet voivat yhtäaikaan olla välttämättömiä ja riippumattomia sekä puhua siitä maailmasta, josta ihmisen kokemus on.⁴

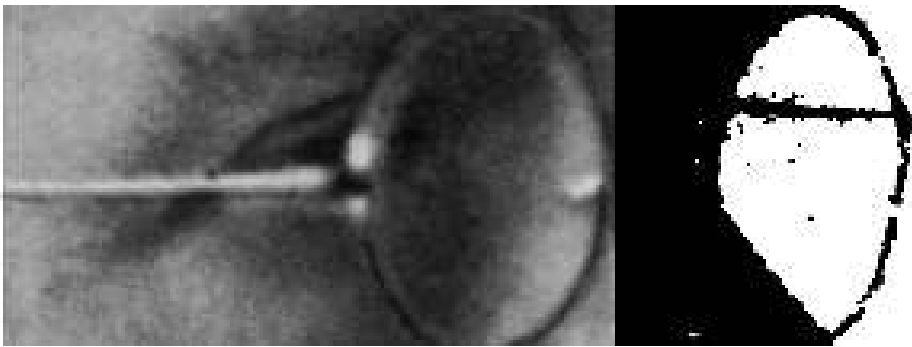
Kreikkalainen perinne ei ollut riittävän hyvin tunnettu, jotta vastaus olisi tullut johdetuksi sieltä. Ongelmana oli itse asiassa subjektiivisen ja objektiivisen välinen ristiveto, jossa keskiajan loogikot kreikkalaisten tapaan tunsivat suurta epäluuloa kaikkea psykologista tarkastelua kohtaan, sellaista, jossa yksilöhistoriallisesti syntyneille tietoisuuden sisällöille annetaan erityismerkityksiä ohi sen yksilön, jossa ne ovat syntyneet. Toisaalta oli lähes yhtä vaikea käsittää, kuinka tietoa koskeva voisi olla kokonaan riippumaton tietäjistä ja maailmasta.

Vastaus Hispaniasta

Sen sijaan arabialaisessa logiikassa oli kehitelty ajatuksia, joilla tuli olemaan tärkeä merkitys juuri tämän kysymyksen kohdalla.

Ensimmäiset huomiot intentionaalisuudesta liittyvät arabialaiseen logiikkaan, jossa kirjoitukset olivat pääasiassa kommentaareja Aristoteleen ja stoalaisten teksteihin. Näissä on kuitenkin selvä oma luova tendenssinsä, jolla oli myöhemmin huomattava vaikutus Lännen logiikkaan. Yhdistämällä aristotelista ja stoalaista lähestymistapaa arabialaiset loogikot päätyivät puhumaan termillä *ma’na*, kun he tarkoittivat, että sana tai jokin muu merkki saa merkityksensä itsensä ulkopuolisesta, johon sen avulla viitataan ja joka on osa tätä merkityksen luomista. Tämä viittaaminen ja tämä ulkopuolinen yhdessä olivat *ma’na*.

Tällä tavoin esimerkiksi Ibn Sinä ratkaisi merkitysongelmaan liittyvän kysymyksen, kuinka merkeillä on merkitys, joka ei ole psyykkinen olio eikä materiaallinen olio. *Ma’na* tarkoittaa aina tiedonsisältöä, joka syntyy vain tietämisaktissa ja jonka voi kiinnittää termillä niin, että sitä voi tarkastella erikseen myöhemmin. Ibn Sinällä esiintyy pääasiassa tarkasteluja sanan merkityksestä, mutta yleisesti ottaen arabialaisessa logiikassa *ma’na* tarkoittaa myös merkeihin liittymätöntä tiedon sisältöä. Joka tapauksessa Ibn



Sinä'n kysymys, kuinka merkki merkitsee, sai aikaan tekstikäänneksen kautta uudenlaisen aselman Lännen logiikassa: ma'na käännettiin sanalla "intentio", suuntautuneisuus.

Tällä tarkoitettiin jo 1100-luvun logiikassa, että tiedon sisällöt syntyvät ymmärryksen suuntautuneisuudesta itsensä ulkopuolelle eli oliosuuntautuneisuudesta. Tieto oli siis ihmisen maailmasuhde. Tämä oli myös se yleinen, josta logiikka on. Ihminen voi nimittäin suuntautua uudelleen myös tähän maailmasuhteeseen, tarkemmin sanoen sen sisältöihin, ja tällöin olioilla ei enää ole merkitystä vaan ainaostaan sillä yleisellä tiedolla, joka on olioista saatu. Niinpä tämä uudelleensuuntautuminen koskee yleisiä käsitteitä, esimerkiksi lajeja, sukuja ja luokkia, jotka eivät kuitenkaan näin menetä sisällöllistä tulkintaansa vaan kiinnepiste pysyy koko ajan ihmisen maailmasuhteessa. Näin esimerkiksi fantasia-maailmat tai mahdolliset maailmantilat eivät tuota samalaista välttämättömyyttä kuin suhde tähän maailmaan, josta ihmisen looginenkin toimeliaisuus ja loogisen merkityksellisyys on peräisin.

Tällä tavoin logiikalla voitiin katsoa olevan selvä asema tietämisessä, mutta samalla oli myös selitetty, kuinka looginen oli riippumatonta kulloisistakin yksittäisistä tiedon-sisällöistä ja yksittäisistä mailmakokemuksista.

Lyhyt kaava tietämisestä

Lyhyesti tämän voi esittää seuraavanlaisena kaaviona, joka kuvaa sitä, kuinka myös intentionalisuuden käsite tulee mukaan intension tarkastelussa:

- 1) on kahdenlaista tiedettävää: aistittavaa ja järjellä tiedettävää.
- 2) aistein tiedettävä tulee tiedettäväksi, kun aistiminen vastaanottaa sen; järjellä tiedettävä tulee tiedettäväksi, kun ymmärrys käsittelee edellisen;
- 3) jälkimmäinen tapahtuu ymmärryksen aktissa,
- 4) jossa ymmärryksen suuntautuminen oliolliseen on se, mikä yhdistää objektin ja ajattelevan mielen.

Suuntautuminen, siis intentio, voidaan jakaa kolmeen osaan:

- 1) ensimmäinen intentio, joka tarkoittaa oliosuuntautuneisuutta,

- 2) toinen intentio, jota kutsutaan myös muodollistavaksi ja joka on

- 3) aktiivisen järjen toimintatapa.

Tämän kaiken tuloksena on:

- 1) mielen sana, jonka olemassaolon tapa on
- 2) intentionaalinen oleminen

Näin ollen ne yleiset käsitteet, joita logiikka tarkastelee — esimerkiksi sukujen, lajien, luokkien ymv. käsitteet — ovat olemassa kokonaan omalla tavallaan, intentionaalisesti. Ne eivät ole ylimaallisia ideoita eivätkä ne sisälly kokemusolioihin. Ne ovat olemassa ihmisen maailmasuhteessa ja niitä voidaan tarkastella "mielen sanoina" ilman, että ne tulisivat sekoitetuiksi ihmisen mielikuvituksen aikaansaannoksiin.

Intentionaalinen oleminen korostaa toisaalta formaalisten tieteiden riippumattomuutta, koska kyse on puhtaista järjen käsitteistä. Toisaalta intentionaalinen oleminen kiinnittää formaaliset välttämättömyydet maailmaan ja tietävään subjektiin, koska nämä tulevat esille tästä suhteesta, paljastuvat tässä suhteessa.

Paluu päähän

Tämä kaikki sai aikaan, että Keskiajalla kehittyi huomattava looginen tutkimus, joka kuitenkin unohtettiin, kun Uuden Ajan filosofinen käänne vaati psykologistista asennetta. Samalla tavalla kuin tiede tehtiin ihmisen tahdon kuvaukseksi (luonnon hallinta, maailman hallinta), samalla tavalla myös formaalinen ymmärrettiin ihmisen oikean ajattelun kuvaukseksi ja logiikka ja matematiikka tämän ajattelun avaimiksi.⁵ Maailmasuhteella ei tässä ole mitään merkitystä. Hyvin kuvaavaa tässä suhteessa on esimerkiksi Galilein ja Newtonin ajatus, että Jumala on ajatellut luonnon matematiikan kielellä, joka siis on mahdollista myös ihmisen ajatteluksi, kuten Newtonin *Principia* pelkällä olemassaolollaan todistaa.

Uuden Ajan filosofia ja tiede eivät mitenkään voi kehuskella onnistuneensa tässä subjektiivisessa yrityksessä: tiede kehittyi maailman valloittamiseksi ja tuhoamiseksi, ja formaaliset tieteet kärsivät suuren taantuman. Käänne formaalisten tieteiden kohdalla oli odotettavissa ja se tapahtuikin 1800-luvulla. Bernard Bolzano esitti laajassa tieteen-teorian teoksessaan⁶, että sen lisäksi, että oli olemassa kieliopillisesti tarkasteltava lause (eli merkkijono) ja asiain-tila todellisuudessa, oli myös oletettava näihin liittyvä, mutta omalla tavallaan olemassaoleva "lause-itsessään" (*Satz an sich*), joka ei ollut olemassa reaalisesti, mentaalisesti eikä ideaalisesti vaan näitä välittäen ja erällä ratkaisevalla tavalla näistä riippumatta. Bolzano ei vielä selvästi sano, mitä tämä välittäminen on, mutta hän antaa selvästi ymmärtää, että lause-itsessään syntyy tietoisuuden suuntautumisesta oliolliseen ja tämä näin syntynyt ei ole kuvittelukyvyyn tuote vaan tietoisuudesta riippumaton asiain-tilan korrelaatti.

Maailma on sittenkin olemassa!

Varsinainen muutos ajattelussa paljastuu psykologiassa, jossa Franz Brentano pohtii erilaisten mentaalisten tilojen ja sisältöjen laatuja.⁷ Brentano haluaa erottaa toisistaan sisäsyntyiset, lähinnä fantastiset, elämyssisällöt ja oliosyntyiset kokemussisällöt. Hän päätyy puhumaan intentionaalista olioista (*intentionale Gegenstände*), joilla on eräänlainen mentaalinen olemassaolo, mutta jotka eivät ole sisäsyntyisiä, mielikuvituksen tuotteita.

Brentanon mukaan on tärkeää, että psykologiassa on mahdollista erottaa ihmisen maailmasuhteesta syntyvät muodosteet niistä, jotka syntyvät mielikuvituksesta omia aikojaan. Intentionaalilla oliolla on aina korrelaattinsa maailmassa, ne ovat jostakin. Toisaalta ne ovat tietoisuudelle läsnäolevia eli immanenteja ja tämä niiden kahtalaisuus tekee niistä erityisen, psykologiatieteen kannalta spesifin, tutkimuskohteen. Näin Brentano yritti pelastaa psykologian representaatiotieteen vaaroilta; tässä ohjelmassa hän ei onnistunut, kuten psykologiatieteen myöhempi historia on osoittanut.

Edmund Husserl oli matemaatikko ja hän kiinnostui Brentanon ajatuksesta. Hän kuitenkin palautti ongelman keskiaikaiseen muotoonsa, ilmeisesti osittain Bolzanon innoittamana, ja luopui psykologisesta immanenssioletuksesta. Husserl ei nähnyt mahdolliseksi, että esimerkiksi luvut tai loogiset konstruktiot, jotka ovat omanlaisiaan intentionaalisia olioita, voisivat olla olemassa tietoisuudelle läsnäolevina ja silti säilyttää ideaalisen luonteensa. Sama pätee tietenkin kaikkiin tiedon sisältöihin: ei ole tietämisen eikä tiedettävän kannalta yhdentekevää, onko kyse esineestä, yleisestä käsitteestä vaiko luvusta. Näiden tietämiseen kuuluu näiden laatu, jota ei voida lähestyä, mikäli ne kaikki on otettu vain tietoisuudelle läsnäolevina, immanenteina.

Husserl tekee saman erotuksen kuin Brentano: on olemassa sisäsyntyisiä ja oliolähtöisiä elämyksiä. Mutta Husserl määrittelee vain edelliset immanenteiksi (hän käyttää termiä *reell*). Jälkimmäisiin liittyy yleensä myös immanenti piirre, jota voisi kutsua epätäsmällisesti "subjektiviseksi puoleksi" ja juuri tämä on se psykologistinen vire, josta tieteenharjoittamisessa ei olla kiinnostuneita,

se, miltä minusta "jokin tuntuu". Olennaista on, että tähän jälkimmäiseen kuuluu tietoisuudesta riippumaton korrelaatti, joka on yhtäläillä tuonpuoleinen tietoisuuteen nähden kuin on reaalin olio. Husserl siis ajattelee, että varsinaisesti intentionaaliset oliot, jotka syntyvät tietoisuuden maailmasuhteessa, ovat tästä riippumattomia, niin sanotusti ideaalisia muodosteita. Ne eivät ole meidän kuvittelukykykymme tuotoksia vaan meidän maailmasuhteemme korrelaatteja.⁸

Filosofiassa esimerkit ovat aina harhaanjohtavia, koska lukija on aina löytävänänsä esimerkistä jotain tuttua ja kiinnittää huomionsa vain tähän tuttuun. Tästä huolimatta esitän vertauksena prisman ja valonsäteen.

Kukaan ei väitä, että prisman avulla valkoiselle pinnalle heitetty kirjo olisi prisman luoma tai sisältyisi prismaan. Se on tietenkin kokonaan valonsäteestä, mutta tarvitaan prisma, jotta ihminen voi nähdä eri aallonpituudet omina väreinään. Kirjo on siis *eräällä tavalla* valonsäteen korrelaatti, samaa, mutta eriä.

Oliosuuntuneesta kokemuksesta syntynyt intentionaalinen korrelaatti on vastaavanlaisessa suhteessa tietoisuuteen: tarvitaan tietoisuus, jotta korrelaatti voi syntyä, mutta korrelaatti on aidosti transsendenti tietoisuuteen nähden.

Tämä oli Husserlin mielestä välttämätöntä, jotta voimme puhua tiedosta ja tieteestä. Samoin tämä oli välttämätöntä, jotta formaaliset järjestelmät voivat olla merkityksellisiä. Husserl nimittäin ajattelee melko lailla keskiaikaiseen tapaan, että intentionaalinen korrelaatti voi tulla uudelleen intentioniduksi juuri siksi, että se ei ole vain tietoisuudelle läsnäoleva vaan myös tietoisuudesta riippumaton. Tämä tarkoittaisi siis eräänlaista toista intentiota, jonka tuloksena intentionaalista korrelaatista saadaan saadaan esille siihen sisältyvä olemus-tieto, se, mitä jokin on eli varsinainen abstraktio. Vasta tällainen tekee mahdolliseksi tiedon, joka koskee puhtaita muotoja, siis matematiikan ja logiikan.

Mitä tietoisuus on?

Husserlin käsityksen mukaan tietoisuus on aktiseuraanto, jonka olennainen piirre on suuntautuneisuus, suhde itsensä ulkopuolelle. Tämä voi olla oliollista suuntautuneisuutta tai intentionaaliin korrelaatteihin suunnattua. Tämän perusteella voidaan sanoa, että Husserlin uudistamassa käsittelytavassa tulevat esille ainakin seuraavat intentionaalisuuteen liittyvät käsitykset:

1) Tietoisuus on intentionaalinen. Tämä tarkoittaa, että tietoisuus koostuu akteista, jotka ovat suuntautuneet tietoisuuden ulkopuolisiin korrelaatteihin. Tietoisuus on tällaista suuntautuneisuutta.

2) Akteilla on intentio: ne ovat suunta tietoisuuden ulkopuolisiin korrelaatteihin. Tämä on

oliosuuntautunut akti.

3) Elämys on intentionaalinen eli siihen kuuluu korrelaatti, joka on elämykseen nähden transsendentti.

4) Intentionaaliset oliot (korrelaatit) eroavat reaalipsykkisistä olioista, koska ne ovat transsendentteja eivätkä siis tietoisuuden osia. Nämä ovat aktista riippumattomia olioita.

5) On olemassa pelkästään intentionaalisia olioita, jotka ovat syntyneet intentionaalisten korrelaattien intentioimisesta (toisenasteisesta intentioimisesta). Nämä ovat aktinmäärittämiä olioita.

Vanha kysymys, uusia vastauksia

Näistä tarkasteluista näkyy, että kysymys, johon intentionaalisuus on ollut vastauksena, on koskenut ideaalisten käsitteiden statusta, siis itse asiassa formaalisen tiedon mahdollisuutta. Status on koko tällaisen tarkastelun ajan — siis Keskiajalla ja tämän vuosisadan alussa — ymmärretty kysymyksenä formaalisen tiedon tulkittavuudesta ja merkityksellisyydestä, ei niinkään kysymyksenä formalismista, siis järjestelmään itseensä sisältyvästä piirteestä. Tästä kysymyksenasettelusta myös johtuu, että Husserlin jälkeen intentionaalisuuskäsitteen moninainen käyttö on koko lailla täysin peittänyt tämän alkuperäisen kysymyksen.

Erityisen tärkeän uuden tulkinnan intentionaalisuuskäsitteelle antoi Roman Ingarden, kun hän teoksessaan *Das literarische Kunstwerk* käsitteli yhtä intentionaalisen korrelaatin erityistapausta, taideteosta. Taideteos on intentionaalinen olio, joka syntyy ihmisen maailmasuhteesta erityisessä aktikokonaisuudessa. Kirja on vain esine tai rivi merkkejä, *jollei* tietoisuuden suuntautuminen siihen synnytä korrelaattia, joka perustuu toisaalta tähän reaaliseen esineeseen ja toisaalta aktiseuraantoon, jossa tälle esineelle annetaan tulkinta. Näin siis kirjallisen taideteoksen kohdalla tekijän ja lukijan aktiviteetti ovat molemmat suuntautuneita, mutta — kuvallisesti sanoen — eri suunnista: kirjailija luo

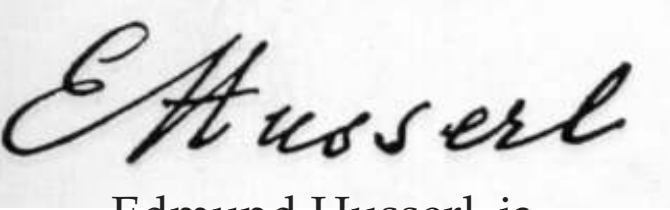
kokonaisuuden korrelaattina omasta kokemustodellisuudesta luomalla merkitysyhteyksiä kieleen ja lukija lukee tätä kieltä suuntautuneena tulkitsemaan sen kokonaisuudeksi, joka on korrelaatti avautuneista merkitysyhteyksistä.

Tämä sama pätee tietenkin muihinkin teksteihin (sanan nykyisessä, laajassa merkityksessä), esimerkiksi tieteellisiin teorioihin tai formaalisiin systeemeihin. Niitä voidaan pitää olio-suuntautuneiden aktien korrelaatteina. Tämän lisäksi ne ovat — mikäli ovat olemassa kirjoitettuina — merkkikokonaisuuksia, jotka edellyttävät tulkintaa tullakseen ymmärretyiksi. Jokainen lukukerta tarkoittaa aktiseuraantoa, jossa tietoisuus suuntautuu tällaiseen tulkittavaan. Teoreettisen perinteen sisällä tämä tarkoittaa pyrkimystä ymmärtää teksti tietyllä tavalla ja luoda siitä teoreettisessa kontekstissa intentionaalinen korrelaatti. Näin siis teoreettinen perinne tarkoittaa samalla, että ensimmäisen ja toisen intention lisäksi on olemassa myös aktualisoiva toinen intentio, joka kohdistuu korrelaattien kirjallisiin ilmauksiin.

Ingardenin ajatus on ymmärretty usein myös väärin, sillä on ajateltu, että taideteos tai teksti ovat intentionaalisia siinä, että ne ovat sisältöjä jollekin mahdolliselle tietoisuudelle tai sen muodostaville akteille, tai että ne ovat intentionaalisia, koska jonkun päämääränä on luoda niistä jotain. Nämä molemmat psykologisoivat tulkintatavat unohtavat kysymyksen, johon intentionaalisuus on vastaus.

Viitteet

1. Johdatusteksteinä René Descartes, *Metodin esitys ja Metafyysillisiä mietelmiä* (kirjassa *Teoksia ja kirjeitä*. WSOY, Porvoo 1956. Suom. Hollo).
2. Demonstraatiota varten jatkoteksteinä Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* ja Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* sekä Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.
3. Tätä keskustelua on tavattu pitää realismi-idealismi-keskusteluna, koska juuri tämä vastakkaisasettelu — idealistisen ja maailmalähtöisen välillä — kuvastaa *ideologisesti* ongelmaa, jonka parissa idealistit, materialistit, empiristit ja rationalistit ponnistelivat. Esimerkiksi 1800-luvun lopun keskustelu oli Idealismus-Realismus-keskustelua, johon yhtä lailla positivistit, marxilaiset ja uuskantilaiset kuin myös Feuerbach, Bolzano, Brentano ja Husserl ottivat kantaa. Tähän ks. Varto, *Formal and philosophical in early medieval logic*. Reports from the dep. of mathematics, ser A vol. 209. Tampere 1989.
5. Tämä alkoi selvimmin Port-Royalin logiikasta, ks. Arnauld, *L'art de penser*
6. Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1837.
7. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874.
8. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I-II*, 1900 ja *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1910.



Edmund Husserl ja fenomenologian idea

Edmund Husserl,
Fenomenologian idea: viisi luentoa.
Helsinki: Lokikirjat, 1995. 132 s.

Fenomenologia on eräs tämän vuosisadan merkittävimmistä filosofisista suuntauksista. Viime vuosina sitä on harrastettu Suomessakin, vaikka manner-Euroopassa sen kulta-aika onkin jo ohi. Suomi seuraa kiinnostuksessa anglosaksista perinnettä, jossa fenomenologia, eksistentiaalisuus, hermeneutiikka ja mannermainen ajattelu ovat saaneet viime vuosikymmeninä yhä tukevampaa jalansijaa analyttis-pragmaattisen filosofian ohessa.

Fenomenologiaa on kritisoitu monelta eri suunnalta. Analyttinen filosofia on moittinut fenomenologiaa "raittiuuden" ja selkeyden puutteesta, filosofian tulee olla selvillä metodistaan. Marxilais-kriittinen teoria arvostelee fenomenologiaa ja hermeneutiikkaa perinteen ja (taiteellisen) elämyksen painottamisesta, poliittisten intressien ja rakenteiden unohtamisesta. Dekonstruktio-, post- ja nomadifilosofit taas kritisoivat fenomenologiaa elämyksien totaliteeteista ja dogmaattisesta ihminen-maailma-suhteen hyväksymisestä filosofian perustaksi. Tästä huolimatta fenomenologialla on ollut usein olennainen merkitys sitä kritisoivien suuntausten kehityksessä.

Fenomenologia Suomessa: suppea oppimäärä

Nykyfilosofian historiallinen itseyttäminen voi siis tapahtua myös fenomenologian kautta. Nyt tähän on mahdollisuus suomeksikin. Lähes samanaikaisesti, ja osittain samalla kääntäjäjoukolla, julkaistiin viime vuonna Edmund Husserlin (1858-1938) *Fenomenologian idea* ja Martin Heideggerin (1889-1976) *Taideteoksen alkuperä*. Nämä kaksi teosta piirtävät fenomenologian kehityskaaren alun ja lopun: ankaran tieteen ihanteesta taiteen esimerkkiin "oikeasta" olemisen tavasta. Kaaresta jää puuttumaan vain keskikohta, fenomenologialle keskeinen *elämän* käsite (maailmassa

oleminen (*in-der-Welt-Sein*, elämismaailma (*Lebenswelt*)).

Ensimmäinen fenomenologian aalto kantautui Suomeen 1920-luvulla, jolloin fenomenologiaa toivat esille mm. Erik Ahlman ja Eino Krohn. Toinen aalto kehittyi edeltävästä 40-60-luvulta lähtien. Tällöin fenomenologiaa kehittivät edelleen filosofiassa Sven Krohn, psykiatriassa Lauri Rauhala ja Martti Siirala. 70-luvulla Matti Juntunen tutki Husserlia ja Heideggeria, vaikka fenomenologia ei parasta kohtelua silloin akateemiselle tutkijalle tarjonnutkaan. Siitä huolimatta, että mantereella fenomenologiaa oli harrastettu jo kauan, ei Suomessa akateeminen filosofia tuntenut sitä omakseen. Varsinaista filosofista johdatusta fenomenologiaan ei ole suomeksi kirjoitettu, mutta erillisiä monografioita on kyllä ilmestynyt: esimerkiksi Matti Juntusen *Edmund Husserlin filosofia* (Gaudeamus 1986) ja Markku Satulehdon *Elämismaailma tieteiden perustana* (FITTY 1992).

Fenomenologia onkin ollut ja on kenties vieläkin kirosana tieteellisesti orientoituneen filosofin suussa. Tämä johtuu fenomenologian perustavasta projektista, pyrkimyksestä löytää filosofialle oma alue tieteellisen tutkimuksen ulottumattomista. Fenomenologia eroaa normaalitieteistä, sen tulee olla tässä mielessä ankara, muista tieteistä riippumaton tiede. 80-luvulla Esa Saarinen hämmensi akateemista filosofiaa kirjallaan Sartresta (*Sartre: Pelon, inhon ja valinnan filosofia* 1982). Saarinen ei kuitenkaan suunnannut kirjaansa ensisijassa akateemiselle yleisölle, vaan yleiseen kulttuurikeskusteluun. Nykyään kenties tunnetuin fenomenologian tutkija Suomessa, Juha Varto, yritti viedä fenomenologiaa eteenpäin akateemisen maailman sisäpuolella. 80-luvun lopusta lähtien hän on varsin omaperäisellä tavalla yrittänyt työstää fenomenologiaa Heideggerista "jonnekin muualle". Muiden fenomenologiasta ponnistavien tutkimustensa ohella Varto on julkaissut aiheesta *Fenomenologisen tieteen kritiikki* (FITTY 1992) ja *Tästä jonnekin muualle* (FITTY 1993).

Fenomenologian tutkimus kehittyi julkaistujen opin-
näytteiden myötä vuosikymmenen taitteessa: Risto Niemi-Pynttari Heideggerin luontokäsitystä valottava *Luonto-fraasin radikalisoituminen Martin Heideggerin filosofiassa*, Reijo Kupiainen Heidegger-tutkimus *Ajattelemisen anarkia*, Vesa Jaaksin ihmisen luntosuhteen uudelleen pohdinta (*Kriisi luontosuhteessa*), Mika Saranpään Platon-tutkimus *Paradoksien kartta* ja Aki Huhtisen tutkimukset fenomenologian ja psykoanalyysin suhteesta (Dasein-analyysi). Kupiainen ja Jaaksi ovat lisäksi suomentaneet Heideggeria. Jaaksin suomennos *Tekniikka ja paluu* ilmestyi n&n 2/1994, Kupiainen on suomentanut Heideggerin myöhäisemmän kirjoituksen *Silleen jättäminen*, joka innoitti myös radioteatterin sen esittämiseen. Kupiainen kääntää par'aikaa Heideggerin pääteosta *Sein und Zeit*. Husserlia on tutkittu tieteen filosofian ja tietoteorian (Aulis Laukkanen), kartesiolaisen subjektin (Markku Paasonen) ja politiikan näkökulmasta (Jarmo Rinne). Lisäksi mm. Panu Turunen väitöskirjassaan ja Juha Himanka jatko-opinnoissaan ovat tutkineet Husserlia nykyfilosofian näkökulmasta. Tällä hetkellä suomalaisessa keskustelussa mielenkiintoisinta antia on kuitenkin Sara Heinämaan väitöskirja *Ele, tyyli ja sukupuoli*, jossa Heinämaa hahmottaa fenomenologian kautta uutta tapaa ylit-

tää sex/gender erottelu. Husserlissa Heinämaata kiinnostaa erityisesti fenomenologian “metodi”, reduktio, ja sen liittäminen Husserlin myöhäisfilosofian perustavaan käsitteeseen *elämismaailma*.

Fenomenologian ideat eivät ole kiinnostaneet Suomessa “virallista” filosofiaa ennen kuin viimeisen kymmenen vuoden aikana. Omalla tavallaan poikkeus on Seppo Sajaman *A Historical Introduction to Phenomenology*. Kun analyttinen filosofia on laajentanut käsitystään filosofiasta ja sen ongelmista, ovat myös akateemiset filosofit laajemmin alkaneet kiinnostua fenomenologiasta. Tästä esimerkkinä vaikkapa Jaakko Hintikan kiinnostus fenomenologiaan, Martin Kuschin kielifilosofiset tutkimukset, Leila Haaparannan tutkimukset logiikan (Frege) ja Husserlin parissa, Albert S. Kivisen toimittama “sormiharjoitukset” ja tutkimusprojekti Akatemian tutkijakoulussa. Fenomenologia näyttääkin tarjoavan analyttisen ajattelutavan hegemoniassa hedelmällisen vastustuksen, jonka kautta voidaan laajentaa filosofian piiriä. Fenomenologia on pääsemässä siis irti kirouksestaan?

Fenomenologian idea -suomennos

Fenomenologian suomentamisen pioneerina voidaan pitää myös Hannu Siveniusta, joka on kummankin viime vuonna julkaistujen *Fenomenologian idea* ja *Taideteoksen alkuperä* takana. Hänen uutteran työnsä mannermaisen ajattelun parissa on nostanut esille fenomenologian alun ja lopun. Työryhmä Juha Himanka, Janita Hämäläinen, Hannu Sivenius on suomentanut *Fenomenologian idean*. Suomentamisen kohteen valinta, *Die Idee der Phänomenologie*, oli tässä mielessä oiva. Kuinka muuten johdatus fenomenologiaan tapahtuisikaan kuin itsensä Husserlin omien fenomenologian ideaa etsivien luentojen pohjalta. *Fenomenologian idea* koostuu viidestä Göttingenissä huhti-toukokuussa 1907 pidetystä luennoista sekä muutamista Husserlin myöhemmin tekemistä muutosehdotuksista ja lisäyksistä.

Kääntäjät ovat liittäneet avuksi esipuheen (Johdatus reduktioon) ja johdannon (Tie reduktioon immanessi-transsendenssi-ongelman kautta), mutta siirtäneet Husserlin oman johdannon kirjan loppuun. Suomentajien esipuhe ja johdanto ovat ilmeisesti heidän yhteistä kontribuutiotaan, vaikka kirjoittajan/kirjoittajien nimeä ei ilmoiteta. Kirjan loppuun on liitetty myös olennaisten termien osalta käännöslista saksasuomi ja suomi-saksa, kuten huolelliseen käännökseen kuuluukin. Fenomenologia kun on kuuluisa varsinkin Heideggerin kohdalla uusien käsitteiden luomisesta, “sanamagiasta”.

Husserl ei kuitenkaan tätä pahemmin harrastanut. Suomen kielin filo-

sofinen sanasto on ollut pitkään kehittämätöntä, se on osittain jäänyt käsitteistöltään vuosisadan alkupuolelle. Tämä on usein ollutkin ongelma kääntäjille. Ongelma on tosin korjaantumassa nyt, kun filosofista kirjallisuutta julkaistaan ja suomennetaan enemmän kuin koskaan. Samalla filosofinen sanasto kehittyy ja uusiutuu. *Fenomenologian ideassa* neologismien myötä syntyneitä sanoja ovat esim. ajankohtaistettu (*aktuell*), annettuus (*Gebenheit*), ilmentymä (*Erscheinung*), näkemä (*Anschauung*), nykyistää (*vergegenwärtigen*). Käännöksessä on pyritty hyvään ja ymmärrettävään kieleen, missä on onnistuttukin.

Filosofi Edmund Husserl ja filosofin pyrkimys

Husserl nähdään fenomenologian ulkopuolelta katsottuna äärimmäisen vaikeana ajattelijana. Hänellä tuntuu olevan niin paljon ideoita fenomenologiasta, että lukija voi mennä sekaisin. Tämän sekavuuden välttämiseksi voidaankin puhua monesta Husserlistä, kuten Leila Haaparanta tekee: “Husserl, joka ennakoii eksistentialismia, Husserl, joka oli huolestunut antihumanismin noususta, Husserl, joka kehitti Brentanon intentionaalisten aktien teoriaa ja rikastutti sitä Fregen kielifilosofista erottelua muistuttavalla erottelulla, Husserl, joka tutki logiikan filosofisia perusteita, ja Husserl, joka kehitti humanistisille ja yhteiskuntieteilte luonnontieteiden metodista poikkeavan tutkimusmetodin.” (*tiede&edistys* 3/89)

Husserlin filosofista pyrkimystä kuvataankin tavanomaisesti seuraavasti. Husserl aloitti aritmetiikan filosofisella tutkimuksella. Tässä tutkimuksessa hän hyödynsi opettajansa Franz Brentanon käsitystä ihmismielen psyykkisten aktien intentionaalisuudesta. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki tietoisuuden aktit suuntautuvat aina johonkin, vaikka tämä jokin ei olisikaan olemassa. Husserlia kritisoitiin kuitenkin siitä, että hän otti liian psykologistisen linjan. Kritisoijana oli Frege, joka nosti esiin logiikan riippumattomuuden psyykkisistä akteista ja elämyksistä. Elämyksen ja loogisen “synteesinä” Husserl pitääkin tietoisuutemme *kohdetta* (*Gegenstand*), joka ei ole elämysakti eikä pelkkä looginen suhde. Näin psykologinen elämys (tietuelämys, *hyle*), looginen merkitys (formaalit suhteet, myöhemmässä filosofiassa *noesis*) ja ontologia (*kohde*, *noema*) muodostavat korrelaation, jonka purkamisen avulla voidaan tutkia filosofisesti tiedon mahdollisuutta. Husserlin filosofia alkaa siis tietoteoriasta, jonka keskeisenä kysymyksenä on, kuinka filosofi voi “kohdata” tiedon (*Erkenntnis*)? Tämä on kysymys tietämisen rajoista, jonka kautta (transsendentaali) subjektiviteetti nousee filosofisen kysymisen keskiöön.

Filosofit ja ikkuna

Klassisen filosofian pohjalta fenomenologiaa voi verrata perustellusti myös Descartesiin, sillä Husserlille kartesiolainen epäily tarjosi uuden filosofian lähtökohdan. Lauri Mehtonen on kuvannut kartesiolaista epäilyä osuvasti eräällä Descartes-sitaatilla. Hänen esimerkkinsä kartesiolaisesta metodista on Descartes tarkkailemassa ikkunan takaista

maailmaa. Descartes istuu huoneessaan ikkunan edessä ja katselee vilkkaalle amsterdamilaiselle kadulle, jossa kävelee ihmisiä. Descartes kuvaa näkemistään:

“Vilkaistessani sattumalta ulos ikkunasta ja nähdessäni kadulla ohi kulkevia ihmisiä voinko sanoa todella näkeväni ihmisiä aivan samoin kuin nyt näen (...) hattuja ja viittoja, joiden peitossa voisi olla vain joustimien varassa liikkuvia taitavasti sommiteltuja koneita?”¹

Descartes kysyy, että mitä todella voimme varmasti *nähdä* näistä ihmisistä (kysymys on tietämisestä, aivan samoin kuin Husserlilla “tiedostamisesta”, *Erkenntnis*). Cartesiuksemme toteaa, että emme voi tietää niistä mitään muuta kuin ominaisuuksia ja lainomaisuuksia, “hattuja ja viittoja”.

Husserlille Descartesin metodi ja epäily toimivat esimerkeinä filosofian tehtävästä. “Aina kun on tietty epäily, on epäilyksettömän varmaa, että minä epäilen. Sama pätee jokaiseen cogitatioon.”² Husserl kuitenkin kehittää kartesiolaista epäilyä eteen päin ymmärtäen tämän ilmiön filosofian perustaksi. Voin olla varma vain siitä, että tietty *näkemisen* ilmiö on olemassa. Kysymys on *absoluuttisesti annetun* tietoteoreettisesta reflektiosta, joka erottaa fenomenologian muista tieteistä ja ajattelutavoista. Descartesin ajattelua Husserl kutsuisi *luonnolliseksi* ajatteluksi. Luonnollisella Husserl ei kuitenkaan tarkoita arkikäsityksiämme, vaan tieteellistä tapaa olettaa maailma oleviksi ja unohtaa ne tietämisen ilmiöt ja prosessit, jotka tekevät asiasta olevia.

Olettakaamme, että Husserl on samassa tilanteessa kuin Descartes. Hän istuu huoneessa ikkunan takana ja katselee kadulla kulkevia ihmisiä. Tässä tilanteessa filosofin aktuaalinen uloskatseleminen muuttuu filosofiseksi *näkemiseksi* (*Anschauung*). Ihmiset ikkunan tuolla puolen ovat reaali maailman *objekteja*; objekteihin kohdistettu huomio ilmenee *kohteena* (*Gegenstand*) tietoisuudessamme. Tietoisuus on filosofin huone (jossa kaikki asiat, tiedot ovat jo *annettuja* (*gegeben*) tietoisuudellemme). Filosofin yrittää tavoittaa *näkemisen* avulla *olemuksia*, fenomenologia on *olemuksen näkemistä*. Husserlin mukaan luonnollinen ajattelu (eli normaalitieteet) kohtelee asioita jo valmiiksi käsitettyinä (annettuina) objekteina, olevina, ja kalkyloi niiden laeilla, joita jo valmiiksi käsitetyt objektit omaavat oman “olemuksensa” mukaan. Tällöin unohdetaan niin ne prosessit, jotka tekevät tietämisestä tietoa kuin itse tietoisuutemme kohteet, nuo ilmiöt itse. Fenomenologian tehtävä onkin tutkia juuri niitä. Tätä Husserl kuvaa ilmiön (fenomeeni) käsitteen kaksinaisuudella. Ilmiö sisältää sekä ilmenevän (se mikä ilmenee, olemus) että ilmenemisen (prosessin).

Fenomenologia on *reflektiota*, itseymmärrystä. Me emme voi *tiedollamme* suoraan tavoittaa ikkunan takana olevia objekteja, koska olemme jo aina huoneessamme (meille on annettuna kokemuksia, käsitteitä, sanoja, akteja, prosesseja jne.). Tiedon näkökulmasta olemme kuitenkin kuin Leibnizin ikkunattomat monadit. Mikään tieto ei tule suoraan huoneeseemme, tietoisuuteemme. Kuitenkin huoneessamme

on tuo ikkuna, jonka läpi katselemme objekteja. Missä vaiheessa katseleminen muuttuu filosofiseksi näkemiseksi, tietämiseksi? Mikä on meille nyt aivan varmaa, epäilyksettöntä? Husserl: vain se että meillä on huoneessamme nuo *kohteet*. Joudumme siis sulkemaan tietomme ulkopuolelle ikkunan takana olevat *objektit*. Tämän lisäksi meidän on suljettava ulkopuolelle kaikki muut asiat, jotka koskevat ikkunan takaista maailmaa ja sen *luonnollista* tieteellistä tutkimusta. Tätä kaikkea Husserl kutsuu *transsendentiksi* ja siitä irti pääsemistä *reduktioksi*. Reduktiossa pidättäytytään arvostelematta objektien olemassaoloa. Sen sijaan kaikki, mitä meillä on huoneessamme tietoisuutemme *kohteina*, on meille *immanenssia*.

Jotta *kohteet* voisivat olla ankaran varmasti jotakin perustavaa, eikä meille ennalta annettua, on meidän pitäydettävä ainoastaan siinä, jonka olemme jo saaneet huoneeseemme. Se, mitä näemme aktuaalisesti, koostuu paljolti transsendentaalisista oletuksista, jotka ovat tieteiden ja tottumusten perustana. Husserl kutsuu *annetuksi* näitä oletuksia, jotka on annettu meille kokemusten tai tieteiden kautta. Fenomenologian on kuitenkin perustuttava sille, mikä meillä on filosofisessa huoneessamme ilmiönä, kohteena tietoisuudellemme, jotta voisimme tarkastella sitä puhtaana ilmiönä. Husserlin sanoin sen on oltava meille *itseannettua*, voimme olla täysin varmoja ainoastaan siitä, että meillä on tuo kohde tässä ja nyt siitä huolimatta, onko sitä olemassa ikkunan takana. Tästä syystä meidän tiedostamisemme ei suuntaudukaan ikkunan takana oleviin objekteihin vaan aina kohteisiin, jotka ovat filosofisessa huoneessamme.

Vallilan virta

Yrittäkäämme ajatella fenomenologisesti Husserlin mallin mukaan. Olettakaamme, että minä, kirjoittaja-minä, istun nyt huoneessani ja katselen Vallilan läpi virtaavaa liikennettä. Tuossa virrassa ei ole mitään järkeä, ajattelen. Erinäköisiä ja erivärisiä autoja kaahaa eri suuntiin päästäen perästään harmaata pakokaasua. Sitten bussipysäkillä kävelee nainen kesävaatteessaan kuten Rollareiden biisissä. Mitä tekisi nyt Descartes? Hän epäilisi lakonisesti, että tokkopa tuo nyt on nainen, ehkäpä sillä on vain lyhyt kesämekko, korkokengät, käsilaukku, korvakorut, meikatut silmät, permanentti, huulipunaa ja pitkät kynnet, mutta sisällä voisi olla yhtä hyvin mekaaninen kone, transu tai gender-blenderi. Se vain näyttää naiselta. Mitä tekee fenomenologi-minä. Katson tuota aktuaalista objektia ja totean, että bussi tulee ja vie naisen mukanaan.

Descartesin mietiskely loppuisi ominaisuuksien ja lainmukaisuuksien toteamiseen, mutta minä fenomenologi jatkan, vaikka bussi poistui katseen vanginneine objekteineen. Naisen poissaolosta huolimatta minulla on edelleen tuo kohde (tuo nainen ja naiseus ylipäättään) tarkasteluni kohteena. Minä voin pohtia asiaa kahdella tavalla. Ajattelen tiedostukseni kohteen *olemusta*, kohteen naismaisuuutta tai naiseutta. Huomaan että nainen vastaa sitä kuvaa, joka minulla on Rollareiden *Paint it black*-biisistä, se muistuttaa Martini-mainoksen minihameista naista, Voguen kansikuvatyön paksua huulipunaa jne. Huomaan että nämä mielteet

muodostavat rakenteita ja hierarkioita, jotka pyörivät tiettyjen *olemusten* ympärillä. Huomaan, että näitä olemuksia yhdistävät ja erottavat erinäiset piirteet. Toisaalta pohdin itsereflektiivisesti näitä tietoisuuteni prosesseja, jotka tekevät tuosta nais-kohteesta sen olemuksen, johon se näyttää viittaavan. Ja pohtiessani näitä prosesseja, mieleeni palautuu ajatus ikkunan tuolla puolella olevasta maailmasta, transsendentista. Vaikka en suoraa kohtaakaan ikkunan ulkopuolista maailmaa, on minulla jokin suhde siihen.

Reduktion reduktio

Fenomenologian ideassa Husserl ei tematisoi transsendentaalista subjektiviteettia, sitä yleistä mikä on minunkin elämysaktien takana, ikkunan tuolla puolen. Tietoisuuteni prosessit ja olemukset eivät tule tyhjistä, mutta niitä ei voi perustella myöskään tieteen kautta. Prosessit ja aktit ovat läsnä *luonnollisessa* ajattelussakin, koska tietoisuuden akteja ja elämyksiä on tieteilijöilläkin. Husserlin filosofia suuntautuukin, mitä pidemmälle siinä mennään, transsendentaalisen subjektiviteetin kautta kohti elämismaailmaa (*Lebenswelt*) — sitä mikä on ikkunan takana.

Tästä syystä tuntuukin kummalliselta, että suomentajat ovat ottaneet reduktion lähtökohdaksi esipuheessa (Johdatus reduktioon) ja johdannossa (Tie reduktioon immanessi-transsendenssi-ongelman kautta). Tätä voi perustellusti kysyä, koska esipuheen ja johdannon filosofinen intressi ei tunnu kohtaavan itse suomennettua teosta. Tällä en tarkoita, että esipuhe ja johdanto eivät olisi hyvin ja perustellusti kirjoitettuja. Itse asiassa ne tarjoavat varsin perusteellisen johdatuksen Husserlin filosofiaan ja fenomenologiaan yleensä, mutta eivät kaikin puolin itse suomennokseen.

Suomentajat toteavat, että fenomenologinen liike on ulkopuoliselle epäselvä ja sen keskeinen sisältö vaikuttaa ”epämääräiseltä”, mutta liikettä yhdistävänä piirteenä on pyrkimys ”tuoreeseen ja elävään” filosofiaan ja aloittaminen asioista ja ongelmista pois käsitteiden suhteiden analysoinnista³. Husserlin itsensä pyrkimys oli ankaraan tieteseen, irti toisiinsa yhteydettömien filosofisten teosten vyörystä, ristiriitaisuuksista, siitä että filosofioita on yhtä paljon kuin on filosofeja. Ankaran tieteen tavoitteena on ”kattava ennakkoletukseton ykseys”⁴. Suomentajat eivät kuitenkaan painota riittävästi Husserlin perustavia pyrkimyksiä ja muotoiluja, jotka suuntautuvat ”tuoretta ja elävää” filosofiaa kohti. Tällä tarkoitan erityisesti filosofian ja tieteen välisen suhteen pohittamista uudelleen, mikä on keskeisessä asemassa *Fenomenologian ideassa*. Sen sijaan suomentajat tekevät tilaa reduktion uudelleen rakentamiselle, ”reduktio-opille”.

Fenomenologisen tieteen ideaalia ei tavoiteta luonnollis-

ten tieteiden objektiviteetin kautta vaan subjektiviteetista, jota Husserl tematisoi alustavasti *Fenomenologian ideassa*. Tästä huolimatta suomentajat ovat nostaneet keskeiseksi intressiksi reduktiot, jotka eivät selkene tämän teoksen avulla. Reduktion mielenkiintoisuutta he perustelevat Husserlin koko filosofian ja myöhempien kirjoitusten perusteella, mutta eivät tämän teoksen kautta. Kyseessä on ”fenomenologian vaikein asia” ja ”tärkeintä” mitä Husserl sai aikaan. Valinnastaan huolimatta suomentajat jättävät erittelemättä mitä reduktioilla tarkoitavat ja jättävät ne ”Husserlin itsensä” selvitettäväksi, vaikka *Fenomenologian ideassa* reduktio näyttää mielestäni toimivan korkeintaan operationaalisenä välineenä suhteessa fenomenologian varsinaiseen tehtävään. Husserlin mukaan tehtävä, joka ei välittömästi edellytä reduktiota, on kaksinainen, kriittinen ja positiivinen:

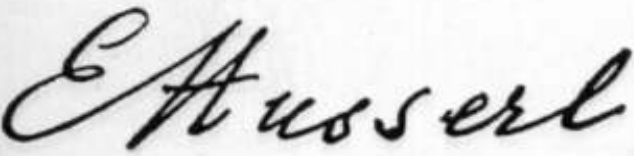
1. Fenomenologisen tietoteorian tehtävä on kriittinen. Tämä tarkoittaa luonnollisessa ajattelussa olevien ”tiedon, sen merkityksen ja objektin” suhteen kieroutumien tutkimista.

2. Fenomenologisen tietoteorian positiivinen tehtävä on tutkia tiedostuksen, sen merkityksen ja tiedostusobjektin korrelaation ongelmaa. Tähän kuuluu se, että ”nostetaan esiin tiedostettavan kohteen eli siis ylipäänsä kohteen mieli, joka sille on määräytynyt tiedostuksen ja tiedostuskohteen korrelaation kautta *a priori* (so. olemuksen mukaan).”⁵

Reduktioissa kääntäjien mukaan ”päädytään kuitenkin helposti aina vain syvemmälle käsitteiden analyysiin, ja reduktio, jonka pitäisi tuottaa ykseys, jääkin erottelun alaiseksi”. Ja lisäävät vielä, että ”Husserl itse ei ole kovin tarkka käsitteiden erotteluissaan”⁶. Tästä syystä Husserlin yleisempien motivaatioiden esittely ja korostaminen olisi ollut lukijaystävällisempää. Husserlin filosofia kun on vaikuttanut suomennoksen takakannessakin esiintyviin Heideggeriin, Sartreen, Merleau-Pontyyn, Levinasiin, Derridaan ja Kristevaan. Heille Husserlin filosofian ”metodi” oli monipuolisempi ja hedelmällisempi kuin teknisenä apukäsitteenä toimiva reduktio.

Viitteet

1. Lauri Mehtonen, Aistisuus ja uuden ajan filosofia, *Pohdin* 7, FITTY31, s. 12.
2. *Fenomenologian idea*, s. 46.
3. *Fenomenologian idea*, s. 9-10.
4. *Fenomenologian idea*, s. 12-13.
5. *Fenomenologian idea*, s. 39-40.
6. *Fenomenologian idea*, s. 22.



VANHAN AJAN FILOSOFIAA UUDESSA KUOSISSA

Lukuvihje

Fenomenologian ideaan

*Fenomenologisen filosofian omin-
takeisuus on nykyään usein hämärtynyt.
Liikkeen perustajan, Edmund Husserlin
tekstit antavatkin mahdollisuuksia
monenlaisille tulkinnoille. Tässä kirjojoi-
tuksessa ehdotetaan Husserlin Fenome-
nologian idealle lukutapaa, jossa hänen
omat lähtökohtansa otetaan huomioon.
Teosta ei lueta sivistyneiden käsitteiden
järjestelynä valmiissa maailmassa vaan
asioiden itsensä ajattelemisena.*

Mitä uutta fenomenologiassa?

Uudet filosofiat oikeuttavat itseään tuomitsemalla vanhan. Edeltävät yritykset nähdään metafysisinä, ja oman ajattelun ajatellaan korjaavan edeltäjien puutteita tai jopa alkavan filosofian kokonaan uudelleen. Myös fenomenologia käsitettiin tämän vuosisadan alussa jonakin uutena. Edeltävän filosofia oli sortunut vain pyörittelemään vaikeita käsitteitä edes takaisin — fenomenologiassa sen sijaan saatiin ote asioista itsestään.

Ote oli löytynyt Edmund Husserlin *Loogisissa tutkielmissa* (1900-1901). Niissä hyödynnettiin mahdollisuutta tarkastella asioita vuorotellen läsnäolevina ja poissaolevina. Aikaisemmin asiaa yritettiin tavoittaa tarkastelemalla sitä olevana tai läsnäolevana, ja käsitteellistämällä sitten asian eri osia ja sen suhteita muihin asioihin. Nyt näkökulma vaihtui: kunkin asian teki juuri siksi olevaksi tapahtuma läsnä- ja poissaolon välillä. Pian osoittautui, että näitä tapahtumia, konstituutioita, oli useampaa eri tyyppiä: kuviteltu, matemaattinen ja reaalinen asia muodostuvat eri tavoin. Näin huomattiin, että olevuus ei rajoitu materiaalisiin kappaleisiin, joiden kuvia muut ilmenemisen tavat olisivat.

Käsin kosketeltava, nyt ja tässä läsnäoleva säilytti kuitenkin erikoisaseman. Asia nimittäin on totuudellisemmin silloin, kun se on elävästi siinä: tämä pöytä tässä ja nyt on tavoitettu totuudellisemmalla tavalla kuin vain muistelemani pöytä. Husserl nimesi eron elävästi siinä olevan ja vain jälleen-nykyistetyn asian välillä ilmeisyydeksi, joka edelleen selveni eroksi pelkän tyhjän esityksen ja asian itsensä tavoittavan täyteyden välillä. Näin oltiin löydetty sisäänpääsy olevaan ja käsitys totuudesta — uusi filosofia saattoi alkaa. Edeltävä filosofia nähtiin nyt pelkkänä uimaliikkeiden harjoitteluna kuivalla maalla. Vaikka *Tutkielmissakin* käytettiin käsitteitä, tehtiin uimaliikkeitä, niin nyt tavoitettiin itse asia, oltiin vedessä.

Mitä vanhaa?

Oliko fenomenologia sitten jotakin todella uutta länsimaisen filosofian pitkässä historiassa? Jonkin aikaa *Tutkielmien* jälkeen Martin Heidegger alkoi pitää kuuluisia luentosarjojaan, joissa hän yhdisti Aristoteleen ja ylipäänsä kreikkalaisen ajattelun Husserlin löydöksiin. Heideggerin mukaan olemisen ymmärtäminen läsnäoloksi oli alun perin kreikkalainen ajatus, joka nykyään jäsentää ajatteluamme lähtökohtaisesti. Koska nykyisestä läsnäolosta käsin ei voida tavoittaa aikaa alkuperäisesti, Heidegger yritti sitten luoda uuden, ekstaattisen aikakäsityksen teoksessaan *Oleminen ja aika*. Husserl oli siis vain löytänyt uudelleen antiikille itsestään-selvän lähtökohdan.

Jätetään kuitenkin Heidegger. Mitä Husserl itse ajatteli yhteydestään antiikkiin? Husserl koki ajavansa takaa samaa ankan tieteiden ideaalia kuin Platon (Hu17, s. 8; Hu5, s. 139; Hu7, s. 31; BKM, s. 4). Filosofian on oltava kaiken kattava ja ennako-oletukseton ykseys. Tuoko sama ideaali sitten muitakin yhteyksiä? Tässä kolme:

1) Johdatukset fenomenologiaan aloitetaan usein selvittämällä Franz Brentanon ja Husserlin käsitystä intentionaalisuudesta, siitä kuinka tietoisuus on suhteessa kohteeseen. Logoksen liittyminen johonkin on silti keskeisellä sijalla myös Platonin ajattelussa (237d).

2) Husserlille on keskeistä erottaa jyrkästi luonnollinen ja fenomenologinen asenne. Luonnollinen asenne on normaali

tapamme jäsentää todellisuutta, johon olemme tottuneet. Totumuksen turruttava voima on tylsytännyt meidät kapeaan näkemykseen, josta on irrottauttava päästäksemme todelliseen filosofiaan. On vapauduttava Platonin luolan kahleista. (Toisaalta filosofisten teosten lukeminen ei väistämättä johda irrottautumiseen luonnollisesta asenteesta. Vaarana on itse asiassa entistäkin tiukempi kiinnittyminen tähän teoreettiseen asenteeseen.)

3) Platonin omien tekstien ja oppikirjaesitysten väliin jää suuri aukko. Kun käännyt Platonin itsensä puoleen luettuasi ensin esityksen ideaopista, vastaavuus tuntuu jäävän kovin vajaaksi. Samankaltainen vajavuus vaivaa usein myös esityksiä Husserlista.



Mistä kolmannen kohdan asiantila johtuu? Ajatellaan ideaopin sijaan Platonin dialektiikkaa. On varmasti tärkeää selvittää mitä dialogeissa sanotaan dialektiikasta, mutta jos ei samalla selvitetä, kuinka se on käytössä, kuinka se dialogeissa toimii, tutkimus jää vajaaksi. Ei riitä, että esitetään kysymys “mitä dialektiikka on?” vaan on kysyttävä myös: *miten* se toimii? Miten-kysymyksen keskeisyys on myös Husserlin *Fenomenologian idean* keskeinen teema. Jatkossa kysymys yhdistetään myös itse teoksen lukemiseen.

Mitä on fenomenologinen reduktio?

Husserl väitti löytämänsä fenomenologisen reduktion olevan filosofian perusmetodi (CM, s. 23; HuD II/2, s. 63). Ilmei-

sesti hän käsitti myös edeltäneiden suurten filosofien itse asiassa suorittaneen reduktioita, mutta jättäneen itse tekemisensä tematisoimatta. Husserl ei vielä *Tutkielmissaan* ole tietoinen metodistaan (Hu6, s. 246), mutta *Fenomenologian ideasta* eteenpäin teemasta tulee keskeinen. On kuitenkin osoittautunut, että reduktiosta on hankala saada otetta: Husserlin sanasto tuntuu horjuvalta ja parhaimmillaankin tulkinnot muodostuvat abstrakteiksi konstruktioiksi. Husserl ei itsekään kokenut saaneensa ilmaista asiaa hyvin.

Husserlin teksteistä muodostuu kuitenkin jonkinlainen hahmotelma reduktiosta:

1) Reduktio liittyy irrottautumiseen luonnollisesta asenteesta (Hu5, s. 141); normaali maailmamme saatetaan pois voimasta (Hu8, s. 77).

2) Husserlin käsite *epokhe*, joka joskus toimii synonyymina reduktiolle, viittaa reduktion lähtökohtaan ja sen negatiiviseen puoleen (CM, s. 57; Hu8, s. 165; Fink, s. 89).

Eli olemme suorittaneet reduktion, jos a) onnistumme *epokhessa* (toimitamme edeltävät käsityksemme pois voimasta, pois tieltä) ja b) annamme näin tilaa jollekin alkuperäisemmälle. Yksinkertaista, mutta kuinka se tehdään?

Pitäisikö meidän kehittää tahdonvoimaamme, niin että pystymme sen avulla irrottautumaan tottumuksistamme ja näin mahdollistaa asioiden konstutiuuminen itsenään? Reduktio on tosin vaikeinta filosofiassa (HuDIII/3, s. 281), mutta näin se tuntuu mahdottomalta.

Aistihavainto on fenomenologian paradigmaattinen esimerkki. Olisiko siitä hyötyä reduktion konkretisoinnissa? Antonio Aguirre antaa seuraavan esimerkin:

“Seison talon, jonka fasadi on peräisin menneeltä ajalta, edessä. Viehättyneenä julkisivun kauneudesta odotan löytäväni vastaavaa kaunista arkkitehtuuria myös talon toiselta puolelta. Yllätyksekseni kohtaankin jotakin odottamatonta: toinen puoli poikkeaa hahmoltaan täysin fasadista — rakennus onkin tyyliltään nykyaikainen. [...] olen näin suorittanut epokhen [...]” (S. 23.)

Käsitys, jonka totumuksen voimasta olemme muodostaneet — julkisivu vastaa yleensä talon muutakin rakennustyylejä — menettää voimansa, vaikka alkuperäinen havainto ei sinällään muutu. Samoin käy kun esimerkiksi huomaamme luullun ihmisen olevankin mallinukke (EU, s. 101). Milloin sitten kohtaamme saman kaltaisen kokemuksen tehdessämme filosofiaa? — Ehkäpä lukiessamme *Fenomenologian ideaa*.

Fenomenologian idean lähtökohta-asetelma

Luentojen lähtökohta on tietoteorian perusongelma: kun tieto on suhde ajatuksesta sen kohteeseen, niin kuinka tästä suhteesta voidaan saada varmuus. Kun Husserl ei voi hyväksyä ajatusta, että vain katsoisimme kuinka ympäriltämme löytyvä tieto on syntynyt ja tekisimme sen tuottaneesta menetelmästä mitan tieteellisyydelle, tarkastelun on lähdeittävä alusta. Tieteen ja tavanomaisen asenteen kannalta tiedon ongelma asettuu seuraavasti:

Reduktio käytössä

Tarkastelun eteneminen katkeaa yllättäen viimeisellä luen-
nolla: “[...] näytämme ajautuneen varsinaiseen
kurimukseen.” (S. 89.) Husserl tuntuu nyt törmäävän todelliseen
ongelmaan, jota ei ollut ennakoitunut. Ongelman ydin
on seuraava: aikaisemmin immanenssi oli yhdistetty
aktuaaliseen. Näin kulloinkin tarkasteltava asia oltiin voitu
selkeästi rajata: aktuaalinen on kiinni kulloisessakin nyt-
hetkessä, joka rajaa tarkastelun. Tutkitaan juuri senhetkistä
suhdetta ajatuksen ja kohteen välillä. Mutta Husserlin nyt saa-
tua ajatuksen ja kohteen suhteen näkyviin, oikeus rajautua
nykyiseen oli hävinnyt: immanenssi ei enää rajautunut
aktuaaliseen. Enää ei ollut koteloa, johon suhde voitiin
sijoittaa.

Luennot päättyvät vailla ratkaisua. Asia tuntuu karkaavan
Husserlin oteesta. Viimeisen kuvan ratkaisu osoittautuikin
fasadiksi, joka takana on toisenlainen todellisuus; ihmiseksi
luultu paljastuu mallinukeksi. Husserlin löytämä tiedon pe-
rusta menettää voimansa, tapahtuu *epokhe*.

Tapahtuuko luennoissa sitten myös täysi reduktio,
paljastuuko päältä pyyhkäistyneiden tottumusten alta jotakin?
Koska itse luennot päättyvät *epokheen*, reduktion “positiivisen”
puolen olisi löydettävä luentojen kulusta, jonka Husserl
kirjoitti luentojen jälkeen. Löytyykö sieltä jotain uutta?
Husserl esittelee nyt-hetken pitäytymisen ongelmia ääni-
esimerkillä ja kirjoittaa:

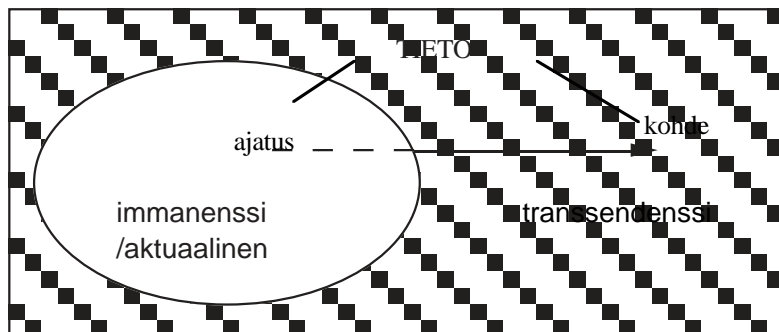
“Edellä esitetty viittaus riittää jo kiinnittämään huomiota
uuteen seikkaan: ilmeinen ja redusoitu äänihavainnon il-
miö vaatii immanenssin sisällä erottelua *ilmentymän* ja
ilmenevän välillä. (S. 107, kursivointi JH)

Tämän ilmentymän ja ilmenevän erottumisen jo
immanenssissa Husserl toistaa useaan kertaan.

Jo Husserl oli siis selvillä Heideggerin ja Jacques Derridan
myöhemmin keskeisiksi nostamasta nykyisen läsnäolon on-
gelmasta. Mihin suuntaan *Fenomenologian idean* reduktion
tuottaman ratkaisu sitten näyttää. Kun puhtaimmasta
immanentista ei löydykään pelkkää ilmiötä vaan myös
ilmentyminen, niin tietoisuudesta ei enää voi ottaa kuvaa.
Tämänkin artikkelin piirroksissa kuvitellaan, että nuoli aja-
tuksesta kohteeseen voidaan esittää sillä hetkellä kun se on
valmis. Husserl osoittaa nuolen piirtymisen olevan yhtä
immanenttia, myös ilmeneminen on otettava mukaan. Näin
tarkastelujen onkin muistutettava enemmän elokuvaa kuin
vain kuvan esittämistä. On edettävä vaiheittain, tienä. Feno-
menologian idea antaa tästä itse esimerkin — teos elää vasta
vaiheittensa jatkumossa.

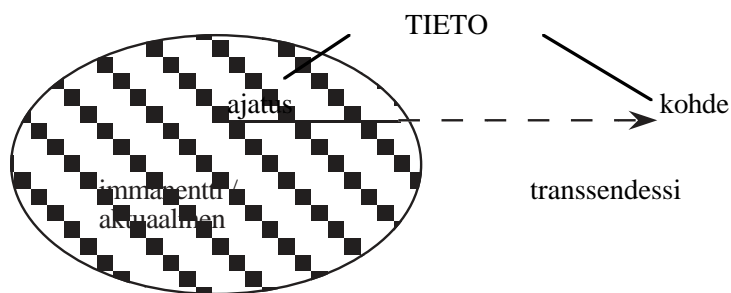
Lähteet

- Edmund Husserl,
Husserliana (=Hu), Nijhoff/Kluwer 1950–.
Cartesianische Meditationen (=CM), Felix Meiner 1977.
Erfahrung und Urteil, Felix Meiner 1985.
Husserliana Dokumente (=HuD), Kluwer.
Antonio Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer
gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche
Buchgesellschaft 1982.
Bernet, Kern ja Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*,
Felix Meiner 1989.
Eugen Fink, Edmund Husserl (1859-1938), teoksessa *Nähe und Distanz*,
Karl Alber 1976.

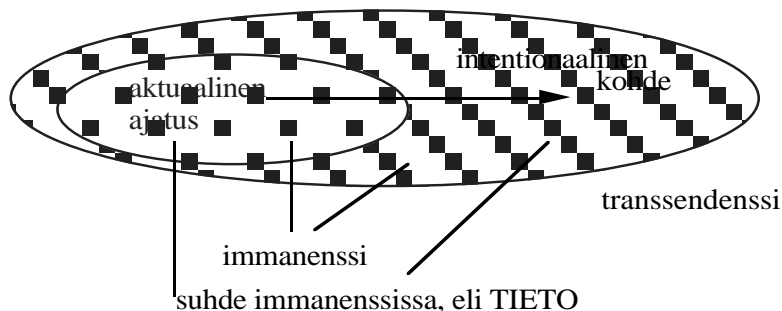


Tavanomainen tiede hyväksyy vain vinoviivoitetun alueen
tutkimuksensa kohteeksi. Alue nimitetään objektiiviseksi ja
tarkastelun puhtaus säilytetään sulkemalla pois subjektiivinen.
Objektiiviselta kannalta aktuaalinen, ajattelun nykyi-
syyksien virta nähdään satunnaisena (subjektiivisesti ihminen
sattuu ajattelemaan ja tuntemaan milloin mitään). Näin
suhde ajatuksesta kohteeseen ei tule tarkastelun piiriin (nuolen
alkuosa jää hämärään), ja suhteesta ei voi varmistua, eikä tieto
ole mahdollista.

Toinen mahdollisuus löytää tieto on perinteinen filosofin
ratkaisu, jossa pitäydytään välittömään. Tilannetta esit-
tää seuraava kuva:



Husserlin ratkaisu perustuu kahdessa ensimmäisessä kuvi-
ossa yhdistettyjen immanenssin ja aktuaalisen erottamiseen.
Immanenssia ei enää väistämättä yhdistetä kulloiseenkin ta-
junnassa virtaavaan ajatukseen. Näin (intentionaalinen) kohde
saadaan immanenssin, tarkasteltavan piiriin. Saadaan seuraa-
va kuva:



Suhde ajatuksen ja kohteen välillä on tarkasteltavan,
immanenssin piirissä, ja tieto mahdollistuu. Näyttää siis sil-
tä, että alkuperäinen ongelma on nyt kauniisti ratkaistu. Mutta
olisi Husserl ajatellut ratkaisun kaikki seuraukset?



opettamisen filosofia

Jukka Tavi

Opettamisen ja auktoriteetin ongelma

Jussi Kotkavirta (toim.).
Filosofia koulunpenkillä.
Kirjoituksia oppiaineen
didaktiikasta. Painatuskeskus,
Helsinki 1995. 128 s.

Filosofian opettamisen suhteen filosofit voidaan karkeasti jakaa kahteen koulukuntaan: toisen mielestä filosofian didaktiikka on tarpeetonta, koska filosofian opettamisen taito on synnynnäinen, persoonallinen ominaisuus, jonka puuttumista mikään didaktiikka ei voi korvata. Tätä mieltä olivat mm. Fichte ja Kant. Vielä kärjekkäämmin didaktiikkaa vastustaa Adorno, jonka mukaan filosofian didaktiikka on suorastaan vahingollista filosofian kannalta, koska se väistämättä johtaa filosofisten ongelmien vääränlaiseen popularisoimiseen ja latistamiseen: "totuuden kriteeri ei ole sen välitön kommunikoitavuus kenelle hyvänsä" (Kotkavirta, s. 16). Näkemystä voitaneen pitää elitistisenä. Tässä yhteydessä voisi pohtia myös Nietzschen ajatusta siitä, ettei ihminen enää rakasta totuuttaan kylliksi ilmoittaessaan sen toisille. Onko opettaminen todella pelkkää työtä? Eikö filosofia voi kehittyä opetuksen kautta? Sokrateelle filosofia ja sen opettaminen olivat yksi ja sama.

Toisen koulukunnan mukaan didaktiikan kysymykset kuuluvat filosofiaan ja ovat sen kannalta perustavia. Tätä näkemystä edustaa selkeästi Ekkehard Martens, jonka kirjoitus *Filosofian didaktiikan ajankohtaisuus* vuodelta 1988 sisältyy Kotkavirran toimittamaan teokseen. Myös Kotkavirta itse ja muut kirjan kirjoittajat, Hannu Juuso ja Timo Laine, sitoutuvat Martensin "konstituutioteesiin".

Filosofian tultua pakolliseksi lukioissa vuoden 1994 syksyllä (poikkeuksena ns. akvaariolukiot) tilanne on ollut äärimmäisen sekava. Siihen ei tietenkään ehditty valmis-

tautua juuri mitenkään. Oppikirjoja ei ollut, pätevistä opettajista oli ja on edelleen huutava pula. Kukaan ei oikein tiedä, miten filosofiaa pitäisi opettaa. Oppikirjoja on kylä ilmestynyt, ehkä liikaakin, mutta ne eivät ratkaisevasti auta opettajaa, joka on joutunut täysin uuden asian eteen, usein jopa tahtomattaan. Filosofian opetus on annettu yleensä uskonnon, historian tai psykologian opettajalle riippumatta siitä, onko tällä aiempia filosofian opintoja takanaan vai ei. Käsittämättömin ja samalla tietenkin tavallisin tapaus on se, että uskonnon opettaja opettaa myös filosofiaa. Ongelma liittyy suomalaisen koululaitoksen virkahistoriaan, jota olisi syytä mitä pikimmin tarkastella avoimesti ja kriittisesti. Hieman parempi on tilanne niissä kouluissa, joihin on palkattu sivutoiminen filosofian tuntiopettaja. Yliopistokin ovat vasta aloitelleet filosofian opettajien täydennyskoulutusta. Tähän tilanteeseen Kotkavirran kirja on enemmän kuin tervetullut. Toinen asia on, auttaako se mitenkään korjaamaan vallitsevaa epä tietoisuutta ja sekavuutta filosofian opetuksessa. Tätä koetan seuraavassa oman kokemukseni pohjalta arvioida. Tarkoitukseni ei ole kirjoittaa varsinaista kirja-arvostelua; pikemminkin yritän käydä kohteeni kanssa sisäistä keskustelua ja selkeyttää omaa käsitystäni filosofian opettamisen ongelmista.

Auktoriteetti ja autonomia

Opettamisen ja auktoriteetin yleinen ongelma korostuu filosofian opetuksessa. Kuinka opettaa oppilaita ajattelemaan? Lähtökohta lienee, että opettajan on osattava ajatella

itse ennen kuin hän voi johdattaa muita itsenäiseen ajatteluun. Filosofian opettajan tulisi siis olla, ellei filosofi, niin ainakin filosofisesti asennoitunut henkilö voidakseen täyttää tehtävänsä. Tässä törmäämme alussa mainittuun koulukuntakiistaan: jos opettaja saa kontaktin oppilaisiin, jos hänellä on kyky saada oppilaat innostumaan opettamistaan, mitään erityistä didaktista formaattia ei tarvitse miettiä. Didaktikko voisi ottaa oppia tällaisesta opettajasta ja laatia hänen opetukseensa perustuvan didaktisen mallin. Mutta mitä hyötyä siitä kenellekään olisi? Jokainen opettaa omalla persoonallisella tavallaan eikä mikään didaktinen kaava sovellu kenelle tahansa. Tällaisia persoonallisia opettajia on ilman muuta olemassa, mutta kaikki eivät voi olla sellaisia. Varsinkin, jos tieto opetettavan aineen sisällöstä on kovin puutteellinen. Ja tämä on raadollinen tosiasia, joka vain täytyy ottaa huomioon. Sen takia didaktiikkaa tarvitaan, myös filosofian opetuksessa. Vaikkei se ketään autuaaksi teekään, sen avulla helpotetaan opetustilanteita ja ennen kaikkea mahdollistetaan opetussuunnitelman tavoitteiden ja sisältöjen selkeämpi hahmottaminen sekä tavoitteiden toteutumisen arviointi.

Platonin mielestä on periaatteessa mahdollista opettaa filosofiaa¹. Juuri tässä pätee ikivanha autodidaktihokema: vain itseoppineet ovat oppineita, muut ovat opettajia. Oppilaathan osaavat ajatella ennen kuin ovat olleet yhdelläkään filosofian oppitunnilla. Mutta osaavatko ajatella oikein? Osaavatko ajatella filosofisesti? Ja osaavatko ajatella itsenäisesti? "Jotkut meistä ovat laivoja, jotka löytävät väylänsä yksin; monet meistä ovat lokkeja, jotka ei ole mitään ilman valkoista laivaa[...]" Auktoriteetti on toisaalta välttämätön, toisaalta haitallinen. Onko kyseessä filosofinen paradoksi, kun opettaja yrittää opettaa oppilasta ajattelemaan itsenäisesti? Kysymys vie suoraan didaktiikan juurille. Ei ole mitään ajattelua ilman traditiota, eikä traditiosta ole mahdollista saada otetta täysin itsenäisesti. Jokainen kulkee kasvatuksen kautta. Joku seuraa halustaan auktoriteettia läpi elämänsä, toinen koettaa löytää oman paikkansa ihmisten ja ajatusten pyörteessä. En voi väittää, että itsenäinen

ajattelu olisi ehdoton arvo tässä maailmassa, mutta voin luultavasti väittää, että filosofian tehtävä on edistää itsenäisen ajattelun edellytyksiä. Mitä siis opettaja voi sanoa ja tehdä? Siinä se on, opettamisen ja auktoriteetin ikuinen ongelma, jota Kotkavirran kirja ei lainkaan käsittele. Tosin Timo Laine toteaa arkisesti artikkelissaan, että ”opettajan on tärkeää pohtia auktoriteetin ongelmaa [...]”².



Filosofia ja dialogisuus

Filosofia on oppiaine, jossa erikoisella tavalla yhdistyvät tieto ja taito. Kreikan sana *episteme* merkitsee yhtäaikaan teoreettista tietoa ja käytännön taitoa. Filosofisessa asenteessa pitäisi näin ollen yhdistyä ajattelu ja oleminen, tieto ja taito, teoria ja käytäntö. Filosofia on paitsi ajattelun myös olemisen taitoa. Mutta miten käy filosofian opettajalta rock & roll? Yhdistyykö teoria käytäntöön opetuksessa? Onko tieteen ja taiteen ykseys löydettävissä filosofiasta vai ei?

Ekkehard Martens tarjoaa avuksi dialogista metodia. Hänen mukaansa filosofinen tutkimus ja opetus ovat luonteeltaan dialogisia; yhteisillä argumentaatioilla on molemmissa keskeinen merkitys — eivätkä dialogit koostu vain irrallisista argumenteista vaan myös opettajista ja oppilaista, todellisista henkilöistä. Martens vaatii, että filosofia on hahmotettava todellisten ongelmien historiana. Filosofia ei ole tupahtanut taivaasta. Filosofiset ”konservatiivit” pitävät opetuksessaan lähtökohtana filosofista perinnettä ajattelijoineen ja ongelmineen, ”edistykselliset” lähtevät oppilaiden kiinnostuksen kohteista ja heidän henkilökohtaisesta ja sosiaalisesta tilanteestaan. Mutta mitä Martens tarkoittaa ”todellisilla” ongelmilla? Eikö filosofian tehtävä olekin juuri niiden etsiminen? Ovatko oppilaiden aktueellit ongelmat jotenkin todellisempia kuin filosofisen tradition ”peruskysymykset”? Kyse on tietysti siitä, että filosofian peruskysymykset täytyy saada elämään oppilaiden omassa maailmassa, joka on tässä ja nyt mitä ihmeellisimpiä kysymyksineen. Naivistisesti ajateltuna tämä merkitsisi teorian (filosofisen tradition) ja käytännön (oppilaiden elämäntilanteen) yhdistämistä. Kuitenkin varsinainen teorian ja käytännön ongelma lymyy aivan muualla. Sitä ei ole edes mahdollista käsitellä kuin teoriassa, joten unohtakaamme tällä kertaa haaveet teorian ja käytännön yhdistämisestä.

Martens katsoo, että opettajan asiantun-

temus liittyy ensisijaisesti erityisten ongelmien ratkaisupyrkimyksiin ja -vaihtoehtoihin tässä ja nyt. Rohkenen olla tässä kohdin vahvasti eri mieltä. Opettajan tulisi ennen muuta kyetä johdattamaan hedelmälliseen ja loogiseen kysymyksenasetteluun eikä ongelmanratkaisuun. Tätä asiaahan on filosofiassa vatvottu erityisen paljon ja korostettu, että filosofinen asenne merkitsee pikemminkin oikeiden kysymysten kuin vastausten etsimistä. Filosofia ei ole mitään ongelmanratkaisua niin kuin monet siitä pelastusta hakevat kuvittelivat. Opettajan tehtävä on johdattaa oppilas ajattelemaan omilla aivoillaan ja samalla auttaa häntä ymmärtämään, etteivät hänen aivonsa sisällöt kuitenkaan ole hänen omaisuuttaan. Siteeraan tässä Seppo Randellin mielilausumaa, jonka mukaan ”ihminen tekee historiansa eikä kuitenkaan tee sitä”.

Filosofia on siksi mielenkiintoista ja samalla epätoivoista, että sen työkaluina ja työstämisen kohteina ovat käsitteet. Martens vaatii, että filosofian käsitteelliset erottelut olemisen ja pitämisen (etiikka), todellisuuden ja lumeen (metafysiikka/ontologia), toden ja epätoden (tieto-oppi, logiikka) sekä kauniin ja ruman (estetiikka) välillä on liitettävä ”todellisiin ongelmiin”. Kuitenkin on niin, että käsitteelliset erottelut johtavat helposti pinnalliseen oppimiseen. Toisaalta: jos ja kun nämä erottelut liitetään oppilaiden henkilökohtaisiin ongelmiin ja elämäntilanteisiin, seurauksena saattaa olla liian voimakas sitoutuminen oppituu. Esimerkkinä tästä voisi olla ns. elämysoppiminen, jonka kautta oppilas sitoutuu oppituu niin vahvasti, että siitä pois oppiminen on mahdollista vain vastakkaisen, yhtä vahvan elämyksen kautta. Elämysoppiminen saattaa tuottaa vahvoja ennakkoluuloja ja vakaumuksia, jotka eivät tietenkään sovellu kriittiseen filosofiseen asenteeseen. Pitäisikö siis oppimisen olla aina heikkoa; eikö oppituu saisikaan sitoutua? Kuka muka omistaa totuuden? Onko didaktiikka samoin kuin retoriikka manipulointia ja indoktrinaatiota, mikä on eräs auktoriteetti-ongelman ydinkohdista?

Jos filosofian opetuksen perustava tavoite on itsenäinen ajattelu, kuten Martens myöntää, niin mikä loppujen lopuksi on opettajan osuus siinä? Filosofian odotetaan vahvistavan oppilaan autonomisuutta, mutta voidakseen tehdä tämän se edellyttää oppilailta jo tiettyä autonomisuutta. Ongelma on sama kuin ikuisessa empirismi-rationalismikiistassa: voidakseen ymmärtää on oltava järkevää. *Ex nihilo nihil est*.

Myös Timo Laine käsittelee artikkelissaan filosofian dialogisuutta. Filosofian opiskelu

dialogina on yhdessä ajatteleminen³. On kuitenkin hyvä muistaa, että vain yksilöt ajattelevat, yhteisö ei. Tiedon ja datan käsittely on aina yksilöllinen prosessi. ”Itseajattelu” on sidoksissa kulttuuriin, elämäkokemukseen ja tilanteeseen; ajattelu on periaatteessa aina ”dialogista”. Seurustelet alituisesti itsesi kanssa; et ole koskaan yksin. Mutta kuten Laine oikein huomauttaa, dialogisuus ei ole pelkästään atomaarisista yksilöistä koostuvaa, vaan se perustuu pitkälti siihen, mitä muut asiasta sanovat ja ovat sanoneet.

Dialoginen metodi on omiaan johdattamaan pois perinteisestä auktoriteettiin perustuvasta monologisuudesta, opetuksen yksisuuntaisuudesta. Tosin kaikki luennoiva opetus ei ole monologista — vain sellainen on, jossa ei oteta huomioon kuulijoiden ajatusmaailmaa. On selvää, että dialogisuus edellyttää sekä opettajalta että oppilaalta enemmän kuin tietoa siirtävä monologisuus. Laineen mukaan halu ymmärtää toisia — hyväntahtoisuus — onkin välttämätön perusta dialogin onnistumiselle. Onko tämä perusteetonta idealismia? Vai voisiko dialogisuus opetusmenetelmänä toimia välineenä hyväntahtoisuuden synnyttämiseksi? Kaikki humanistinen ajattelu lähtee tästä (sinänsä idealistisesta) keskustelun tärkeyden korostamisesta. Mihin joutuisimme ilman idealisteja, näitä tuulimyllyritareita, jotka alati jaksavat puurtaa toivottomien tehtävien parissa? Miten voisimme ilman heitä vastata oppilaiden yleisimpään kysymykseen ”mitä hyötyä filosofiasta oikein on”? Dialogisesti pohtien tähän kysymykseen vastaaminen voisi perustellusti täyttää koko filosofian johdantokurssin. Itse asiassa siihen vastaaminen näyttäisi jopa tämän päivän filosofian keskeisimmältä tehtävältä.

Dialogi ei kuitenkaan — tietenkään — tee meitä autuaiksi. Kuten Kotkavirta huomauttaa, dialogisuus on filosofiaa yleisempää: kaikki dialogit eivät välttämättä ole filosofisia. Filosofian didaktiikka ei kokonaisuudessaan kuulu filosofiaan⁴. Kuitenkin se voi auttaa pääsemään hiukan pidemmälle reflektion taidossa. Laineen tärkeä havainto on, että olemme usein perin tietämättömiä omista käsityksistämme ja tuntemuksistamme (mikä on ihmiskäsitykseni, maailmankatsomukseni, elämäkatsomukseni jne.). Eikö siis ajattelun taito edellytä juuri reflektiivisyyden kehittämistä ja syventämistä? Monella lienee kokemuksia, joissa oma käsitys jostakin asiasta selkenee itsellekin vasta kun se kirjoitetaan tai puhutaan ulos päästä. Ajattelu, maailman- ja elämäkatsomus, filosofia ovat luovaa toimintaa, eivät suinkaan jähmeitä, pysyvästi paikalleen asettu-

neita rakenteita. Opettajan kannalta suurin haaste dialogisuuteen pohjautuvassa opetuksessa on oman rohkeuden riittävyys: uskaltaako opettaja olla avoin, kehittää ja muuttaa näkemyksiään dialogissa? Ellei, hänen filosofistaan puuttuu todennäköisesti kriittisyyttä ja reflektiivisyyttä. Opetustilanne on aina kaksisuuntainen oppimistapahtuma. Opettajan tehtävä ei ole osoittaa oppilaille omaa erinomaisuuttaan; pareminkin nöyryyttään totuuden edessä. Sopsisiko opettajalle Shelleyn määritelmä prometeolaisesta ihmisestä, jonka tulee olla tasa-arvoinen, vailla luokkia, heimoja ja kansakuntia; vapaa pelosta, palvomisesta ja arvoasteista, oma kuninkaansa; oikeudenmukainen, lempeä, viisas?

Kotkavirta määrittelee kirjansa lopussa opetuksen tavoitteeksi ”filosofisen ajatustavan” omaksumisen. On syytä kysyä, mitä ”filosofinen ajatustapa” on? Tai paremmin: mikä on oikea filosofinen ajatustapa? Onko koulufilosofi, siis opetettu filosofi, jotenkin parempi kuin sinisiä ajatuksiaan tuulettava, ”itseoppinut” Konsta Pykkänen?

Viitteet

1. Katso *niin & näin* 4/95, s. 17.
2. *Ibid.*, s. 77.
3. S. 70.
4. S. 23-24.
5. S. 124-126.

Juha Varto

Lapset ja filosofian opettamisen umpikuja

Lasten elämää ei enää pilata ainoastaan opettamalla heille, kuinka suihku-moottori toimii vaan myös kuinka Liisa voi toimia oikein vaikka Matti toimii väärin. Tämän vuoksi on ehkä syytä pohtia sisäarakennettua ongelmaa, jonka kanssa filosofian opettaminen joutuu painimaan: kulttuuriin kuuluva teennäisyys pilaa luontevan filosofisen suhtautumisen heti synty-sijoilla.

Lapset ovat ajattelemisen äärellä

Jokainen lapsi on kiinnostunut maailmasta, jonka osana on. Ei tarvitse olla oppinut aikuinen ymmärtääkseen, kuinka olennaisel-

la tavalla olemme riippuvaisia maailmasta. Jokainen lapsi on kiinnostunut muista ihmisistä ja itsestään. Ei sosiaalinen tule ongelmaksi vasta ”ihmissuhteiden” myötä vaan perustavasti heti, kun huomaa, että on muita ja minä olen minä. Lapset myös esittävät kysymyksiä siitä lähtien, kun oppivat puhumaan. Vanhemmat vastaavat näihin kysymyksiin omalla tavallaan.

Jos vanhemmat ovat saaneet opetusta, he osaavat vastata oikein. Heille on opetettu — lapsipsykologit ovat opettaneet lehdissä ja kursseilla — että lapselle vastataan lyhyesti ja problematisoimatta, konkreettisesti ja lopullisesti. Lapsi ei kestä epävarmuutta tai sitä, että jää vaille vastausta. On parempi vastata ”mitä tahansa” kuin sanoa, ettei tiedä. Lapsi kyllä tyytyy siihen, kun saa jonkin vastauksen.

Niinpä, jos lapsi kysyy klassisen kysymyksen ”mistä minä olen tullut”, hän saa siihen fysiologisen vastauksen (vatsasta, äidin sisästä tai muuta yhtä valaisevaa ja uskotavaa). Jos hän kysyy, milloin kaikki loppuu, hänelle vastataan, ettei mikään lopu ja huomenna alkaa uudestaan. Jos hän kysyy, ottaako jumala pois leikkikalut, hänelle vastataan, että ”kuinka sinä nyt tuollaista kysyt”.

Suurin osa vastauksista on fysiologisia, valheellisia, banaaleja, alentuvia ja vähätteleviä. Erityisesti kasvattamisen ammattilaiset — psykologit, kasvatustieteilijät, papit ja muut hameniekat — ovat taipuvaisia tietämään, että tärkein asia vastauksessa on epävarmuuden poistaminen (typeryyden uhallakin) ja k y s y m y s t i l a n t e e n laukaiseminen. Syitä tähän outoon järjestykseen ei tarvinnut hakea kaukaa: kyseessä lienee tuntemusten siirto, jossa ammatikseen aikuinen saa siirtää omia tuntojaan lapseen.

Filosofisesti näyttää kuitenkin siltä, että tämä banalisoiva tapa hoitaa kysymykset pois vaikuttaa aivan muulla tavalla kuin on toivottu. Kysymys tulee ehkä hoidetuksi pois, mutta itse kysymistilanne ei laukea, se ainoastaan saa uuden muodon. Kun lapsi kysyy itselleen mielekkäitä ja maailmasuhteelleen tärkeitä kysymyksiä ja huomaa, että kysyminen synnyttää vanhemmissa vieraannutettuja, empiviä tai hätäisiä reaktioita, juuri kysyminen jää ongelmaksi. Kun vastaukset ovat yleensä aivan eri tasolla kuin kysymys — maailman merkitystä koskevaan kysymykseen annetaan empivä elin-toimintoja sivuava metafora — myös vastaus osoittaa, että itse kysyminen on ongelma.

Filosoifeilla on ollut tästä asiasta omat käsitteensä. Kysymyksillä saattaa olla todella tärkeä merkitys. Maurice Merleau-Ponty lapsipsykologina kulkee filosofi Sokrateen vanavedessä ja pitää lasta varsinaisena filosofina: lapsi kyselee ja kyselee vailla teennäisyyttä, jonka kulttuuri hänelle myöhemmin opettaa. Jos neljävuotiaalle lapselle vastataan hänen esittämiinsä filosofisiin kysymyksiin tavalla, johon olemme tottuneet aikuisten maailmassa — mutta ilman viisastelua — tulokset ovat yllättävät: lapsi ymmärtää, kysyy jonkin ajan kuluttua jatkokysymyksen ja alkaa linkittää asioita toisiinsa tavalla, joka hämmentää umpiteennäistä aikuista. Jos tätä keskustelua jatketaan ilman katkosta, lapsi kehittyy siinä ainoassa taidossa, joka on meille elintärkeä, ajattelemisen taidossa.

Indoktrinaatio tuhoaa ajattelemisen

Mutta kuinka tapahtuu todellisuudessa? Kun lapselle on vastattu mitä sattuu ja erityisesti tähdäty ”epävarmuuden” ja ”kysymistilanteen” pois hoitamiseen, se, mikä olisi voinut olla ajattelemista, muuttuu oudoksi tietoisuudeksi: on olemassa selitys kaikkeen, kaikki muut — ainakin aikuiset — sen tietävät ja minäkin jonain päivänä saan sen selville. Elämisen, luonnon salaisuudesta tulee sosiaalinen salaisuus, joka on ratkaisu-tavissa, kunhan on lukenut tarpeeksi, on tarpeeksi vanha tai on tarpeeksi rahaa. Tämän kanssa lapsi alkaa elää, aloittaa koulunsa, sosiaalisen elämänsä laajentamisen ja itsensä kehittämisen.

Tämä ajatus antaa ”muille” auktoriteetin: muut tietävät, mutta kertovat vain paloja sieltä täältä, eivät koskaan kokonaisuutta. Muut elävät ja toimivat, suhtautuvat lapsen kysymyksiin ja antavat niihin vastauksia asenteella, joka joka hetki paljastaa ”tässä ei ole kaikki, minä tiedän, mihin tämä liittyy, mutta sinulle tämä saa toistaiseksi jäädä arvoitukseksi”.

Tämä on tyhjän auktoriteetin ja tiedon valtaa, jonka tarkoituksena on ehdollistaa lapsi tietyille tietämisen ja kysymisen riiteille, joista koululaitoksemme on tärkein. Mutta koulun lisäksi myös koti, kirkko ja partio (joka tässä saa edustaa niitä satoja vapaa-ajan muotoja, joissa samaa valtaa käytetään) toimivat samalla tyhjällä auktoriteetilla: toteuttavat oletetun tietämisen valtaa ja näin pakottavat lapsen käymään läpi suuren joukon indoktrinoivaa opetusta, harjoitusta ja tietoa, joista mahdollisesti mikään ei kosketa niitä kysymyksiä, joihin lapsi halusi (ja ehkä

haluaa vieläkin) saada vastauksen.

Kun sitten tulee aika aloittaa vastaaminen, kysymykset ovat likaantuneet tunnistamattomiksi indoktrinaation kulus-
sa: lapsi on oppinut kysymään oikein, oikeita, muiden haluamia asioita, ottamaan vastaan oikeat vastaukset, mutta itse ongelmat ovat unohtuneet.



Entäs filosofia lukioissa?

Kun filosofian opetus on nyt tungettu lukioon ja suunnitellaan sen levittämistä peruskouluun, ihmetystä on herättänyt (muun muassa) se, kuinka vaikeaksi filosofia on tullut ja varmasti taas tulee. On vaikeaa vetää mukanaan 16-vuotiasta pohtimaan filosofisia kysymyksiä; kuinka vaikeaa se onkaan 12-15 vuotiaan kanssa? Erityisesti maan johtavat filosofit, itseoppineet lukion filosofian opettajat, ihmettelevät tätä raskautta. Kuinka on mahdollista, että kaikille ihmisille olennaisesti kuuluva piirre, ajattelevinen, on niin vaikeaa? Lukion filosofian oppikirjatkin ovat vain vaikeuttamassa tilannetta, joten opettajien on pakko käyttää "omaan materiaalia".

Kun filosofia tulla tupsahtaa nuoren elämään yhtäkkiä, nyt muuttuneena tiedon ja mielipiteen asiaksi, se ei millään tavalla luonnollisesti asetu mihinkään. Se on vain uusi alue, jossa voi olla tyhjän auktoriteetin alla: joku aina tietää paremmin ja omat mielipiteet huomaa itsekin tyhjiksi. Keskustelut koulussa ovat vain "mielipiteiden vaihtoa", jonka jo lukiolainenkin tajuaa henkiseksi itsetyydytykseksi.

Kun ihmisestä on tietoisesti ja pitkäjänteisellä indoktrinaatiolla poistettu alttius ajattelemiseen, sen yhtäkkinen tärkeyden korostaminen on teennäistä. On myös teennäistä kuvitella, että olisi olemassa jokin tiedollinen tai mielipiteellinen aineisto, jonka avulla alttius syntyisi uudelleen. Se syntyy, mutta se syntyy vasta ajan kanssa, yleensä neljänkymmenen ikävuoden jälkeen, jolloin alkaa hitaasti valjeta, että kukaan ei tiennytkään mitään, kaikki ovat ratkaisevalta tavalla, samalla tavalla, eksyksissä kaiken aikaa.

Kissa pöydälle

Kun keskustelemme filosofian kouluopetuksen vaikeudesta ja pienille lapsille suunnatun filosofian laadusta, voisimme nostaa kerralla pöydälle ne ongelmat, joista kaiken

aikaa vaikenemme.

Perustavanlaatuisen ongelman on filosofiaan liittyvä *teennäisyys*: kun esitetään spontaneja elämästä syntyviä filosofisia kysymyksiä, niihin suhtaudutaan kuin ulosteisiin: ne pyyhitään pois. Tätä jatketaan niin kauan, että lapsi oppii pitämään tällaisia kysymyksiä sopimattomina.

Sitten opetetaan *tyhjää auktoriteettia*: tietoja, mielipiteitä ja ns. oppisisältöjä sekä käsittämätöntä normikokonaisuutta, jonka ydin on siinä, että lapsi ei itse ymmärrä mitään eikä osaa arvioida omia tarpeitaan tai pitämisiään tai suhdettaan todellisuuteen.

Kun tässä on päästy niin pitkälle, että lapsi alkaa muistuttaa ehdollistettua papukaijaa, hänelle yhtäkkiä päätetään antaa "ajattelemisen aihetta", millä tarkoitetaan kristillisen filosofian klassikoiden (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Hegel) ns. "ajatuksia" siinä muodossa, jossa filosofian opettaja on näitä itse ymmärtänyt.

Samaan aikaa toisaalla

Filosofiaa opettaa Suomen kouluissa enemmän ja vähemmän itseoppinut opettajakunta. Itseoppineet ovat ainoita oppineita, muut ovat opettajia. Oppikirjoja ovat tehneet pääasiassa yliopistojen opettajat. Edelliset uskovat mielipiteen voimaan, jälkimmäiset hyvin muotoiltuihin määritelmiin ja perusteltuihin termeihin. Nuoret eivät näytä olevan kiinnostuneita kummistakaan, eivät ikuista nuorta esittävän opettajan mieli-bidestä eivätkä omituisista tiedon rippeistä muilta vuosisadoilta. Nuorissa on joitain muistumia lapsen kysymisestä, mutta näitä tuo opetus ei herätä.

Ongelmana on tietenkin se, missä määrin ensin vanhemmat kotona, roolinsa mukaan, ja sitten opettajat kouluissa voivat paljastaa sitä, mikä filosofiassa on olennaista. Filosofia joka tapauksessa on kysymistä, kyseenalaistamista, itsestäänselvyyksien hämmästelemistä, teennäisyysrikkomista.

Mikko Lahtinen on usean kerran kysynyt tämänkin lehden palstoilla, onko filosofian vaatima kriittisyys koulussa edes mahdollista. Samalla tavalla voi kysyä, onko se mahdollista kasvatussuhteessa, jossa vanhemmat ohjaavat lapsiaan. Kreikkalaiset olivat hyvin selvillä siitä, että vanhemmat eivät pysty ohjaamaan lapsiaan kriittisyyteen, joten kasvatustehtävä on annettava muille (paideia-ajatus), joilla ei ole omistuspyyteitä lapsia kohtaan. Mutta kreikkalaisetkaan ei-

vät tarkoittaneet ammatillisia kasvattajia, joita kiinnostaa palkka tai valta lasten yli.

Auttaako postmoderni?

Jokainen sivistynyttä imitoiva kirjoittaja puhuu nykyisin postmodernista ja naisfilosofeista. Edellinen on relativisoiva maailmankatsomus, jonka mukaan mikään ei ole mitään. Jälkimmäinen on yritystä tehdä yhdestä biologisesti perustellusta väärinkäsityksestä oikea tapa asennoitua. Mielenkiintoista molemmissa on niiden paatos vastustaa "miehen maailmaa" ja nostaa esille kritiikin (ja yleisen) ulkopuolelle jäävä yksilön elämystodellisuus.

Tässä sivistyneessä asenteessa voisi ottaa uudelleen pohtimisen kohteeksi sen, kuinka filosofia ja koulu sopivat toisilleen. Jos tarkoituksemme on — pitkällä tähtäimellä — palata takaisin äitikeskeiseen (*matrifocal*, kuten tieteellisellä kielellä sanotaan) maailmanjärjestykseen, jossa ei ole yleistä, yleistettävää tai totuutta kriittisessä mielessä, koulu saattaa hyvinkin onnistua tehtävässään. Sen ei siis pidäkään yrittää herättää nuorena lapsen alkuperäisiä filosofisia kysymyksiä vaan opettaa tälle mielipiteitä, relativismia ja kiinnittymistä kysymyksiin, joita kulloinkin pidetään tärkeinä. Ajatuksena on valmistaa nuorta kohtaamaan parinkymmenen vuoden päästä hiipivä totuus, ettei auktoriteettia, paremmin tietäjää olekaan.

Kun filosofian opettajat kieltäytyvät suurin joukoin käyttämästä oppikirjoja ja turvaavat "omaan materiaaliin", he samalla osoittavat, että edes filosofiassa ei ole yhteisesti sovittua lähtökohdatasoa vaan jokainen voi lähteä mistä tahansa (kuten voi päätyäkin minne tahansa).

Tällä tavoin olisimme saavuttaneet suoran linjan lapsen kokemusten vähättelyn, lapsen arviokyvyn kieltämisen ja aikuisen arvotyhjien välille. Filosofian opetus on — hylätessään alle kouluikäisen tärkeät kysymiset ja tuhotessaan siten luontevan ajattelemisen tien — ottanut tehtäväkseen toimia jonkinlaisena kulttuurisen fiksuuden lähteenä, josta pulppuaa arroganssia, relativismia, uhmamieltä, ajattelemattomuutta ja toisen käden siteerauksia kristillisestä filosofiasta.

Tästä on hyvä jatkaa seuraavalle vuosituonnelle.

Juho A. Hollon neljä elämää

“Aikamme työskentelee hajoituksen merkeissä, se korottaa yksinomaan älynpalveluksen periaatteekseen, ja vain harvat pyrkivät siihen älyn, tunteen ja tahdon sopusointuiseen kokonaiselämään, jossa viisaus voi ilmetä. Ja mitä harvemmin siihen pyritään, sitä harvemmin siihen päästään [...] Kansainvälisestä ymmärtämyksestä pitäisi tehdä *kouluaine*.”

Juho August Hollo (1895-1967) oli suomalaisen kulttuurielämän moniottelija, yhtä aikaa eurooppalainen ja kosmopoliitti ajattelijana, joka ennätti vaikuttaa inhimillisesti katsoen uskomattoman monella kulttuurinviljelyn alalla. Hollon intellektuaalinen elämä jakautuu neljälle alueelle: kasvatustieteilijän, kirjallisuuskriitikon, kääntäjän ja kirjailijan. Hänen oli kirjallisesti monipuolisena lahjakkuutena itse vaikea heittäytyä kaikkineensa yhteenkään itselleen läheisistä tehtävistä. Eräällä tavalla hän jäi aina maailman etsijäksi. Eräissä eksistentiaalisesti ja elämänfilosofisesti virittyneissä perinteissä on etsiminen korotettu ihmisen päällimmäiseksi tehtäväksi ja perimmäiseksi kohtaloksi. Näistä näkemyksistä Hollo oli hyvin tietoinen.

Päiväkirjamerkintä (*Sielun vaellus*, WSOY 1985) vuodelta 1919, “En tahtois surmaksenikaan aitaautua yksinomaan filosofiaan, sitä vähemmän kasvatustieteellisen kirjailemisen piiriin”, kertoo ajattelun monialaisuudesta, sielun levottomasta vaelluksesta ja suurista suunnitelmista: 20-osaisesta *Runoilijaprofileita* sarjasta, 10-osaisesta historiallisesta romaanista 1750-luvulta meidän päiviimme, draamallisista ja lyyrisisistä aiheista...

Edeltävänä vuonna 1918 päiväkirjaan kirjattu ajatus vahvistaa Hollon olleen perillä älyllisen elämän laeista: “Oppineita on kahta lajia: toisten henkinen elämä on verrattavissa valomainokseen, jossa vaihtelee pimeys ja aina samanlaise-

na palautuva kirjoitus, toisten mielessä on alinomaan ilotulituksen räiske.” Epäilemättä edustaen itse jälkimmäistä lajia, varjeli Hollo silti itseään yksisilmäisestä oikeassa-olemisen pakosta ja, mikäli se hänestä riippui tai pystyi hän asiaan vaikuttamaan, antoi tilaa monipuoliselle älylliselle harrastukselle.

Hollosta on sanottu, ehkä juuri monialaisuuteen ja etsijänluonteeseen viitaten, ettei hänestä koskaan tullut sitä mikä olisi ollut mahdollista ja mitä toivottiin. Mutta kuka toiveet lopulta asettaa? Mikä älynponnistuksen määrä on riittävä, jottei moista arviota pystyttäisi esittämään? Kysymyksellä on yleisempääkin kaukupohjaa kasvatuksen ja intellektuaalisen toiminnan kannalta. Kenellä muulla kuin autonomiaan pyrkivällä yksilöllä itsellään on pätevyyttä arvioida omaa kasvamistaan suhteessa odotuksiin tai muihin mittakeppeihin? Hollon kohdalla arvio tuntuu erityisen epäoikeutetulta, jos hivenkään silmätään hänen kirjallisen toimintansa ulottuvuuksia.

“Kasvatuksellinen näkeminen”

Päivätyönsä Hollo teki Helsingin yliopiston kasvatustieteiden professorina vuosina 1930-1954. Sitä ennen hän oli aloittanut kirjallisen toimintansa kirjallisuuskriitikkona, tehnyt lukuisia opintomatkoja Ranskaan, Sveitsiin ja Saksaan, ja väitellyt filosofian tohtoriksi vuonna 1919 kaksiosaisen teoksensa *Mielikuvitus ja sen kasvattaminen* jälkimmäisellä osalla.

Hollon kasvatustieteellinen tuotanto ei ole runsas, mutta saa vaikuttavan voimansa siitä yhteydestä, joka ajattelijalla on maailman kirjalliseen kulttuuriin ja koko sivistyksen historiaan. Tuotanto käsittää väitöskirjan lisäksi kolme kirjaa: *Kasvatuksen maailma*, *Kasvatuksen teoria* ja *Itsekasvatus ja elämisen taito*, ja runsaan määrän kasvatuksen ilmiöitä käsitteleviä artikkeleita alan julkaisuissa. Näistä teoksista kasvatustieteilijöiden toinen *grand old man*, Matti Koskenniemi, nostaa *Kasvatuksen teorian* Hollon pääteokseksi. Tässä teoksessa, ja myöhemminkin, Hollo korostaa kasvatuksen maailmaa todellisuuden omalakisena osana, joka ulottaa vaikutuksensa koko ihmiselämään paljon perinpohjaisemmin kuin muut todellisuuden itsenäiset alueet:

“Kasvatuksen maailma sulkee välittömästi kehäänsä erinomaisten suuren ja epäilemättä kaikkein tärkeimmän osan koko todellisuuden maailmaa, kaiken sen, mikä siinä elää ja kasvaa, ja elotonkin maailma, vaikka tyytyisimme pitämään sitä todella elottomana ja jättäisimme huomioon ottamatta ajattelijain ja runoilijain toisenlaiset käsitykset, voidaan sulkea kasvatuksen maailman piiriin, ellei kasvatettavana, niin kumminkin kasvattavana tekijänä.”

Mikä tekee klassikosta ajankohtaisen? Kysymys on vaikea ellei mahdoton vastattavaksi: onko viisaus lukijassa vai tekijän ennakoivassa tavassa nähdä aikaansa ja sen liikkeitä? Jokatapauksessa jokainen sukupolvi löytää klassikkonsa uudelleen. Eikä vain löydä, vaan myös lukee uusin silmin ja tekee tekstin näköiseksi omissa tulkinnoissaan. Uusissa yhteyksissä teksti saa uuden elämän: kanonisoitua Hollo-tulkintaa ei ole.

Kasvatuksen kysymyksissä Hollo oli aikaansa edellä ainakin kahdessa suhteessa. Toisaalta hän ymmärsi kasvatuksen kasvamaan saattamisena, luonnollisen kasvamisvoiman tielle sattuvien esteiden poistamisena, toisaalta korosti kykyä nähdä kasvatuksellisesti.

Kun Hollo painottaa yleisen teorian tarpeellisuutta kasvatuksen maailmassa, ei hän kuitenkaan tahdo kieltää yksittäisten tapausten merkitystä yleistysten taustalla: kysymys on oivaltamisen, abstrahoinnin taidosta nähdä yksittäisessä kasvatus tapahtumassa yleisiä kasvatus tapahtuman tunnusmerkkejä.

“Sama todellinen kasvatustilanne ei milloinkaan toistu. Siksi kasvattajat, mikäli he tehtävänsä oikein oivaltavat, sittenkin hyvin ymmärtävät, ettei heille tuo suurinta hyötyä se, joka tyytyy vain selostamaan lukemattomia eri tapauksia, vaan se, joka tekee heidät kasvatuksellisesti näkeviksi, osoittaa heille mahdollisuuksia sen taidon saavuttamiseen, jonka avulla jokainen erikoistapaus on kasvatuksellisesti vallittavissa.”

“Koetan eläytyä teokseen”

Hollon metodi kirjallisuuskritiikessään oli teokseen eläytyminen. Samalla kun tajunta tuottaa havaintoja silmien edessä kulkevasta tekstistä, luo sisäinen katse silmäyksen lukijan omiin sielunliikkeisiin ja lopulta kriittistä kasvaa oman itseyyden tutkiskelua: “Minun kritiikkini? Koetan eläytyä teokseen (ja tekijään), arvostelen itseäni.” Kirjallisuustieteilijä Kai Laitisen (teoksessa Hollo, *Sielun vaellus*, WSOY 1985) mukaan Hollo edusti kriittikkona sellaista lähestymistapaa, josta vasta myöhemmin muodostui muotivirtaus ja joka sittemmin opittiin yleisemmin tuntemaan nimellä tekstin lähiluku (*close*

reading).

Kasvatustieteilijän silmissä upein suoritus on essee Aleksis Kiven *Seitsemästä veljeksestä*, jonka käännekohdan, karkumatkan kohti Parolannummella äkseeraavaa sotaväkeä, Hollo tulkitsee kuvaukseksi kasvatus tapahtumasta puhtaimmassa muodossaan. Johdattavina tapahtumina ovat hartaaksi kuviteltu maanantainen kirkkomatka ja pilkka-puheista syntynyt joukkotappelu. Matkallaan kohtaavat veljekset nimismiehen, joka veljesten yllätykseksi ei ryhdykään heitä tehdyistä teoista ja käydyistä tappeluista yrmistelemään, vaan alkaa veljesten suureksi yllätykseksi keskustella heille kuin ihmisille. Käy ilmi, että sekä nimismies että rovasti ovat antaneet veljeksille anteeksi, sillä he ovat tulleet ymmärtämään, Kiven sanoin, “ettei tuohesta tule takkia”.

Hollo kiinnittää erityisen huomionsa episodin kahteen puoleen. Ensinnä siihen, jossa nimismiehen lähdettyä veljekset seisovat “tien vieressä kuin seitsemän suolapatsasta[...]”. Kohtauksessa on kosketuspinta Sokrateen dialogiseen kasvatusmenetelmään. Siinä kasvatettavat saatetaan ensin hämmennyksen valtaan, jossa he huomaavat tietävänsä etteivät tiedä mitä ovat luulleet tietävänsä. Toiseksi Hollo tunnistaa nimismieheissä todellisen kasvattajan tunnusmerkit siitä syystä, että vaikka on koko ajan tietoinen veljesten toimista, puuttuu hän asioiden kulkuun vasta kun hetki on kasvatuksellisesti kaikkein otollisin.

“Kunnioita sanaa”

Yleisestä suomalaisen kulttuurin näkökulmasta merkittävintä sarkaa Hollon elämäntyössä edustavat hänen käännoistyönsä. Ihmetystä ja kunnioitusta herättää ennen kaikkea suomennosten määrä, mutta myös niiden korkea laatu. *Suomen kirjailijat 1809-1916* -teokseen (SKS 1993) on luetteloitu kaikkiaan 167 käännoistä maailmankirjallisuuden valioista. Jotkut ovat jopa epäilleet, että Hollolla oli käytössään eräänlainen käännoistehdas, apujoukko, joka olisi valmistanut raakakäännökset mestarille. Ajankäyttöä ja riittävyttä koskevaan kysymykseen Hollo itse tyytyy toteamaan: yö on pitkä.

Niin tai näin, jo pelkkä käännoisten valikointi ja käännoistyön organisointi on merkittävä saavutus. Muutamaa poikkeusta lukuunottamatta Hollo ei kääntänyt kuin klassikoita tai alansa ehdottomia kärkinimiä. Niiden kautta Hollon vaikutus suomalaisen kulttuurikuvan avartamiseen on ollut suuri. Filosofisen kirjallisuuden lisäksi Hollo on tuonut lukijoiden ulottuville sellaisia kulttuurin suurteoksia kuin Cervantesin *Don Quijote*, Voltairen *Candide*, Dostojevskin *Rikos ja rangaistus*, Tolstoin *Sota ja rauha*, unohtamatta myöskään satukokoelmaa *Tuhat ja yksi yö*. Hollo korosti käännoistyönsä maksiimina sanan kunnioittamista, vaikkei sitoutunutkaan ahtaimpaan oikeakielisyyteen, vaan Kai Laitisen luonnehdinnan mukaan lähenee käännoissään luovaa kirjailijaa silti kadottamatta metodologiaan kunnioittaa alkuperäistä sanaa. Tässäkin asiassa Hollo on ollut suunnannäyttäjä. Aivan viime aikoina kirjallisuustieteessä on jälleen ryhdytty pohtimaan tekstin, käännoksen ja tulkinnan monimutkaisia suhteita.

“Kumartaa ja lähteä”

Kasvatustieteilijät mielellään tunnustavat Hollon merkityksen omalla alallaan. Silti merkittävyys jää usein määrittelemättä, ikään kuin Hollon kasvatustieteelliset ajatukset eivät lainkaan osuisi maaliinsa, olisivat jollain tavalla kotikutoisia, itsestäänselviä tai jo vanhentuneita. Tieteelliset aatevirtaukset vaihtelevat kuin vuorovesi, ja Hollon aatteet ovat aivan viime vuosiin asti olleet laskuveden asemassa. Tänäpäin, kun kasvatustiede hakee uudelleen ydintään ja on selvästi “avautumassa ulospäin”, näyttää siltä, että Hollon ajatuksilla olisi uutta nostetta.

Toiminnassaan Hollo kamppaili sellaista ajattelemattomuuden ylivoimaa vastaan, joka tunnustaa vain yhden totuuden ja pitää muita katsantoja väärinä. Omassa kirjallisessa työssään hän ei silti ollut taistelija. Epäoikeudenmukaiseenkaan kritiikkiin ei hän vastannut samalla mitalla, vaan oman ilmauksensa mukaan ainoastaan “kumarsi ja lähti”. Tässä asenteessa lienee avain ymmärtää myös hänen yksinäisyyttään henkilökohtaisissa suhteissaan. Kerrotaan, että mikäli keskustelu pienessäkin seurassa johtui persoonallisiin kysymyksiin, suuntasi Hollo aina laajempiin periaatepohdintoihin.

Hollon tunteneet kuvaavat hänet äärimmäisen herkkänä eetikona, joka asetti ankarimmat vaatimukset omalle toiminnalleen. Hänen ystäviään eivät niinkään suuressa mitassa olleet aikalaiset ja tuttavat vaan usein julkisuuden valokeilan välttäneet filosofit, runoilijat ja kirjailijat. Hollon monitahoisuuteen, ja myös salaperäisyyden verhoamaan hiljaiseen eristäytyneisyyteen antaa lisäpanoksensa kuva sisänpäin nauravasta aforistista, ehkä nietscheläisestä vakavasti naurajasta, intuitiivisesta näkijästä, jonka sanat kohtaavat tämänkin päivän:

“Paraskaan koulu tai korkeakoulu ei voi tehdä kaikista tyhmistä ministereitä. Mutta se, että tyhmit yleensä pääsevät ministereiksi, antaa ponnita uudistusvaatimuksille.”

Seuraavaan on koottu Hollon suomentamat filosofiset teokset samalla tiedostaen filosofisen ja muun kirjallisuuden välisen rajanvedon ongelmallisuuden:

- William James, *Sielutiede ja kasvatus*, 1913
William James, *Elämän ihanteita*, 1916
Hans Larsson, *Sivistys ja ominpäinopiskelu*, 1916
Harald Høffding, *Etiikka. Eettilliset periaatteet ja niiden sovelluttaminen tärkeimpiin elämänsuhteisiin*, 1920
Charles Baudouin, *Ajatuksen voima*, 1922
Henri Bergson, *Henkinen tarmo*, 1923
Søren Kierkegaard, *Anti-climacus. Kuolemansairaus. Kristillisyyskehittäminen mielenlennykseksi ja herätykseksi*, 1924
Charles Baudouin, *Sisäiset voimat*, 1925
Wilhelm Jerusalem, *Filosofian alkeet*, 1926
Søren Kierkegaard, *Rakkauten teot. Muutamia kristillisiä mietteitä puheiden muodossa*, 1926
Hans Larsson, *Kreikan filosofia*, 1926
Rabindranath Tagore, *Sadhana. Elämän oleellistaminen*, 1926
J. V. Snellman, *Tutkielmia ja kirjoitelmia*, 1928-29
Rabindranath Tagore, *Persoonallisuus*, 1928
J. V. Snellman, *Arvosteluja*, 1930
J. V. Snellman *Tutkielmia ja kirjoitelmia*, 1930
Eduard Spranger, *Nuoruusiän sielunelämä*, 1932
Ernest Dimnet, *Mitä varten elät?*, 1934
Bertrand Russell, *Länsimaisen filosofian historia 1-2*, 1948
Bertrand Russell, *Yksilön vapaus ja sen rajoitukset*, 1949
H. A., Overstreet *Henkinen kypsyys*, 1951
Bertrand Russell, *Avioliitto ja moraali*, 1951
Eliot Hutchinson, *Luova ajattelu*, 1952
Bertrand Russell, *Ommen valloittaminen*, 1952
René Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*, 1956
Paul Tournier, *Ihmisen syyllisyydestä*, 1960
Friedrich Nietzsche, *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään*, 1961
Platon, *Viisi tutkielmaa*, 1961
Gunnar Aspelin, *Ajatuksen tiet*, 1963
Friedrich Nietzsche, *Iloinen tiede*, 1963
Seneca, *Tutkielmia ja kirjeitä*, 1964
Paul Tournier, *Elämä seikkailuna*, 1964
Paul Tournier, *Väkevät ja heikot*, 1964
Friedrich Nietzsche, *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, 1966
Friedrich Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, 1969

OTTEITA AJASTA

Mikä ihmeen Faustin uni?

Matti Vuori,
Faustin uni.
WSOY, Hel-
sinki 1995

Kuka tai mikä kumma on Faust? Onko hän 1400-1500-lukujen taitteessa elänyt saksalainen taikuri ja maagikko vai Johan Wolfgang von Goethen traaginen hahmo, joka myy sielunsa paholaiselle saavuttaakseen kaiken inhimillisen ja vähän enemmänkin vai "metafora siitä maailmasta, jonka olemme luoneet kuvaksemme ja joka nyt tuhoaa itsensä"? Entä uni, onko se ihmisen unta, josta voi herätä virkistäytyneenä vai harhaa, joka poistuu silmien aukenemisen hetkellä vai kovaa todellisuutta, jossa ihmisen on vaihtoehdottomasti elettävä?

Kaikkien näiden kysymysten leikkauspisteeseen Matti Vuori on taidokkaasti kirjoittanut puheenvuoronsa, joka kurottautuu suomalaisen yhteiskunnan historiasta ja nykyhetkestä länsimaisen kulttuurin maailmanlaajuiseen kriisiin ja tuhon uhkaan. Wuoren kirjan suuri linja on kulttuurin evoluutio, joka nykyisessä taitekohdassaan uhkaa kaiken elollisen olemassaoloa. Wuoren mukaan tämä murros on saavuttanut huippukohtansa ympäristökriisissä, joka "ei ole ainoastaan ekologinen vaan samalla poliittinen, taloudellinen, tieteellinen, yhteiskunnallinen, sosiaalinen, esteettinen ja moraalinen kriisi, toisin sanoen: ei enempää eikä vähempää kuin kulttuurinen kriisi". Faustin unen päätyminen edellyttää kaikkien vakiintuneiden paradigmojen ja mallien korvaamista täysin uusilla. Näiden löytämiseksi on käytävä läpi kriisiin johtaneet ja siinä vallitsevat asiantilat samoin kuin Goethen Faust kävi läpi jakautunutta sieluaan hallinneet himot ja hyveet. Paljastamisen menetelmä, tie on tuttu jo Goethen ajoilta ainakin maineeltaan, tarvitaan nimittäin "dialektiikkaa, joka ei muistuta historiallisen menneisyyden aaltoliikettä vaan pikemminkin yllättävää mukaansa tempaavaa pyörrettä". Kirjan sisällössä tämä dialektiikka tuottaa vastakohtapareja, jossa pahaa lyödään armotta ja idullaan olevaa hyvää iskostetaan lukijan tietoisuuteen.

Onko synty olla suomalainen?

Wuoren kirjan ensimmäinen osa *Eurooppalainen Suomi*

vuonna nolla lähtee liikkelle kolmesta erilaisesta lähestymistavasta suomalaisuuteen, geologis-myyttisestä, historiallis-propagandistisesta ja näennäisen ajantasaisesta. Ensimmäinen esittää Suomen pohjoisen kylmän ja suljettuna maankolkkana, jonka elinkelpoisuus perustuu valtameri-ekologiseen oikkuun eli Golf-virtaan ja jonka pelon maantiede muodostuu historialliseksi kalmistoksi romahtaneen itäisen suurvallan jäämistöstä. Historiallis-propagandistisen kuvan takana on valtion tarpeisiin luotu käsitys suomalaisista sisukkaana, mutta hitaana ja tyhmänpuoleisena kansana, jonka auktoriteetti-usko perustuu yhdemukaisuuteen, erottumattomuuteen. Wuoren tavoitteena on kolmannen eli näennäisen ajantasaisen kuvan luominen suomalaisuudesta, jonka "muotoutumiseen, kehitykseen, ehkä surkastumiseenkin, vaikuttavat suuret tekijät ovat kuitenkin juuri nyt erityisen selvästi näkyvillä: maailmantalouden ja markkinoiden globalisoituminen, kansallisvaltioiden ja perinteisten demokraattisten järjestelmien kriisi, peruuttamaton sitoutuminen Eurooppaan". Tavoitteen toteutuminen edellyttää suomalaisuuteen sitoutuneiden, menneisyydessä tuotettujen, mutta ajankohdassa näyttäytyvien vikojen ja vinoutumien esiinkaivamista.

Suomen ja suomalaisten suurin synty on jatkosodan jälkeinen valtiokeskeisyys ja -usko, rahvaan tasolla alamaisuus. Historiallista taustaa tälle löytyy Venäjän vallan ajasta, jopa Helsingistä venäläisenä kaupunkina, venäläisyydestä suomalaisten peruspiirteenä tosin ilman slaavilaista lämpöä. Ei Suomi sentään venäläinen ole ja suomalaisetkin vain sielunsa kolmannekselta, sillä sijoitumme historiallisesti ja geopolittisesti kyrillisen ja latinalaisen kulttuurin, idän ja lännen väliin. Tässä Vuori ilmoittautuu jälkisuomettuneesti Paasikiven kannattajaksi arvostellessaan Suomen yksipuolista sitoutumista länteen. Oppi kuuluu: "Suomen vanhat painovoimaiset kohtalonsuunnat ovat Venäjä ja Saksa. Muita ei ole". Wuoren mukaan "on vaarallista unohtaa, että olemme peruuttamattomasti sidoksissa siihen, mitä Venäjällä tapahtuu, ja että se riippuu paljon myös siitä, mitä me itse haluamme tässä luoteiskolkassamme tehdä". Vuori ei suinkaan unohda, että sama asia piti paikkansa jo YYA-Suomessa, tosiasiallisen sotilasliiton olosuhteissa, jolloin turvallisuuspolitiikka oli sopuisasti puolustuspolitiikkaa ja ulkopoliittikka kulki kaiken muun edellä niin hyvässä kuin pahassakin. Tähtäimessä on luottamus asevaraiseen turvallisuuteen, joka käy ristiin historian kokemusten ja suomalaisen perimän kanssa. Tosin tämä opetus ei oikein sovi yhteen Wuoren haikaileman suomalaisen kansalaisyhteiskunnan kanssa. Ainakin yksi ajattelun vapauden osatekijöistä on kansalaisilta suljettu pois, ulkopoliittinen viisaus, tai sitten itsenäisyydellä elämöinti onkin vain yksi ilmiö valtiollisessa militarisoitumisessa ja esivalan alamaisiinsa kohdistamassa kurinpidossa kuten Vuori tahtoo väittää.

Wuoren mukaan Suomea leimaa kulttuurisesti aina keskenjäänyt länsimaistuminen, modernisaatio, jota yhteiskuntaelämässä edustaa Talvisotaan keskeytynyt kansalaisyhteiskunnan muodostus. Osansa tässä on suomalaisten itäisellä, slaavilaisella perimällä; tosin toisessa kohdassa ja toisessa tarkoituksessa Vuori kiistääkin Richard Dawkinilta peräisin olevan opin geenien itsekkyydestä.

Wuoren ajatus kulkee seuraavasti. Talvisodan mobilisaation jääminen päälle oli ymmärrettävää sodan jälkeisessä sotakorvausten maksun, evakkojen asuttamisen, teollistamisen sekä

maaltapaon olosuhteissa. Toisaalta se tuotti poliittisen kulttuurin ja yhteiskuntamentaliteetin, jota leimaa sulkeutuneisuus, maalaisuus, suvaitsevaisuus samankaltaisuudessa, vierauden pelko, holhous, umpimielisyys, lähiöiden luoma henkinen slummiutumisen ja vallan keskitys valtiokoneistolle. Tämä kieroon kasvu synnytti valtiovaltaa hännystelevän ja valehtelevan lehdistön, loi apurahakirjallisuuden, joka ei muutamaa menneisyyden loistavaa poikkeusta lukuunottamatta rikasta edes suomen kieltä, sekä vahvisti valtion ja kirkon epäpyhää liittoa, jossa kirkon tehtävänä on säilyttää pakanalliselta ajalta peräisin oleva samankaltaisuuden pakko yhteiskunnassa. Uskonpuhdistuskin oli Suomessa valtiollinen projekti. Näine hyvineen suomalaisten on vaikea tulla toimeen läntisen Euroopan moniarvoisissa ja erilaisuutta sallivissa yhteiskunnissa, ainakin vertailukohteena toimivassa Hollannissa. Wuori tekee yhteenvedon: ”Turvallisuus perustuu silloin siihen, että tunnistamme toisissamme aina itsemme. Toisia vihatessammekin olemme leppymättömiä, koska tiedämme omat sietämättömät heikkoutemme. Yhteisen hädän hetkellä suljemme kuitenkin aina rivimme. Suomi on vapaa maa, suomalaisille. Serbiakin on, serbeille, vapaa maa. On yksi ero. Me olemme etnisesti puhdistettu kansakunta, valmiiksi.”

Huoraako suomalainen älymystö?

Erityisen tuhoisasti valtiokeskeisyys on vaikuttanut älymystöön. Wuoren mukaan maassa ei ole lainkaan todellista älymystöä vaan ainoastaan ”sivistyneistö, tai muodollinen lukeneisto, joka epäröimättä samaistuu valtioon ja julkiseen valtaan”. Älymystön liittoutumista vallanpitäjien kanssa Wuori kutsuu intellektuellien petokseksi, prostituutioksi, joka nimitys tosin loukkaa jälkimmäistä ammatikseen harjoittavia. Tarvitaan todellisia intellektuelleja, joita Wuori luonnehtii läheltä kirjoittaen jotenkin tutunomaisesti seuraavalla tavalla: ”Todellinen intellektuelli ei sitoudu ideologioihin, vaan samaistuu ihmisyyteen, ihmisarvoon ja niihin kätkeytyviin, vielä käyttämättä oleviin mahdollisuuksiin. Se merkitsee työtä ennen muuta ihmisoikeuksien ja ympäristön puolesta, minkä vastakohtana on välinpitämättömyys siitä, että ihmisiä ja ympäristöä tuhotaan kaukaisissa maissa tai että lapset näkevät nälkää.” Tietysti myös huolenpito ilmastonmuutoksesta ja aarniometsien tuhoutumisesta samoin kuin kaupallisen kulutuksen ja televisioviihteen tylsistyttävän vaikutuksen vastustaminen kuuluvat Todellisen intellektuellin tehtäviin. Ei Wuori tosin intellektuellien valtaa aja, sillä jakobiinien ja bolshevikien esimerkit varoittavat, ja saattaisi se olla tuhoisa tie myös intellektuelleille itselleen, kuten Stalin voimaperäisesti osoitti. Kansalaisyhteiskunnan muodostamiseksi älymystö on kuitenkin välttämätön. Wuoren esittämä poliittisen vallanjaon malli onkin jonkinlainen uusi kolmikanta, jossa etujärjestöillä ei ole osaa eikä arpaa ja valtiokin on tarkkailuluokalla. Wuoren mukaan ”vain sellai-

nen kolmikenttä, jossa valtiovalta ja sitä enenevästi korvaavat ylikansalliset ja toisaalta alueelliset ja paikalliset poliittiset rakenteet, kiivasta vauhtia globalisoituvat markkinat ja autonominen kansalaisyhteiskunta ovat löytäneet tasapainon, joka takaa vähimmäispelissäntöjen noudattamisen mutta vapauttaa kansalaiset toteuttamaan omaa elämänsä, voi olla kestävä pohja ponnistaessamme uudelle vuosituhannelle.”

Se kansalaisyhteiskunta, joka Wuorella on mielessä, ei voi olla pohjoismainen holhous- tai huoltovaltio, jossa hyvinvoinnin takaamisen toisena tehtävänä on ollut kansalaisten kontrollointi. Tässä Wuori toistaa monet viimeaikoina esillä olleet perustelut: holhousvaltion ylläpitoon ei ole varaa, se tappaa ihmisten yksilöllisyyden, yrittämishalukkuuden, hukuttaa aidon suvaitsevaisuuden, tappaa pyyteettömän auttamishalun ja ennenkaikkea estää aitojen yhteiskunnallisten erojen synnyn, jotka ovat kansalaisyhteiskunnan tunnusmerkki. Yhteiskunnan tulisikin perustua kansalaisoikeuksiin ja -vapauksiin, ei taloudellisiin, sosiaalisiin ja sivistyksellisiin oikeuksiin, jotka ovat ”poliittisesti tavoitteellisia ja poliittisesti toteutettavia päämääriä”. Näin Wuori tulee kieltäneeksi myös yhteiskunnalliseen tasa-arvoon perustuvan yhteisvastuullisuuden, joka hyvinvointivaltion kriisien ja sosialismin romahduksen jälkeen onkin kovin ajanmukaista. Hänen ihanteenaan oleva kansalaisten yhteiskunta ei kasva itsestään vaan ”syntyy arjen ja elämisaailman lähtökohdista nousevasta miesten, naisten, nuorten, eläkeläisten, lesbojen, jalkapallikijoiden, toisinajattelijoiden, jalkapallon harrastajien, internetin käyttäjien, tekno-friikkien, laskuvarjohyppääjien, sunnuntaimaalareiden, ympäristöaktivistien ja lukemattomien muiden liikkeiden ja ryhmittymien toimeliaisuudesta, sanalla sanoen elävän elämän moninaisuudesta, jonka ristiriidat ovat hedelmällisiä, sillä elämä on ristiriitainen; ja kääntäen: vain ristiriidat tuottavat elämää.” Tässä avautuu Todellisten intellektuellien toiminta-alue, joka edellyttää sekä autonomiaa että vapautta. Ensin mainittua Wuori tarkastelee suhteessa globalisoituvaan maailmantalouteen ja vapautta suhteessa kansalaisvapauksien toteutumiseen suomalaisessa yhteiskunnassa.

Onko tulevaisuus metsässä?

Wuoren mukaan yhteiskunnallisen hyödyn tulisi jakautua mahdollisuuksien pohjalta. Niin kuin hollantilaisen piikatyön oli mahdollista vaurastua maansa harjoittamasta siirtomaariistosta, tulisi suomalaisten rikastua kaikkia hyödyttävästä kansainvälisestä vaihdannasta. Suomessa tästä vaihdannasta

vastaa tärkeältä osin puunjalostusteollisuus. Wuori piirtää kuvan keskittyvästä ja yhä suurempiin yksiköihin ajatuvasta metsäteollisuudesta, joka on “kuitenkin vasta alkusoittoa todella suurten, vielä näitäkin mahtavampien yksiköiden esiinmarssille”. Samanaikaisesti, kun Suomi on antautunut tämän vientiteollisuuden sykloopin vietäväksi niin teollisuuskuin energianpolitiikassa, kansainväliset markkinat ovat tukkeutuneet selluteollisuuden ja tukkeutumassa paperiteollisuuden tuotteista. Se taas merkitsee, joko sulautumista nykyistä suurempiin konglomeraatteihin tai ainakin strategista liittoutumista kilpailijamaiden yritysten kannalta. Suomelle nämä ovat Wuoren mukaan kohtalon kysymyksiä, koska “suomalainen vaikutus niiden päätöksentekoon, toiminnan alueellisiin painopisteisiin ja pitkän tähtäyksen suunnitelmiin heikkenee ja että kotimaiset intressit otetaan niissä huomomin varteen”. Kaikki tämä laukeaa silmille, kun seuraava lama iskee vuonna 1997, ennustaa Wuori.

Kehityksen taustalla on valtiokeskeinen teollistamispolitiikka, jossa raskaat sijoitukset “edustavat neuvostomallista teollistamisohjelmaa”, ja jonka tarkoituksena on ollut kuroa nopeasti umpeen lännen etumatka elintasossa”. Kun energiapolitiikassa teollisuusjohtajat ovat viisaasti luopuneet viidennen ydinvoimalan vaatimisesta, on seuraava askel kuudennen, uuteen ranskalais-saksalaiseen reaktorityyppiin perustuvan voimalan läpiajaminen. Kampanjassa uuteen taloudellisempaan, turvallisempaan ja puhtaampaan, ydinvoimaan sitoutuminen esitetään ilmastonmuutoksen vaihtoehtona. Wuoren mukaan, “tavalla tai toisella, hinnalla millä hyvänsä teollisuus haluaa ajaa läpi utooppisen, entistä suurempaan riippuvuuteen ydinteknologiasta perustuvan ja ydinjätteen kasvaviin loppusijoitusongelmiin johtavan, mutta tiukasti kotimaiseen omavaraisuuteen pitäytyvän kuningasratkaisunsa”. Vaihtoehtona Wuori tarjoaa tuotantoprosesseissa tuhlailevasta energiankulutuksesta luopumista sekä ylikansallisten energiamarkkinoiden kehittämistä, josta esimerkkinä ovat jo Pohjoismaiset alueelliset markkinat.

Mikäli Wuori olisi Suomen metsädiktaattori hän alentaisi kansantalouden riippuvuutta puunjalostusteollisuudesta, suuntaisi tuotantoa työvoimavaltaisille ja vähemmän energiaa kuluttaville aloille ja valtaisi kansainväliset markkinat tavaramerkkeihin pohjautuvilla tuotteilla Nokian tapaan. Vaihtoehtoinen “vihreä teollistaminen” perustuisi Wuoren kaavailussa ympäristötietoisuuden luomien markkinoiden hyväksikäyttöön, jossa yhdistyisivät kestävämpien teknologisten ratkaisujen etsiminen, paikalliset kokeilut ja osuuskuntatyypiset yhteisömuodot. Mallina Wuori manitsee Kanadan Ontarion provinssissa toteutettavan elinkeinopolitiikan, josta sekä sijoittajat että ympäristö ovat hyötynet. Nostalgian ja high techin yhdistämisessä kättä lyövät siten ympäristöliike ja yrittäjät. Tässä ehkä näkyy yleisemminkin Wuoren käsitys toivottavasta vallan ja vallankäytön jakautumisesta, kansalaisyhteiskunnan autonomiasta suhteessa globalisoituviin markkinoihin.

Kuinka vapaita me olemme?

Vapaus edellyttää kansalaisvapauksien toteuttamista. Wuoren mukaan näin ei Suomessa tapahdu. Tämä johtuu siitä, että “oikeusjärjestys edustaa jähmettynyttä vallankäyttöä, jonka sisällä ei koskaan voi syntyä mitään todella uutta”. Aiemmin asiantila tuli selvimmän esille kansalaistottelemattomuuden kohdalla, erityisesti korkeimman oikeuden päätöksessä Kojjärvi-jutussa. Siinä oikeus totesi: “Yhteiskuntarauhan kannalta ei voida puolustaa sellaista sääntöä, että yksilö tai ryhmittymä säädettävän lain kannalta ehkä yleisestikin hyväksyttävän perusteen tai päämäärän mukaisesti ryhtyisi oikeusjärjestyksen syrjäyttämällä toimimaan ikäänkuin tuo peruste tai päämäärä olisi jo lainsäädännössä hyväksytty”. Wuori katsoo, että lakia tulkittaessa oikeusistuinten näkökulma on mustavalkoinen joko-tai-asetelma: lain muodollinen rikkominen “merkitsee koko oikeusjärjestelmän syrjäyttämistä”. Kyseinen ajattelutapa edellyttää alistumista kurinpitoyhteiskunnan normeihin ja merkityksenantotapoihin, käytännössä viranomaisten päätöksiin ja lainsäädäntöön.

Oikeudellinen muutos asioiden tilaan tuli, kun Suomi liittyi Euroopan Neuvostoon ja sen ihmisoikeussopimuksesta tuli osa valtion sisäistä oikeutta. Tuon perusoikeussäännösten ja sen tulkintakäytännön soveltaminen on ollut vähäistä, vaikka eduskunnan perustuslakivaliokunta sitä asian käsittelyn yhteydessä edellyttikin. Oikeusistuimissa mm. ympäristöaktivisteihin kohdistetut syytteet on mieluummin hylätty näytön puutteeseen kuin periaatteellisiin syihin vedoten. Wuori pelkää tämän johtavan tilanteeseen, jossa yhteiskunnan rauhanomaiseen ympäristöliikkeeseen kohdistamat tukahduttamistoimet ajavat uudet liikkeet sabotaasiin ja henkilöihin kohdistuvaan väkivaltaan, jota seuraa yhteiskunnan väkivaltakoneistojen vastaisku. Tässä kehityksessä on “hyvin mahdollista, että väkivallaton kansalaistottelemattomuus ympäristöasioissa marginalisoituu ennen kuin se on saanut mitään merkittävää aikaan”, varsinkin kun suomalaisilla on taakkanaan sekä voimakas väkivallan perinne että maalaisuuteen pohjautuva luontoyhteys” eli tuo Köyliöjärven jäällä kirveen terää tarjonnut länsimaistumisen pelko.

Eräs autonomisen kansalaisyhteiskunnan este on suomalainen hallintokulttuuri ja byrokratia, sillä “suomalaisten sinnikkäin harha on, että maailma on jättiläismäinen Virasto”. Tässä Suomi on tehnyt myös maailmanennätyksen. Neuvostoliiton hajoamisen aikoihin maassa oli väkilukuun suhteutettuna enemmän byrokraatteja kuin mahtavassa Sosialististen Neuvostotasavaltojen Liitossa. Byrokratiasta on monenlaista kiusaa kansalaisille, mutta erityisen vaikeaksi se Wuoren mukaan tekee kansalaisten aloitteellisuuden ja vapaiden kansalaisjärjestöjen synnyn ja toiminnan. Väitettä on vähän vaikea niellä, Suomi kun on kaikenlaisten, lähinnä toimimattomien yhdistysten luvattu maa. Tosin Wuori pyrkii jakamaan järjestötkin kahteen kategoriaan, todellisiin kansalaisjärjestöihin ja niihin, jotka valtio ja byrokratia on ottanut holhoukseensa tai muutoin vienyt terän.

Ehkä keskeisin ja poliittisesti merkittävin puute vapauksien toteutumisen kannalta on se, että Suomessa ei ole toimivaa perusoikeusjärjestelmää. Siten Suomea ei voi pitää länsimaisena oikeusvaltiona. Synnä tilanteeseen Wuori manitsee “tuon valtiosääntöisen omituisuuden, jonka mukaan

meillä kaikki vallankäyttö on viimekädessä alisteista toimeenpanovallalle ja sen byrokraattiselle ulottuvuudelle, hallinnolle”. Tästä seuraa, että tuomiovallan käyttö ei takaa kansalaisvapauksia toimeenpano- ja hallintovaltaa vastaa. Ainoa poikkeus säännöstä on omistusoikeus, jota ei ole turvattu muita oikeuksia painavammin säännöksin, mutta johon on ollut kova halu ja luja poliittinen tilaus. Muut kansalaisvapaudet, sanan-, yhdistymis- ja kokoontumisvapaus ovat vesittyneet “itsesensuurin, ylettömän valtiokeskeisyyden, yhdistysrekisterin käsittämättömien oikkujen, ylipäättään järjestömän valvonta- ja rekisteriperinteemme ja kaikenlaisten mikrosääntöjen ja määräysten voimasta”. Tässä tilanteessa kansalaisyhteiskunnan elintärkeät perusoikeudet pitäisi saada toimimaan. Oikeuslaitokselle ja asianajajakunnalle mahdollisuuden tarjoavat Euroopan neuvoston ihmisoikeusperiaatteet, jotka ovat Suomea sitovia ja joiden länsimaisen tulkintaperinteen käyttöönotto on oikeusistuinten tahdosta riippuvainen asia. Periaatteille tulkinnallisen sisällön antavat viimekädessä Suomen valtiosuvereniteetista riippumattomat elimet.

Wuori viittaa kansalaisvapauksien käsitellessään tuomari-valtion suuntaan kulkevaan kehitykseen — näennäisen varottavaan sävyyn. Tuomarivaltiohan tarkoittaa tilannetta, jossa oikeusistuimet lakia soveltaessaan laintulkintansa avulla luovat uutta, lainsäätäjän tahdosta riippumatonta normistoa. Wuori esittää paradoksin: “Suomalaiset tuomioistuimet eivät saa soveltaa perustuslakia, mutta meistä riippumatta syntyneet ihmisoikeusnormit ovat aivan kaikkia viranomaisia sitovia”. Tähän on vain yksi ratkaisu: oikeusjärjestyksen ryhti, erityisesti normisäätelyn legitimitetti on palautettava yhtenäisellä ja kansalaisvapauksien toteutumista suosivalla perusoikeuksien tulkintakäytännöllä. Keskeinen ongelma on siten legitimitetin säilyttäminen, rauhanomaisen menon takaaminen, mikä edellyttää poliittisen vallan käyttöä. Voidaan nimittäin kysyä, kenelle poliittinen valta siirtyy, kun oikeusistuimet ryhtyvät uuden normiston luontiin, tuomareilleko vai tuomiovallankäytön kohteille eli kansalaisvapauksiensa vaatioille tai ehkä molemmille? Ei Wuori turhaan viittaa Weimarin tasavallan, maailman kautta aikojen valtiosääntöisesti demokraattisimman kansalaisyhteiskunnan kokemuksiin siitä, mitä tapahtuu, kun väärät kansalaisjärjestöt saavat vallan — ilman kontrollia.

Onko Faustin uni faustinen uni?

Wuoren kirjan toinen osa “Faustin uni” peilaa paljolti kirjoittajan omia kokemuksia kansainvälisestä toiminnasta, mutta syvempikin sanoma sillä on. Keskeisenä teemana on saavutettu historian taitekohta, ei mikään fukujamalainen historian loppu vaan piste, jossa “ydinteknologian ja vallan epäpyhän liiton aikakausi on monella tapaa ohi”. Samalla myös kansallisvaltioista muodostunut valtiojärjestelmä on syönyt oikeutuksensa, Yhdistyneine Kansakuntineen päivineen. Poliittisen vallan pyhätöistä tulee pian muinaismuistoihin verattavia turistinähtävyyksiä. Ennen kuin tämä tapahtuu täytyy kuitenkin toteuttaa poliittisen vallan siirto uusille isännille. Keitä he ovat?

Wuori lupaa, että tulevaisuus on nais- rauhan- ja ympäristöliikkeiden, joiden alkuperä on virallisen päätöksenteon ulkopuolella, kansalaisyhteiskunnassa. Ne muodostavat vaih-

toehdon modernille, joten niillä on “enemmän legitimitteettiä ja moraalista arvovaltaa kuin lyhytnäköistä voittoa tai päivänpoliittista esikoisoikeutta hamuavilla talouselämän käenpojilla ja ammattipoliitikoilla konsanaan”. Liikkeiden valta ei kuitenkaan kasva tyhjästä ja tässä Wuori lisää historiassa vaikuttaviin kasvottomiin, dialektisiin voimiin moraalisen arvovallan, Machiavellin *Virtùn*. Näin johtajuus ja liikkeet lyövät kättä ja tuloksena on poliittisen vallan rakenne, “uuden hahmon lujittamiseksi tarvittava malli, esimerkki, johtajuus, mutta ennen muuta kaikille tunnistettaviin arvoihin perustuva yhteenkuuluvuus ja koheesio”. Myös Wuoren jännittävä kertomus Greenpeacen ydinasehankkeesta, josta luopuminen pelasti Neuvostoliiton hajoamisprosessin ja muistelo YK:n yleiskokouksen johtamisesta, joka toimii mallina maailmanjärjestön uudistamistyölle, saavat näin uuden, pelkkää historiallisten tapausten kuvausta syvemmän merkityksen. Ne osoittavat, miten moraalinen arvovalta, johtajuus toimii globaalilla tasolla viitoittaessaan tietä ulos modernin ihmisen umpikujasta kohti yhteiskuntaa, jossa vapaus toteutuu yksilön autonomiana rajanaan vain muiden yhtäläinen autonomia. Wuoren mukaan tämä voi toteutua vain, jos pystymme kehittämään dynaamisen ylikansallisen kansalaisyhteiskunnan, jossa poliittisen vallan käyttö tapahtuu erilaisissa verkostoissa ja kansalaisjärjestöjen ylläpitämissä regiimeissä niin globaalilla kuin alueellisella tasollakin — ilman valtiota.

Sanakirja antaa faustiselle määritelmän “lakkamatta eteenpäin pyrkivä, ääretöntä tavoitteleva”. Tällä tavoin faustinen on myös *Faustin uni*, tärkeä, ainutlaatuinen, ärsyttävä, ylilyövä, mutta samalla älyllisesti haastava puheenvuoro tulevasta. Wuoren sanoin:

”Kaikki uusi syntyy vanhan järjestyksen saavutettua kivettyneen täyttymyksensä ja näin muodoin sen ulkopuolella. Luominen, niin maailmankaikkeuden, sen selitysten, tätä planeettaa kansoittavien uusien lajien kuin kulttuurien, tieteen, taiteen, ihmisyyhteisöjen historiallinen muutoskin tapahtuu kaaoksen reunalla. Kun vanha on kyltynyt ja kypsytynyt väistymään, on aina mentävä sinne asti. Se on edelläkävijän raskas osa, joka kuitenkin samalla merkitsee vain suurinta mahdollista antautumista ajan hengen ja vasta-muotoutumassa-olevan uuden käsityksensä ja kutsuun.”

OTTEITA AJASTA

Teon käsite Hegelillä

Vaikka Hegelin *Oikeusfilosofiasta* on olemassa varsin laaja ja monipuolinen kirjallisuus, teon käsitettä teoksessa on tutkittu yllättävän vähän. Aiheesta on olemassa vain muutama artikkeli, eikä Charles Taylorin töitä lukuunottamatta kukaan ole perusteellisemmin hyödyntänyt Hegelin tulkinnassa modernin kielianalyttisen filosofian piirissä kehitettyä toiminnan ja teon teoriaa. Michael Quanten teoksen *Hegel Begriff der Handlung* (Fromman Holzboog, Bad Cannstadt, Stuttgart 1993) tarkoitus on paikata tätä aukkoa. Teos on syntynyt Münsterissä Ludwig Siepin ohjauksessa väitöskirjana.

Quanten perusteeksi on, että *Oikeusfilosofian* moraalisuutta käsittelevä kappale (§105-125), jota yleensä pidetään vaikeaselkoisena ja ristiriitaisena, jäsenyy johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi kun se luetaan teon teorian näkökulmasta. Quanten mukaan Hegel rakentaa kappaleessa yhä edelleen kiinnostavan intentionaalisen teon mallin. Hegel esimerkiksi analysoi tekotiedolle ominaista loogista muotoa “ensimmäisen persoonan propositiona” kuten Castaneda. Samaten hän erottaa selvästi toiminnot ja niiden kuvaukset kuten Anscombe ja Davidson, mikä mahdollistaa toimintaan liittyvän kausaalisuuden sekä syntyakeellisuuden hienovaraisen käsittelyn. Hegelin teoria sisältää myös aineksia, joiden tulkinta yhä edelleen muodostaa haasteen filosofisen teon teorian kannalta. Yleisemmin on olemassa merkkejä siitä, että hegeliläinen ajatus objektiivisesta hengestä on tulossa takaisin teonteoreettiseen keskusteluun.

Teon filosofiassa voidaan erottaa kaksi pääaluetta. Teon perustelemisen kannalta keskeisiä kysymyksiä ovat esimerkiksi “syntyakeellisuuden” sekä intentionaalisuuden käsitteiden tulkinta samoin kuin sen analysoiminen, missä mielessä teot ovat kuvauksesta riippumattomia. Teon selittämisen kannalta keskeisiä kysymyksiä ovat teon kuvausten asema (kausaalinen selitys vai ei), perusteiden asema (ovatko ne

tapahtumia), samoin kuin toimintojen ja ruumiinliikkeiden välinen suhde. Hegel käsittelee lähes yksinomaan teon perustelemisen kysymyksiä, koska kysymyksenasettelu kaikkiaan on oikeusfilosofinen. Quanten näkökulma Hegelin kehittelyyn on puolestaan tarkkaan rajattu. Hän keskittyy pelkästään toiminnan käsitteen eri aspectteihin, jättäen sivuun kulloisetkin moraalii- ja oikeusfilosofiset kysymykset. Tarkastelu sijoittuu pääosin teoreettisen filosofian alaan, mutta senkin piirissä esimerkiksi body-mind -ongelmaa tai tahdon käsitteen yleisempiä ongelmia lähinnä vain sivutaan.

Hegelin *Oikeusfilosofiaa* ei ole mahdollista tulkita irrallaan Hegelin järjestelmästä, eritoten logiikasta. Quante ei pyri muotoilemaan kokonaisnäkemyksiä näiden välisistä suhteista, mutta teon käsitteen eri aspecttien analyysissä hän pyrkii rekonstruimaan Hegelin argumentit myös logiikasta käsin. Toisin kuin monia muita *Oikeusfilosofian* saksalaisia tulkintoja, hänen kirjaansa on mahdollista lukea tarvitsematta ottaa kantaa Hegelin kiistanalaiseen logiikkaan.

Siirtymän legaalisuudesta moraalisuuteen Quante hahmottaa Dieter Henrichin kehittämää “itsesuhteen” (*Selbstverhältniss*) käsitettä hyödyntäen. Oikeudelle keskeinen rangaistuskäytäntö yhtäältä edellyttää moraalisuutta, toisaalta moraalisuus esitetään seurauksena legaalisuudesta. Oikeus on Hegelin mukaan pelkästään itselleen olevaa tahtoa vastassa oleva yleisesti vahvistettu välttämättömyys. Oikeuden abstraktissa yleisyydessä tahdon välittömyys ja itsessään oleminen tulevat kumotuiksi. Tahto alkaa reflektoina itsessään ja itselleen olemisen vastakohtaa, ja siten täyttää oikeudellista persoonuutta subjektiivisuuden määreillä. Kirjansa alkuosan tarkasteluja yhteen vetäen Hegel kirjoittaa (§ 104):

Nämä momentit, joiden välityksellä vapauden käsite kehittyi aluksi abstraktisesta omaan itseensä suhteessa olevaksi tahdon määreisyudeksi ja siten *subjektiivisuuden itsemäärittäytykseksi*, ovat kerraten luonnehdittuna seuraavat. Tahdon määreisyys on omaisuudessa *abstraktinen omani* ja siksi ulkonaisessa esineessä. Sopimuksessa määreisyys on *tahdon välittämä* ja vain yhteinen omani, ja vääryydessä yksittäinen *satunnainen* tahto on asettanut oikeuden alueen tahdon abstraktisen sinänsä olemisen eli välittömyyden *satunnaisuudeksi*. Moraalisessa näkökannassa tahdon abstraktinen määreisyys on ylitetty sikäli, että satunnaisuus on itse *itsessään* reflektoituneena

ja *itsensä kanssa identtisenä* tahdon ääretön sisäinen satunnaisuus, eli tahdon *subjektiivisuus*.

Moraalinen näkökanta merkitsee tahdon uudenlaista itse-suhdetta, jossa tahto aluksi asettuu “yleisen *itsessään* ja yksityisen *itselleen* olevan tahdon vastakohtaan, ja sitten tämän vastakohtaan kumoamalla — negaation negaationa — määrittää itsensä tahdoksi *läsnäolossaan*” (§104). Hegel johdattaa moraalisen näkökannan rikoksesta ja rangaistuksesta yleisen ja yksityisen tahdon konfliktina; moraalinen näkökanta syntyy tämän konfliktin reflektiosta, jolloin syntyy uudenlainen tahdon itsesuhde. Yleinen ja erityinen asettuvat moraalisuudessa tahdon itsensä käsitteelliseksi momenteiksi. Moraalisuus on subjektiivisen vapauden aluetta, jossa oikeudellinen persoona kehkeytyy moraalisenä subjektina.

Quanten kirjassa on kaksi pääosaa. Ensimmäinen osa on teon käsitteeseen keskittyvä pykälien 104-113 kommentaari; toisen, pykäliin 114-125 keskittyvän osan systemaattiset tarkastelut ottavat enemmän etäisyyttä Hegelin tekstiin. Ensimmäinen osa käsittelee Hegelin subjektiivista tahtoa koskevaa teoriaa teon näkökulmasta. Toisessa osassa Hegelin tekoa, sen muotoa ja sisältöä koskeva näkemys pyritään määrittelemään modernien käsittevälineiden avulla. Loppukappaleessa Quante vielä luonnostelee lyhyesti body-mind -ongelman ratkaisua, joka näyttäisi vastaavan Hegelin toimintaa koskevaa näkemystä.

Hegel kokoaa subjektiivista tahtoa koskevat määreet pykälässä 113 seuraavasti:

Subjektiivisen eli moraalisen tahdon ilmaus on teko (Handlung). Teko sisältää seuraavat määrytykset:
i) minun on tiedettävä se ulkoisuudessaan omakseni,
ii) sen on oltava olennainen suhde käsitteeseen pitämisenä,
ja iii) olennainen suhde toisten tahtoon.

Quante lukee moraalisuus-kappaletta tarkoituksellisen teon analyysinä, jossa samalla eksplikoidaan tekoon liittyvä tietoisuus. Tämän mukaan subjektiivinen tahto voidaan ymmärtää tarkoitukselliseen tekoon aina kuuluvan vapaan ratkaisun eri momenttien käsitteellisenä kehittelynä. Teko on Hegelille subjektiivisen päämäärän objektivoituma, tarkoituksellisesti aikaansaatu tapahtuma, johon kuuluu tekijän tietoisuus. Teko (*Handlung*) eroaa toiminnosta (*Tat*) ja tekeminen toiminnasta (*Tun*) juuri tekijän minä-perspektiivin perusteella.

Hegelin kolme määritystä saavat tällöin seuraavan tulkinnan: i) Tekoon kuuluu tekijän tietoisuus, hänen perspektiivinsä, jossa tapahtuma kuvataan subjektiivisen tarkoituksen realisoidumisena niin kuin tekijä sen tietynä ajankohtana ymmärtää. Muut kuvaukset eivät tavoita tapahtumaa tekona, vaan tietyn tyyppisenä tapahtumana. ii) Se, että

teolla “on oltava olennainen suhde käsitteeseen pitämisenä”, sisältää kolme näkökohtaa. Ensinnäkin teot ovat tahdon ilmauksia, joissa ylitetään subjektin ja objektin välinen ero. Teossa subjektiivinen päämäärä realisoituu ja säilyy objektiivisessa tapahtumassa. Koska sekä subjektiivinen päämäärä että realisoitu päämäärä ovat tulkintoja, kuvauksia, voidaan kyseinen sisällöllinen identtisyys ymmärtää kuvauksessa ilmaistun proposition identtisyysnä. Toiseksi käsite merkitsee Hegelillä järjellisyttä ja yleisyyttä. Tekoon siis kuuluu päämäärän asettamisen propositionaalisuuden kautta ajattelu ja vapaa ratkaisu. Kolmanneksi suhde käsitteeseen merkitsee, että teossa tavallaan ylitetään muodon ja sisällön välinen ero. Hegel edellyttää moraaliselta teolta paitsi että tarkoituksen propositionaalista muotoa, myös sen sisällön yleistettävyyttä — siis samaan tapaan kuin Kant. Teko rajoittuu tekijän yksilölliseen perspektiiviin ja sen objektiivisuus on luonteeltaan muodollista, pitämistä.

iii) Kolmas määre, että teolla “on olennainen suhde toisten tahtoon”, on välttämätön koska teko tietyn kuvauksen puitteissa esiintyvänä tapahtumana kilpailee muiden samaa tapahtumaa koskevien kuvausten kanssa. Tekoon liittyy pätevyysvaatimus, jonka ainoastaan toiset ihmiset saattavat lunastaa. Toisten on sekä ymmärrettävä teko että myös hyväksyttävä se sisällöllisesti. Tässä Hegel tavallaan seuraa Kantia, jonka mukaan vapaiden tekojen käytännöllinen järjellisyys edellyttää niiltä universaalia pätevyyttä. Hegel tulkitsee tämän kuitenkin siten, että tekijän tilannekohtaisen maksimin on oltava kaikkien järjellisten subjektien hyväksyttävissä.

Kaikkiaan teko on siis tapahtuma, johon olennaisesti kuuluu tekijän kuvaus siitä tapahtumahetkellä. Teko konstituoituu nimenomaan tekijän itseymmärryksessä. Sekä tekijän sisäinen tarkoitus että teossa realisoidunut tarkoitus ovat tulkintoja, jotka kumpikin voivat olla puutteellisia ja muuttua myöhemmin. Tekijä voi nähdä itsensä ja tilanteen myöhemmin toisessa valossa. Kyseisen teon identifioimisen kannalta ratkaiseva on kuitenkin tekijän tapahtumaa koskeva kuvaus teon hetkellä, jolloin subjektiivinen muuttuu objektiiviseksi.

Tutkimuksen toisessa osassa Quante tarkastelee lähemmin teon käsitettä niin kuin Hegel sen esittää. *Oikeusfilosofian* pykälässä 114 Hegel esittää kolmiosaisen yhteenvedon seuraavien pykälien 115-141 sisällöstä. Kysymys on “moraali-

sen tahdon oikeudesta”, johon sisältyy kolme puolta. Ensinnäkin

a) Teko *abstraktisen* eli *muodollisen* oikeuden kannalta niin, että *välittömässä* läsnäolossa toteutettuna sen sisällön on ylipäänsä oltava omani, että sen siis on oltava subjektiivisen tarkoituksen *aikomus*.

Tässä Hegel muotoilee aikomuksen (*Vorsatz*) kautta välttämättömän ja riittävän ehdon sille, että teko ylipäänsä on minun. Teon sisällön on “ylipäänsä oltava omani”. Toinen puoli tahdon oikeudesta tekoon on seuraava:

b) Tekoon liittyy *erityisenä* sen *sisäinen* sisältö i) siten kuin sen yleinen luonne on *minulle* määrittynyt; tämä muodostaa teon arvon ja sen, minkä mukaan teon arvioin, eli *tarkoituksen*. ii) Teon sisältö minun partikulaarisesti subjektiivisen läsnäoloni *erityisenä* päämääränä on *hyvinvointi*.

Tässä Hegel puhuu ensin teon sisällön “yleisestä luonteesta” tekijän näkökulmasta, toiseksi teon sisällöstä tekijän “erityisenä päämääränä” eli hyvinvointina. Quanten mukaan tämä toinen puoli voidaan ymmärtää ensimmäisen täsmennyksenä siten, että tarkoitus (*Absicht*) liittyy teon “sisällön muotoon” ja hyvinvointi “sisällön sisältöön”. Moraalisen tahdon kolmas puoli täsmentää edelleen teon sisältöä:

c) Tämä sisältö *sisäisenä* ja samalla *yleisyytenä* eli sinänsä ja itselleen olevana *objektiivisuuteen* kohotettuna on tahdon absoluuttinen päämäärä eli *hyvä*, joka on refleksioon alueella suhteessa subjektiivisen yleisyyden vastakohtaan; toisaalta *pahaan* ja toisaalta *omaantuntoon*.

Sisältö on nyt muuttunut. Tahdon sisältönä ei enää ole hyvä minulle, vaan itsessään ja itselleen (*an und für sich*) hyvä. Vastaavasti muuttuu sen yleisyyden luonne. c) ei liity enää suoraan yksilölliseen tekoon tai erityisiin intresseihin, vaan kysymys on tahdon objektiivisesti hyvästä. Kysymys ei ole enää teon käsitteiden määreistä, vaan suoraan tahdosta.

Näitä moraalisen tahdon määrittäjiä Quante käsittelee tutkimuksensa jälkiosassa. Ensin hän keskittyy “teon muotoon”, ts. tapahtuman ja kuvauksen sekä aiheuttamisen ja syyntakeellisuuden ontologiseen eroon, samoin kuin tekoon liittyvän vakaumuksen loogiseen rakenteeseen. Jälkimmäisessä kysymys on aikomuksen ja tarkoituksen suhteesta. Sikäli kuin Hegel tematisoi näillä käsitteillä teon tarkoituksellisuuden eri puolia, ne kumpikin kuvaavat tekijän vakaumuksia, jotka ovat teon kannalta ratkaisevia. Niiden välinen ero tuo Quanten mukaan esiin teon arviointiin liitty-

vän olennaisen eron kognitiivisen ja voluntatiivisen aspektin välillä. Toiseksi Quante tutkii “teon sisältöä”, ts. tekijän erityistä päämäärää, sitä “sisäistä sisältöä”, jonka vuoksi tekijä tekee kyseisen teon § 144, b. ii ja c.). Hänen mukaansa Hegelin teon käsite on riippumaton siitä, onko tekijä omaksumut moraalisen asenteen vaiko ei. Siirtymä varsinaisiin moraaliilosofisiin kysymyksenasetteluihin ei siis tapahtu toiminnan vaan subjektiivisen tahdon autonomian käsitteen kautta.

Kaikkiaan Hegel käsittää teon aina tarkoituksellisenä toimintana. Tarkoitus merkitsee tekijän tiedollista vakaumusta tekotapahtumasta. Lisäksi tekoon kuuluu vapaus, jota Hegel tarkastelee valinnan vapautena. Tämä merkitsee ensinnäkin, että tekijä käsittää teon valitsemansa päämäärän realisoidumana, ja toiseksi, että hän katsoo valinneensa päämäärän ja voivansa niin halutessaan valita myös toisin. Tekijä toteuttaa itseään teoissa valitsemalla tarkoituksia, jotka liittyvät hänen kauaskantoisiin päämääriinsä ja hyvinvointiinsa. Lisäksi tarkoitukset ovat muodoltaan sellaisia, että niiden yleisyys on mahdollista sovittaa toisten toimijoiden intresseihin. Tarkoitusten muodossa tekijä siis toteuttaa toimintansa vapautta ja järjellisyttä.

Quanten teos on malliesimerkki tarkkaan rajatusta ja äärimmäisen huolellisesti toteutetusta tutkimuksesta, joka vie Hegelin ajattelua yleensä ja erityisesti *Oikeusfilosofiaa* koskevaa tutkimusta selkeästi eteenpäin. Se, onko Hegelin näkemys yhteensopiva Davidsonin anomalian monismien kanssa vaiko ei, ei sittenkään ole kovin kiinnostavaa, sen enempiä Hegel- kuin Davidson-tutkimuksenkaan kannalta. Quante kuitenkin osoittaa, miten vuoropuhelu uudemman kielianalyttisen teonteorian ja Hegelin spekulatiivisen tahtofilosofian välillä voi olla hedelmällistä — kummankin kannalta.



Refleksiivisyyttä historioitsijoille

Matti Viikari, *Historiallisen ajattelu, edistys ja yhteiskunta*. Toim. Tapani Hietaniemi, Tuomas M.S. Lehtonen ja työryhmä. Tutkijaliitto, Helsinki 1995. 512 s.

Edesmenneen historioitsijan Matti Viikarin teksteistä on laadittu kokoelma, joka koostuu vuosina 1978-1989 kirjoitetuista luennoista, tutkimussuunnitelmista, tutkimusraporteista, konferenssipapereista ja artikkeleista. Kirja ei siis ole kokonaisuus, mutta antaa Viikarin väitöskirjan jälkeisestä tuotannosta varsin kattavan kuvan.

Kokoelman välittämän käsityksen mukaan Viikari ei ollut historiantutkija sanan suomalaiskansallisessa mielessä. Hän ei näperrellyt yksityiskohtaisesti määriteltyjen menneisyyden prosessien ja problematiikkojen kanssa eikä vyöryttänyt loputonta arkistomateriaalia lukijansa eteen. Mutta tämä ei tarkoita, etteikö hän olisi ollut kiinnostunut historioitsijan työskentelymenetelmistä ja tavasta tuottaa tietoa menneisyydestä. Pikemminkin päinvastoin, juuri tästä Viikarin teksteissä on kysymys. Niiden aiheet varioivat yhtä teemaa: minkä vuoksi, minkälaisista tekijöistä johtuen olemme kiinnostuneet menneisyydestä. Kokoelman avustekstiksi toimittajat ovat valinneet lyhyen kirjoituksen vuodelta 1978, joka käy samalla pienestä johdannosta. Sen otsikko on osuvasti: "Miksi ja minkälaista historiaa?"

Viikarin lähestymistapaa leimaa siis reflektiivinen tarkastelukulma historioitsijan työhön. Melkoinen osa kirjoituksista on joko suoraan opetustarkoituksiin laadittuja — mukana on oppikirjamateriaalia ja jopa katkelma vuonna 1980 pidetystä luennosta — tai sitten muuten luonteeltaan pedagogisia. Tutkimustekstejäkin luonnehtii halu pohdita ja sanoisinko, valistaa lukijaa historioitsijan työtavoista ja -motiveista.

Saksalaiset historiat

Kokoelman monet tekstit käsittelevät saksalaisia historian ja historiantutkimuksen teorioita. Niistä useat on kirjoitettu vuonna 1983 julkaistuu kirjaan *Historiankirjoituksen historia*. Toiset taas ovat seminaaripapereita ja artikkelijulkaisuja. Viikari tarkastelee saksalaisista historianteoriaa lähinnä kahdesta näkökulmasta. Toisaalta hän esittelee tutkimuksen filosofisia ja metodologisia perusajatuksia ja toisaalta tutkimuksen poliittisia, sosiaalisia ja ideologisia yhteyksiä. Erityisesti asemassa tarkasteluissa on historistinen koulukunta (Ranke, Droysen ym.), jonka vaikutus myös suomalaisen historiankirjoitukseen on ollut huomattava. Tämän koulukunnan ajattelussa keskeistä on ollut valtiollisen toiminnan näkeminen historian siveellisenä voimana. Tämän synnä pidetään sekä saksalaisen idealistisen moraali- ja yhteiskuntafilosofian teoreettisia lähtökohtia että poliittiseen ja yhteiskunnalliseen ympäristöön liittyviä sitoumuksia. Jälkimmäinen seikka on tärkeä, sillä saksalainen nationalismi tukeutui, kuten monesti nationalistiset ideologiat, historiänkäsitykseen. Historistien käsitys valtiollisen ensisijaisuudesta sopi erinomaisesti 1800-luvulla kehkeytyneen bismarckilaisen Machtstaatien ideologiseksi tueksi.

Muuhemmin, 1800-luvun viimeiseltä vuosikymmeneltä alkaen, saksalainen historian teoriakeskustelu kääntyi debatoinniksi juuri valtiollisen ensisijaisuudesta. Karl Lamprecht, jota Viikarin väitöskirja (1977) käsittelee, asetti valtiollisen ensisijaisuuden sijaan taloudelliset, sosiaaliset ja lopulta kansanpsykologiset tekijät. Tämä aiheutti hurjan väittelyn vuosisadan vaihteen tienoilta, jonka yhteydessä Lamprechtin tutkijamaine lytättiin. Kuitenkin taloushistoriallinen ja sosiaalishistoriallinen tutkimusote vähitellen yleistyi saksalaisessa historiantutkimuksessa. Toisen maailmansodan jälkeen se vähitellen saavutti hallitsevan aseman.

Valistuksen historiat

Kirjan toinen huomattava painopiste sijaitsee 1700-luvun käsityksissä historiasta. Laajahkossa tutkielmassa *1700-luvun historiallinen*

ajattelu: keskiajasta edistykseen analysoidaan sitä, kuinka valistusaikana kehkeytyi uusi historiänkäsitys. Tämä historiänkäsityksen murrosaikakausi on ollut merkittävässä asemassa myöhemmille modernisaatiota koskeville ajatuksille. 1700-luvulle tultaessa hallitsevia olivat olleet maailmanloppua odotteleva raamatullinen historiänkäsitys sekä syklinen historiänkäsitys, jossa antiikki ja tuon ajan maailma nähtiin suhteessa toisiinsa. Luonnonoikeudelle perustuneet historianteoriat eivät juuri antaneet tilaa lähteiden systemaattiselle käytölle ja aikakausien empiirisluntoiselle analyysille. Muutos tähän suuntaan oli juuri 1700-luvun historioitsijoista yksilöidään merkittävimiksi Montesquieu, Adam Smith sekä saksalainen Justus Möser. Yhteistä heidän historiänkäsitykselle oli keskiajan aseman teoretointi. Heille keskiaika oli kiinnostava, mutta sangen laihoja historiallisia kuvauksia saanut aikakausi, koska se toimi negatiivisena kontrastina omaan, edistyneeseen aikakauteen.

Edistyksen historiat

Yhteistä Viikarin tarkastelemille — valistus-aikakauden ja 1800-1900-luvun saksalaisille — historiadiskursseille on historian tematisoiminen kokonaisuutena, ihmiskunnan universaalihistoriana. Valistuksen aikakauden historianfilosofoille oli tyypillistä nähdä historia edistyksenä. Uudet aikakaudet erosivat menneistä, varsinkin keskiajasta, edistyneemmän luonteensa vuoksi. Selkeimmillään tämä ajattelu on Adam Smithillä, joka luokitteli historiallisia aikakausia metsästäjäyhteiskunnista eteenpäin. Saksalaisille, Hegelin jälkeisille historioitsijoille ajatus universaalihistoriasta ja ainakin implisiittisesti yhteiskunnallisesta edistyksestä on yhtä lailla lähtökohta. Historian kokonaisuuden ja edistyksen tematiikka on Viikarille — marxilaisen tutkijasukupolven omaperäiselle teoreetikolle — sekä tutkimuskohde että sisällöllisesti mielenkiintoinen ja ajankohtainen aihe. Moderniteetti tunnetusti rakentuu tavalla tai toisella edistyksen tematiikan ympärille. Edistyksen ajatuksella on legitimoitu pyrkimyksiä ja instituutioita. Eräässä viimeisistä kirjoituksistaan Viikari toteaa edistysajattelun joutuneen vääjäämättömään umpikujaan:

"Edistysajattelu on hylättävä [...] [Se] johtaa poikkeavien mielipiteiden



kerettiläiseksi julistamiseen ja pahimassa tapauksessa terroriin [...] Nykyaikana usko edistysautomaatiikkaan voi esiintyä vain käänteisenä: uskona maailman tuhoon.” (S. 495)

Viikarin historioteoreettiset erittelyt ja analyysit ovat poikkeuksetta asiantuntevia ja teräviä. Hän johdattaa lukijansa mielenkiintoisiin aikakausien takaa nouseviin keskusteluihin, joilla näyttää kuitenkin olevan oma-laatuista kiinnostavuutta ja osuvuutta omalla aikakautenamme. Eipä ihme, että hän vaikuttaa olleen merkittävä ideamootori kokonaiselle sukupolvelle nuorempia historioitsijoita ja yhteiskuntatieteilijöitä.

Viikari ei kuitenkaan itse kehittelty erityisiä näkökulmia tai filosofis-teoreettisia rakennelmia. Hänen tutkimuksiaan leimaa se, että hän esittelee ja kommentoi kriittisesti (historian)diskursseja. Parhaimmillaan hän näyttääkin olleen terävänä, kriittisenä oppineena ja vallitsevien näkökulmien kyseenalaistajana.

Pekka Kaunismaa

muodoista, liberalismiin historiasta, kansalaisvapauksien toteutumisesta jne.

Politiikan ikuisia ongelmia ja kehityskaaria pohtineen teoreetikko- ja filosofi-Locken rinnalle ja ohitsekin on viimeaikaisten, mm. Peter Laslettin ja Richard Ashcraftin tekemien tutkimusten myötä noussut käsitys Lockesta poliittisena radikaalina ja jopa vallankumouksellisena, jonka kirjallisen toiminnan tarkoitusperät eivät rajoittuneet poliittisten tapahtumien ulkopuoliseen tarkasteluun. Kuvaavaa on esimerkiksi se, että Locke uskalsi tunnustautua anonyyminä julkaistun *Two Treatises of Government*-teoksen tekijäksi vasta kuolemansa välittömässä läheisyydessä.

Filosofiaksi kohotettu?

Locken *Tutkielman* ylle nykyisin lankeava kaksoisrooli — toisaalta yhteiskuntafilosofian iättömänä klassikkona, toisaalta aikaansa sidoksissa olevana päämäärätietoisena poliittisena (kiista)kirjoituksena — ei varmasti selvennä näkemyksiä siitä, minkä aseman teos ansaitsee 1900-luvun lopun näkökulmasta tarkasteltuna.

Puhtaasti filosofisena tekstinä *Tutkielma hallitusvallasta* voi vaikuttaa kuivahkolta ja pitkävetoiseltä. Sen argumentaatio ei varsinaisesti tempaa nykyaikaista lukijaa mukaansa, sen avainkohdat esitetään useaan kertaan, ja siitä suurimmaksi osaksi puuttuu sellainen edelleen vaikutuksen tekevä retorinen loisto, joka on ominaista vaikkapa Hobbesin *Leviathanille* tai Hegelin *Oikeusfilosofialle*. Tyypillinen ensireaktio Locken *Tutkielmaa hallitusvallasta* kohtaan lieneekin yleinen ja epämääräinen tuttuuden tunne, ajatus siitä, että lukija jo ”hallitsee” tässä käsiteltävät ja usein muuallakin toistetut periaatteet (esimerkiksi: vallankäytön täytyy perustua kansalaisten suostumukseen, luottamustaan väärin käyttävä hallitus saadaan kumota, kaikilla ihmisillä on luovuttamattomia oikeuksia suhteessa henkeensä, vapautensa ja omaisuuteensa jne.).

Jos *Tutkielmaa hallitusvallasta* sen sijaan lukee kiinnittäen huomiota sen luonteeseen poliittisena tekstinä ja tekona, voi myös sen ilmiänsuomata etäännyvän perinteisesti tulkittua ”filosofiasta” ja lähestyvän ”politiikkaa”. Kaikessa moniselitteisyydessään Locken teksti antaa tietoisien ja harkitun vaihtelun, ja asioiden toistaminen ylittää monesti filosofisen esityksen tarpeet. Lisäksi lukija voi saada tunteen siitä, että teksti pakenee välillä tietoisesti yrityksiä tulkita yksittäisiä ilmauksia definitiivisesti tai ”sitovasti”.

Locken vähäeleinen ja anonyymina julkaistu tutkielma poliittisesta vallasta saattaa olla malliesimerkki käytännöllisten tarpeiden synnyttämästä tekstistä, joka on ylevöitetty poliittisen filosofian kunnianarvoisaan statukseen vasta jälkikäteen tapahtuneissa kanonisointi- ja neutralisointiprosesseissa. Sillä on epäilemättä ollut suuri vaikutus, mutta syvimmillään tämä vaikuttaminen on tapahtunut poliittisen ajattelun ja toiminnan alueella, jonka kautta teos on tehnyt itsensä osan modernia maailmanjärjestystä erilaisten poliittisten instituutioiden ja suhdetarjoitelmien muodossa. Yhteiskuntafilosofian tai etiikan oppikirjana *Tutkielma hallitusvallasta* ei välttämättä anna kovin paljon nykyaikaiselle lukijalle, koska sen sanoma on jo *valmiiksi* välittynyt osaksi modernia maailmankuvaa. Siksi siitä on myöskin vaikea löytää mitään vierasta, eksoottista tai moraalisesti ”korkeampiavoista” verrattuna nykyiseen politiikkaan.

Tehokas teksti

Näistä lähtökohdista käsin myös *Tutkielman* ”arvosteleminen” on hieman absurdi tehtävä. Kysymys siitä, onko teos ”hyvä” tai sen päättelyketjut loogisesti päteviä, on tavallaan triviaali. Tämän sijasta voisi ehkä sanoa, että teos on ollut tehokas, ja että monet ovat myös pystyneet käyttämään sitä tehokkaasti, kukin omalla tavallaan ja omia tarkoituksiaan silmälläpitäen. Lockesta, tai paremmin erilaisista Locke-käsityksistä, on tullut politiikan teorian ja filosofian varmaa vakiokalustoa, jota voidaan vaivatta käyttää monenlaisissa tarkoituksissa. Locken kautta tehtäviä operaatioita on harjoitettu filosofiassa, valtio-opissa ja ”varsinaisen” politiikan alueella sekä näiden kaikissa mahdollisissa leikkauspisteissä. Locke on luultavasti yhtä helppoa ja hyödyllistä kritisoida kuin puolustaa, ja tarvittaessa hän on myös kenen tahansa käytettävissä helppona teoreettisena lyömäaseena (vrt. ”Humen giljotiini”). Tällöin ei kuitenkaan ole enää kyse varsinaisesta Locke-tutkimuksesta, vaan nykyisen keskustelun tarkoitusperistä ja niiden legitimoinnista.

Tällaiset seikat eivät kuitenkaan saa joutaa huomiota pois siitä, että *Tutkielma hallitusvallasta* on kirjoitettu teoreettisesti kunnianhimoisesta ja pitkälle abstrahoidusta näkökulmasta. Juuri teoksen yleispätevyyttä tavoitteleva esitystapa on luultavasti joh-

Poliittisen vallan jäljillä

John Locke, *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta.* Suom. ja esipuhe Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 1995. 270 s.

John Locken *Two Treatises of Government*-teoksen jälkimmäinen, yleisimmin *The Second Treatise*-nimellä tunnettu osa on suomennettu otsikolla *Tutkielma hallitusvallasta*. Teoksen alaotsikon mukaan kyseessä on poliittisen vallan oikeaa alkuperää, laajuutta ja tarkoitusta käsittelevä tutkimus (englanniksi *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*).

Locken *Tutkielma hallitusvallasta* tunnetaan länsimaiseen ajatteluun syvällisesti vaikuttaneena poliittisen filosofian merkkiteoksena, jonka vaikutuksia voi etsiä mm. Englannin vuoden 1688 ”mainiosta vallankumouksesta”, Yhdysvaltain perustuslain sana-

Vapauden kaiho

Friedrich A. Hayek,
Tie orjuuteen. Suom.
ja jälkisanat laatinut
Jyrki Iivonen.
Gaudeamus, Tampere
1995. 270 s.

tanut sen nykyiseen (ja aivan oikeutettuun) klassikkostatukseen, kun taas monen samansuuntaisen, mutta historialliseen tilanteeseen kiinteämmin kytkeytyneen tekstin näkyvä vaikutushistoria on katkennut jo ajat sitten. Peter Laslett väittää omassa johdannossaan *Two Treatises* -teokseen, että Locken epähistorialliseen ja universalistiseen esitystapaan vaikutti teoreettisen suuntautumisen ohella varovaisuus. Locke ilmeisesti koki kirjoittavansa oman turvallisuutensa uhalla, ja siksi viittaukset 1670- ja 1680-lukujen Englantiin joko puuttuvat teoksesta tai ne on esitetty mahdollisimman epäsuorasti. Lakonisesti Laslett huomauttaa, että monet vähemmän abstraktein käsittein puhuneet Locken aatetoverit löysivät itsensä mestauslavalta.

Tutkielma hallitusvallasta -teoksen suomentanut Mikko Yrjönsuuri ilmoittaa pyrkineensä tuottamaan mahdollisimman luettavaa tekstiä. Tässä Yrjönsuuri onnistuu varsin hyvin. Vanhan klassikkoteoksen suomennoksessa on väistämättä kyse kääntäjän tekemästä tulkinasta, ja tällä on teoksen ymmärtämisen kannalta omat seurauksensa. Myönteistä on se, että äidinkiellä luettuna tekstistä nousee esiin sellaisia piirteitä, jotka alkukielistä laitosta lukiessa saattavat jäädä huomaamatta. Toisaalta suomentajan tekemistä tulkinnoista voi aina olla eri mieltä, ja siksi tässäkin on viisasta tarkastaa keskeiset kohdat alkukielisestä tekstistä. Esimerkiksi teoksen nimen ja alaotsikon kääntämisestä voisi varmasti saivarrella pitkäänkin, mutta on myönnettävä, että Locken termeille *Government* tai *Civil Government* ei tunnu löytyvän yksiselitteisen kattavia suomenkielisiä vastineita. Yrjönsuuren tekemässä ratkaisussa kuitenkin päästään (joskin hieman oikaisten) käsiksi siihen, mikä teoksessa on olennaista, eli poliittiseen valtaan. Kaiken kaikkiaan Yrjönsuuren suomennoksessa on huolellista työtä, joka useimmiten kestää tiukankin vertailun alkutekstin kanssa. Ainoa suurempi ihmetyksen aihe on se, että suomennoksesta on jätetty pois kaikki tekstiä rytmittävät korostukset ja kursivoinnit.

Petri Koikkalainen

Hayek oli viime vuosisadan puolella syntynyt ekonomisti, jota nykyisin luetaan myös filosofina, ja hänen teoksensa *Tie orjuuteen* ilmestyi vuonna 1944. Itse olen tuota ajankohtaa myöhemmin syntynyt oikeussosiologi, joskin olen kirjoittellut paljon hyvinvointivaltiosta (ja opiskellut myös kansantaloustiedettä). Kirjoitukseni näkökulma juontuu tästä lähtökohdasta, ja vähän siinäkin kysymyksestä, mikä aiheuttaa Hayekin suomentamisen puolen vuosisadan jälkeen. Vapaus ja suunnittelu asettuvat tavan takaa vastakkain Hayekin pohdintoissa. Edellinen edustaa Hyvää, jälkimmäinen Paha.

Oikeusvaltiosta hyvinvointivaltioon

Eräs modernia keskustelua leikkaava tapa lähestyä tätä vastakkainasettelua on tarkastella hänen näkemyksiään hyvinvointivaltiosta ja oikeusvaltiosta — Hayekin käsittein suunnittelusta ja laillisuusperiaatteesta. Laillisuusperiaate tarkoittaa sitä, että valtiovaltaa sitoo kaikissa toiminnoissaan ennakolta laaditut ja julkituodut säännöt, jotka antavat jokaiselle yksilölle mahdollisuuden ennakoita, kuinka viranomaiset käyttävät pakkovaltaansa, ja suunnitella omat toimensa tältä pohjalta. Suunnittelu merkitsee viranomaisten johtamaa toimintaa, joka ei noudata mainittua laillisuusperiaatetta. Kun suunnittelu laajenee, käy välttämättömäksi lieventää lakisääteisiä määräyksiä viittaamalla yhä enemmän siihen, mikä on "oikeudenmukaista" ja "järkevää".

Tätä ristiriitaa konkretisoidakseen Hayek tarkastelee tasa-arvoa ja distributiivisen oikeuden ihannetta. Hänen mukaansa politiikka, joka tähtää suoraan distributiivisen oikeuden ihanteeseen, johtaa väistämättä laillisuusperiaatteen tuhoutumiseen. Muodollista tasa-arvoa ja tasa-arvopolitiikkaa ei siis voi sovittaa yhteen.

Hayekin kuvaama ristiriita on pitkälle

sama, jota oikeussosiologiassa ja -filosofiasa on käsitelty siirtymänä oikeusvaltiosta hyvinvointivaltioon. Hyvinvointivaltion väljiin normeihin ja puitelakeihin sisältyy tunnustetusti ongelmia. Silti vielä ongelmallisempaa on asian mutkikkuuden vuoksi luopua koko oikeudenmukaisuus- ja tasa-arvotavoitteesta ja pitäytyä siinä muodollisen tasa-arvon periaatteessa, joka käytännössä sallii suuret yhteiskunnalliset eriarvoisuudet.

Näin yksinkertaisia vastakkainasetteluja hedelmällisemmiltä vaikuttavat ne nykykeskustelun puheenvuorot, joissa pohditaan mahdollisuuksia toteuttaa hyvinvointivaltioollisia tavoitteita oikeusvaltioollisissa muodoissa. Dikotomisoiva ajattelu vain sulkee tällaiset pohdinnat pois.

Liberalismi versus kollektivismi

Mutta Hayekin ajattelumaailma on jyrkän kahtiajakoinen: vapautta vastaan asettuu sääntely, liberalismia vastaan kollektivismi (eli sosialismi). Muita vaihtoehtoja ei ole. Siksi hyvinvointivaltio (Ruotsin malli) on vain esiate tiellä kollektivistiseen sosialismiin. Ja vielä pahempaa: hyväntahtoiset oikeudenmukaisuutta tavoittelevat ihmiset elävät harhaluulon vallassa eivätkä näe, että he vain valmistelevat "tietä orjuuteen". Juuri tämän harhaluulon vallassa eläville kirjan sanoma on suunnattu.

"Ei ole mitään muuta mahdollisuutta kuin joko markkinoiden anonyymin järjestyksen hallitsema järjestelmä tai sellainen, jota johtaa muutaman yksilön tahto. Ne, jotka ovat lähteneet tuhoamaan ensimmäistä, ovat tietoisesti tai tahtomattaan luomassa jälkimmäistä."

Hyvinvointivaltio ei kuitenkaan missään ole johtanut Hayekin kuvaamaan sosialismiin, jossa valtio suunnittelisi tuotannon, jakelun ja kulutuksen. Päinvastoin, kaikki hyvinvointivaltiot (joissa niissäkin on monia variantteja) kytkeytyvät markkinoihin ja yksityisomistukseen. Distributiiviseen oikeuteen tähtäävä politiikka ei selvästikään edellytä kollektivismia ja suunnitelmataloutta.

Jos sen sijaan rajoitetaan tarkastelu suunnitelmatalouteen, Hayekin kritiikki osuu jo paremmin maaliinsa. Kritiikin ydin on, ettei mikään suunnitteluelin voi tuntea ihmisten preferenssejä ja aikeita, vaan tämän informaation välittämiseen tarvitaan markkinoita. Ihmisten arvot eroavat toisistaan, eikä niitä voi rationaalisella suunnittelulla yhtenäistää. Näistä puutteista johtuen suunnitelmatalous



on jaykkä ja tehoton järjestelmä.

Ajan kohta

Tästä juontuukin luonnollisesti kirjan ajan-kohtaisuus. Vuoden 1989 jälkeen sosialistisen suunnitelmatalouden kritiikki on saanut uutta kaikupohjaa; vapaus ja markkinat ovat suosittuja tunnuksia. Liberalismi on taas voimissaan.

Mutta myös siirtymätalouksien ongelmat johtavat kriittisiin pohdintoihin hayekilaisen dikotomisoivan ajattelun suhteen. Sosialismin vaihtoehdoksi ei ole riittävää vedota markkinoihin. Markkinat eivät ole jotain itsessään selvää, kerralla annettua. Myös markkinat ovat osa ihmisten toimintaa, samoin kuin markkinoihin liittyvät institutionaaliset ehdot (raha, oikeus, oikeudet), distributiivisen oikeuden ihanne (tai sille annettu erityinen tulkinta) mukaanlukien. Mielestäni nämä ehdot riippuvat mutkikkaista yhteiskunnallisista suhteista ja edellyttävät myös yhteiskunnallista, mahdollisimman vivahteikasta argumentointia. Tällöin on mahdollista, että monet pitävät toivottavana oikeudenmukaisuusnäkökohdan tähdentämistä myös markkinatalouden oloissa.

Hayekin individualistinen filosofia

Vaikka Hayek polemisoiakin markkinavapauden puolesta, hän toisaalla tähdentää arvojen pluralismia. Tässä hän vetoaa individualistiseen filosofiaan. Sen perusta on, ettei yhdenkään ihmisen ole mahdollista tarkastella enempää kuin suhteellisen rajattua ongelmakenttää, olla tietoinen vain rajatun tarvemäärän suuresta merkityksestä. Individualistinen filosofia ei oleta ihmisen olevan itsekeskeinen tai juuri mitään muutaakaan, vain sen, että yksilöiden pitäisi saada seurata pikemminkin omia kuin muiden arvoja ja preferenssejä, ja tältä kannalta yksilön tavoitejärjestelmän pitäisi olla ylimpänä, eikä sitä saa alistaa kenenkään sanelulle. Juuri yksilön tunnustaminen omien tavoitteidensa ylimmäksi tuomariksi muodostaa Hayekin mukaan individualistisen ajattelun lähtökohdan.

Tästä lähtökohdasta valtio on vain organisaatio, jonka ihmiset ovat perustaneet joidenkin heitä yhdistävien päämäärien toteuttamiseksi. Mutta valtiokin pysyy vain yhtenä "henkilönä" muiden joukossa. Ja vapaaehtoiseen sopimukseen valtion toiminnan ohjaamisesta voimme luottaa vain niin kauan kuin se rajoittuu aloille, joista vallitsee

yksimielisyys.

Hayek kritisoi sosialismia (kollektivismia) juuri sellaisen järjestelmän luomisesta, joka toimii yksilöiden yläpuolella ja heidän valtuutuksestaan piittaamatta. Mutta hän ei kiinnitä lainkaan huomiota siihen, että myös hänen kuvaamansa markkinatalous on järjestelmä, jolla on yksilöiden tahdosta riippumattomia vaikutuksia heidän toimintoihinsa. Tässä Hayek on nähdäkseen ristiriidassa omien lähtökohtiensa kanssa.

Hayekin kirja on kirjoitettu vetoamukseksi ja pamfletiksi eikä kuulu hänen analyttisiin teksteihinsä. Pamflettina se on kyllä vetoava ja yksinkertaistava, kuten asiaan kuuluu, mutta silti paljolti itseään toistelevaa ja monin paikoin pitkästyttävää luettavaa.

Pekka Kosonen

Lääketiede pahan kimpussa

Veikko Launis (toim.), *Lääkintä- ja hoitoetiikka*. Painatuskeskus, Helsinki 1995. 132 s.

Pekka Louhiala (toim.), *Lääketiede ja filosofia*. Yliopistopaino, Helsinki 1995. 156 s.

Etiikka sairaalassa

Filosofian ja terveydenhuollon sekä filosofian ja lääketieteen suhde on viimeaikoina noussut suureksi mielenkiinnon kohteeksi kotimaassamme. Tästä ovat osoituksena paitsi monet television tiede- ja terveysohjelmat, joissa on käsitelty erityisesti lääketieteen etiikkaa, myös lisääntyvä suomenkielinen kirjallisuus. Syynä kiinnostuksen leviämiseen lienee ensinnäkin terveydenhuollon eettiset kysymykset, jotka ovat nousseet yhä enemmän esiin teknologian kehityksen myötä (mm. geenimanipulaatio, sikiöleikkaukset, elintensiirrot yms.) ja terveydenhuoltoon kohdistuvien leikkausten myötä, joka nostaa esiin kysymykset priorisoinneista, tehohoidon aloittamisesta yms. kysymyksistä. Eettisten kysymysten myötä myös muut lääketieteen ja filosofian yhteyttä koskevat ongelmat ovat nousseet mielenkiinnon kohteeksi. Tällaisina lääketieteen ja filosofian

yhteisinä ongelmina nousevat esiin mm. monet käsitteitä koskevat kysymykset, kuten 'terve' tai 'sairas', tai tietenkin itse lääketieteen tieteenfilosofia, joka on nykyfilosofian ominta aluetta.

Veikko Launoksen toimittama *Lääkintä- ja hoitoetiikka* sisältää nimensä mukaisesti perustietoutta lääkintä- ja hoitoetiikan ongelmista. Kirjoittajina ovat VTL Launoksen lisäksi myös monet muut Suomen johtavat "lääkintäfilosofit": TT Martti Lindqvist, LT, FK Pekka Louhiala, professori Juhani Pietarinen, VTM Marjo Rauhala-Hayes, FT Juha Räikkä sekä varatuomari Paula Kokkonen. Joukosta puuttuvat vain Matti ja Heta Häyry, Timo Airaksinen sekä Herta Kalkas. Kokoelman kirjoitukset koskettelevat alan perusongelmia, kuten hoitotyön keskeisiä periaatteita, eutanasiaa, priorisointia, hoitosuhdetta ja ammattietiikkaa. Mukana on myös Juha Räikän artikkeli lääkärietiikan historiasta.

Räikän artikkeli tuo esille ongelman, mitä lääkintä- ja hoitoetiikka oikeastaan on. Kyseisessä etiikan piirissä käytetään monia nimityksiä riippuen siitä mitä milloinkin painotetaan: lääkintäetiikka, hoitoetiikka, bioetiikka, terveydenhuollon etiikka ja myös lääketieteen etiikka.

Räikkä tarkastelee lääkintä- ja hoitoetiikan historiaa normien historiana, käytäntöjen historiana, arvioinnin historiana ja professionaalisen arvioinnin historiana. Oman huomioni mukaan lääkärietiikkaa pidetään nykyisin lähinnä viimeksimainittuna, eli etiikkana, jota alan ammattilaiset, eli "lääkintäfilosofit" ja joskus myös lääkärit tarkastelevat teoreettisina kysymyksinä. Keskeisenä lähtökohdana on tällöin usein lääketiede ja siihen liittyvät kysymykset. Sen sijaan hoitotieteen piiristä nousevat kysymykset eivät vielä ole nousseet keskeisesti lääkärietiikan ytimeen ainakaan kirjallisuudessa.

Abstraktion ongelma

Filosofiassa on esitetty, että lääketiede olisi erällä tapaa pelastanut etiikan. Tämä merkitsee sitä, että kun etiikka oli kuluvan vuosisadan alkuun mennessä muuttunut abstraktiksi arvojen pohdinnaksi ja vältteli konkreettisia elämään liittyviä kysymyksiä, lääketiede palautti konkreettiset kysymykset. Terveydenhuollon ja lääketieteen käytäntöjen myötä eetikot joutuivat ottamaan kantaa konkreettisiin asioihin, joilla oli jopa poliittista merkitystä. Nämä käytännöt ovat kuitenkin



kin jälleen ainakin osin abstrahoituneet. Oman kokemukseni mukaan monet mm. terveydenhuollon opiskelijat pitävät *Lääkintä- ja hoitoetiikassa* pohdittavia asioita abstrakteina ja käytännöistä irrallisina. Mm. Rauhala-Hayesin esittämä kysymys priorisoinnista ja sen perusteista ei ota ollenkaan huomioon niitä käytännön priorisointimenetelmiä, joita suomalaisessakin terveydenhuollossa tapahtuu. Sen sijaan Rauhala-Hayes pohtii sinänsä mielenkiintoisen esimerkin valossa erilaisia angloamerikkalaisessa keskustelussa esiintyviä priorisointikriteerejä huomiomatta ja pohtimatta keskustelun kontekstia. Tämä keskustelu on todellakin erilaista suomalaisessa ja amerikkaisessa yhteiskunnassa, jossa on kehitetty mitä erilaisempia priorisointimalleja terveyspolitiikan tueksi.

Tällainen abstrahointi vaivaa usein lääkintä- ja hoitoetiikassa käytävää keskustelua. Kirjoittajat eivät tunne omassa yhteiskunnassa, terveydenhuollossa ja lääkinnässä tapahtuvia käytäntöjä ja niinpä keskustelussa vallitsee melkoinen kontekstisokeus. Teoreettiset kysymykset eivät nimittäin ole tällä alueella universaaleja ja neutraaleja, vaan kiinteässä yhteydessä yhteiskunnassa vallitseviin tendensseihin. Vai mitä on sanottava niistä persoonan käsitteeseen liittyvistä pohdinnoista, joita Simo Vehmas käsillä olevassa *niin & näin*-lehden numerossa esittelee?

Lääketiede ja filosofia

Abstraktius vaivaa myös joitakin *Lääketiede ja filosofia* -kokoelman kirjoituksia. Mm. professori Ralph Gräsbeckin artikkeli "Normaalin käsite lääketieteessä" sortuu tarkastelemaan lähinnä "tilastollista normaaliauuetta". Tällainen matemaattinen 'normaalin' pohdinta vaikuttaa jokaisesta Michel Foucault'n lukijasta suorastaan huvittavalta. Gräsbeckillä ei ole mitään käsitystä 'normaalin' diskursiivisesta luonteesta, siitä miten yhteiskunnassa ja kulttuurissa tuotetaan ja uusinnetaan jatkuvasti käsitystä siitä mitä 'normaali' on ja mitä sen piiriin kuuluu. Gräsbeck kuittaa tällaisen näkemyksen kuuluvan lähinnä psykiatrian ja käyttäytymistieteiden alueelle ja siis epäfilosofiseksi.

Voisi sanoa, että lääketieteen ja filosofian kohdatessa kohtaavat usein luonnontiede ja luonnontiedettä lähellä oleva filosofia, jolloin sekä filosofian että lääketieteen luonteesta on lyöty monia seikkoja lukkoon. Apulaisprofessori Pentti Alasen artikkeli "Lääketieteen luonne" on tässä suhteessa koko kokoelman kiinnostavin. Alanen nimittäin tar-

kastelee kriittisesti juuri lääketieteen käsitystä itsestään hoidon näkökulmasta jäsenyväksi empiriiseksi luonnontieteeksi, joka sisältää tiedottomasti opitun ja ongelmattomaksi nähdyn tieteenfilosofian. Alanen näyttää todella tuntevan alueensa ja siinä piilevät ongelmat ja nostaa monia itsestäänselvinä pidettyjä asioita pöydälle. Alan tutkijat ja käytännön harjoittajat eivät Alasen mukaan tunne eivätkä ole kiinnostuneita lääketieteen tieteen teoriasta, vaan ottavat asian annettuna ja lopullisena dogmina. Itse asiassa sama ongelma näyttää kohdistuvat lääkintä- ja hoitoetiikkaankin. Sen luonteesta ei juuri lainkaan näy keskustelua. Lähtökohta on itsestäänselvästi hoidossa ja lääkinnässä ja esim. niitä poliittisia kysymyksiä, jotka tämänkin päivän käytännön priorisointia koskevat (esim. mielisairaaloiden osastojen lakkautukset ilman korvaavaa hoitoa) eivät näytä kuuluvan terveydenhuollon etiikkaan.

Alasen mukaan Suomessa mm. Yrjö Reenpää ja Lauri Rauhala ovat edustaneet vallitsevasta empirismistä poikkeavaa näkökulmaa, mutta heidän äänensä on hävinnyt vallitsevaan meluun: "Koska heidän tieteenfilosofinen perustansa eroaa radikaalisti vallassa olevasta empirismistä Reenpäästä ja Rauhala voi olla vaikeata ymmärtää, ellei ole ajautunut omassa ajattelussaan sellaiseen tilanteeseen, että joutuu selvittämään itselleen, millaisesta perustavasta erosta ajattelutavassa on kysymys." (S. 58). Alasen artikkeli tuo olennaisin osin esiin kyseisiä eroja.

Myös *Lääketiede ja filosofia* -kokoelman kirjoittajina esiintyy edellisestä tuttuja nimiä: Juha Räikkä ja Veikko Launis pohtivat artikkelissaan "Kuka on sairas?" sairauden käsitettä normatiiviselta, naturalistiselta ja sosiaaliselta kannalta. Pekka Louhiala puolestaan esittelee moraali filosofian ja lääketieteen etiikan suhdetta. Muita aiheita kokoelmassa ovat "Antiikin lääketiede ja filosofia" (LKT Heikki S. Vuorinen) sekä Body-mind-ongelma erityisesti aivotutkimuksen valossa (psykiatrian erikoislääkäri Hasse Karlsson ja Pekka Louhiala), joka artikkeli sisältää mm. pikaisen katsauksen klassisen Body-mind-ongelman ratkaisuihin. Lisäksi dosentti Marja-Liisa Honkasalo pohtii lääketieteen semiotikkaa erityisesti lääketieteellisen tiedon suhteen. Laajahkon semiotiikan esittelyn ohella Honkasalo tuo esille monia mielenkiintoisia asioita lääketieteestä ja sen käytännöistä. Hän esim. huomauttaa, että lääketieteen metaforat ovat usein sotaisia: syöpätutkimuksen yhteydessä puhutaan tappajista, tappajasuoluista, hyökkääjistä ja

puolustajista. Tai itsemurhien ehkäisyn yhteydessä "tähdätään itsemurhien ehkäisyyn ja kirjoitetaan, että huomattava määrä eri alojen asiantuntijoita on antanut *panoksensa* siihen" (s. 139). Lääketiede käy siis taistelua, mutta mitä vastaan? Itse pahuutta tietenkin. Honkasalo tuo esille lääketieteen narratiivisen luonteen, lääketieteen kertomuksena, jossa sankarina ja epäinhimillisen pahan voittajana on tietenkin lääkärimies. Lääkäriin asema kertomuksen sankarina taistelussa pahaa vastaan on tietenkin se asia, joka voisi selittää myös tv:n ja kirjallisuuden lääkärisarjojen suuren suosion kautta koko viihteen historian. Myös terveydenhuollon etiikka ottaa osansa taistelussa pahuutta vastaan.

Reijo Kupiainen

Ecoismia

Umberto Eco,
Miten käy — Pakinoita arkipäivän aiheista.
(Valikoima italiankielisestä alkuteoksesta *Il secondo diario minimo*, 1992). Suom. Liisa Ryömä. WSOY, Helsinki 1995. 148 s.

Häikäistys

Syksyllä 1992 minulla oli tilaisuus seurata paikanpäällä — tai ainakin melkein paikanpäällä eli naapurisalisissa videomonitorista — italialaisen semiotikon, filosofin ja kirjailijan Umberto Econ (synt. 1932) virkaanastujaisluentoa *Collège de France* Pariisissa. Universaalien kielen idean historiaa käsitellyt luento oli varsinainen retorinen ilotulitus — soljuvaa ranskaa lieväällä italialaisella aksentilla, messuavien latinankielisin sitaatein höystettynä — yhdistyneenä häikäisevään oppineisuuden osoittamiseen. Vastaavanlaisia kokemuksia tuskin voi kovin usein kokea tässä Ranskan tieteellisessä ytimessä (jossa sentään on inaguroitu niin Bergson kuin Foucault) — puhumattakaan sitten kalvosulkeisten ja epämääräisen, "luennoinniksi" kutsutun muminan ja hermostuneen



tutinnan täyttämästä suomalaisesta korkeakoulumaailmasta.

Ei tarvitse kuin selailla nuoren Econ Akvinolaistutkimuksia (mm. *Il problema estetico in san Tommaso*, 1954) tai esimerkiksi muutaman vuoden takaista kirjaa täydellisen, kaikkien ymmärrettävissä olevan kielen utopioista (*La ricerca della lingua perfetta*, 1993), niin jo vakuuttuu siitä, ettei *Collège de Francen* luento ollut poikkeus, vaan Ecoa normaalivauhdissaan.

Olisi ollutkin jopa outoa tai ainakin lahjojen vajaakäyttöä, mikäli Eco ei olisi ryhtynyt 70- ja 80-luvun taiteessa myös "kaunokirjoittajaksi". *Ruusun nimi* (1980, suom. 1983), *Foucaultin heiluri* (1988, suom. 1990)¹ ja *Edellisen päivän saari* (1994, suom. 1995) osoittavat, että Eco on myös maailmanluokan kirjailija. Postmodernistisista leikitteilyistä huolimatta Econ romaanit todistavat, että niiden kirjoittaja on valistumies *par excellence*, joka historiallisissa romaaneissaan mitä aidoimmassa ja kepeimmässä Diderot'n ja Voltairen hengessä loikkii tieteen ja taiteen, kirjallisuuden ja filosofian vain parin vuosisadan ikäisten raja-aitojen ylitse.

Näiden romaanien lisäksi Ecolta on ilmestynyt suomeksi esseekokoelma *Matka arkipäivän epätodellisuuteen* (ital. 1984, suom. 1985), jonka täyttävät Econ semioottisen mielikuvituksen rikkautta osoittavat analyysit keskiajasta maailmankylään; sekä myös graduntekijöiden ongelmiin, kuten mielikuvittelun lamaantumiseen sekä krooniseen aikapulaan ja tämän aiheuttamaan yleiseen veltostumiseen lääkkeeksi tarjottu *Oppineisuuden osoittaminen eli miten tutkielma tehdään* (1977, suom. 1989).

Ärsytys

Mainitut listahitit, Econ liiramiljardööriksi tehneet painosmääräjäit, antaisivat odottaa, että myös Econ aikakauslehtiin (mm. *L'Espresso*) kirjoittamat "pakinat arkipäivän aiheista" kokoelmassa *Miten käy?* avaisivat arjen tylsyyttä ja mielenkiinnottomuutta vallittavan maisterismiehen silmät jokseenkin samalla voimalla kuin Roland Barthesin analyysit moderneista myyteistä *Mytologioissa* (1957, suom. 1994). Herätystä ei kuitenkaan tapahdu, vaan ärsytys; eikä edes älyllistä ärsytystä, vaan närkästyntä ärsytys. WSOY:n kustanteen takakansi väittää, että "Umberto Eco heittäytyy leikkisäksi tässä pakinakokoelmassa". Tämä on kyllä vale, sillä useimmissa pakinoissa törmää kiihkeeseen, raskaan ylipainon rasittamaan, addiktioista kärsivään, etuoikeuksiaan vaa-

tivaan, lentoemännille rähjäävään, hemmolettuun, ajokorttiasioitaan ylivoimaisilla suhteillaan hoitelevaan, faksiaan potkivaan, kännykkäänsä kiroavaan ja itseensä nähden suorastaan surkeapalkkaisia lääkäreitä kadehtivaan "intellektuellin", joka matkaa lentokoneilla ympäri *Tellusta* kirjojaan kauppaamassa ja kirjallisuuspalkintoja pokkaamassa. *Miten käyn* pakinat osoittautuvat kaikkea muuta kuin ainutlaatuisiksi hengentuotteiksi, minkä huomaa, jos vaivautuu vierailemaan jonkun *Nokian* tai pienemmän puulaakin johtoportaan saunasessiossa. Siellä nimittäin tapaa toinen toistaan hemmotellumpia *ecoisteja*, jotka kaiun lailla toistelevat italialaisen kollegansa surkean kohtalon jälkituntemuksia:

"Lentomat kallani muutama vuosi sitten (Amsterdam meno-paluu) jouduin uhraamaan kaksi Brooks Brothers -solmiota, kaksi Burberry-paitaa, kaksi paria Bardellin housuja, Bond Streetiltä ostetun tweedinkin sekä krizia-liivit." (S. 114)

Vaikka käsilläolevan arvostelun kirjoittaja onkin sitä mieltä, että kyseinen Bond-kuosi kaipasikin piristävää väritystä, niin Econ oman tulkinnan mukaan kysymys oli katastrofista, joka ylimääräytyneesti kehkeytyi lentokoneissa tarjottavien löysien ruokien, ahtaiden tilojen ja ilmassa olevien kuoppien yhteisvaikutuksesta. *Væ victis!* — muuta ei voi todeta, semminkin kun myös suomalaiset pomomiehet nyökkäilevät ja vakuuttelevat, että tällaista todellakin sattuu! — vieläpä *Finnairin* savuttomilla ja muutenkin kaikin puolin disiplinauduilla lennoilla, eikä vain tupakan savun hämärtämissä ja ilmaisen viinan villitsemisissä *All'Italian* koneissa.

Econ tuhkat ja Pasolinin munat

Jo aikaa sitten edesmennyt Pier Paolo Pasolinin kirjoitti uutterasti aikakauslehtiin. Nämä Pasolinin "pakinat" — joita niistä aina yhtä innostunut Juha Varto saisi kyllä jo viimeinkin suomentaa edes yhden kokoelman

verran — saattavat äkkiseltään selailtuina tuntua kovin vakavamielisiltä, jopa tosikko-maisilta leikkisään Ecoon verrattuna. Mutta viisauden ja tyhmyyden lailla myös huumoria on niin kovin useaa lajia. Pakinoitsija Econ huumori on etuoikeuksilleen sokean kirjabusiness-miehen huumoria, joka ehkä huvittaa kaltaisiaan ja vertaisiaan. Pasolinin huumori taas on sitä, että Dionysos-hahmo tulee porvarisperheeseen, tuhoaa sen, ja muut kuin porvarit saavat hyvät naurut ja ilkamoinnit tuon sikolätin tapahtumia seurattaessaan. Econ huumori on juuri *tämän* porvariston huumoria, joka umpioituu businessihmisten vitsailuksi 10 000 metrin korkeudessa, kun taas Pasolinin huumori elää ja avautuu maan tasalla:

Toverini, hellyyttä sydämen täysi,
jota rikkaat uskovat sydämettömäksi
ja ampuvat ilmasta linnut
nuo sydäntemme isännät!

Tule, kävellään San Giovannille
kun yö peittää alleen San Giovannin
Katselkaamme siellä pistooleitamme
jotka hautasimme San Giovannin
sydämeen.

(Friulin murteesta suomentanut Juha Varto teokseensa *Lihan viisaus*. Tampereen yliopiston julkaisujen myynti, Tampere 1996)

¹ *Foucaultin heiluri* muodostaa toisen, fiktiota hyödyntävän osan Econ trilogiassa, jonka ensimmäinen osa on vuonna 1991 ilmestynyt *I limiti dell'interpretazione* ja kolmas osa edellä mainittu *La ricerca della lingua perfetta*.

Mikko Lahtinen

Uskaltaako valistus todella ajatella?

Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.):
Mitä on valistus? Vastapaino, Tampere 1995.

Valistus halusi purkaa myyttejä, mutta kuten kaikki myyтинpurkajat, valistus välttämättä myös tarvitsi niitä ja alkoi lisäksi itse pian muuttua myyttiksi.

Mitä on valistus? -kirja purkaa ansiokkaasti valistukseen itseensä kietoutunutta mytologiaa ainakin siinä, ettei se pyrikään varsinaiseen vastaukseen tai yhteen määrittelyyn. Kirjan 24 käännösartikkelia ynnä johdannot avaavat niin paljon erilaisia näkökulmia, että koko käsite tuntuu välillä katoavan, mutta lopputulos on silti käsitteen ja sen historian merkittävä rikastuminen lukijan omassa ajattelussa.

Pääpaino on 1700-luvussa ja nimenomaan saksalaisessa valistuksessa. Kirja tarjoaa useita aiemmin täysin suomentamattomia ajattelijoita kuten Johann Georg Hamann tai Moses Mendelssohn eikä Herderiäkään itse asiassa liene suomeksi järin näkyneet. Kant, Goethe ja Schiller ovat tukevasti edustettuina.

Kirja onnistuu välttämään laajan alueen antologioita aina uhkaavan, erillisiksi raapaisuiksi jäämisen vaaran. Saksalaiset puheenvuorot henkivät aitoa moniäänistä debattia, jota kysymykset uskon, tiedon ja oman ajattelun, järjen ja ilmoituksen, historian ja kritiikin suhteista sekä ihmisen henkisen ja intellektuaalisen kasvamisen mahdollisuuksista kuitenkin pitivät koossa.

Ranskalainen ja englantilainen valistus jäävät hieman vähemmälle, mutta näihinkin kirja tarjoaa kaikkein totutuimmista ehkä poikkeavia näkökulmia. Ranskan 1700-lukua edustaa Rousseau, jonka nimiin liitetty takaisin luontoon -fraasi saa uutta valaistusta. Myös David Humeen avautuu suomenkieliselle lukijalle uusi näkökulma Humeen pohiessa mm. "kovan tieteen" ja esseistikan suhdetta tavalla, jossa näyttää olevan paljon yhä pätevää ainesta.

Ehkä onkin niin päin, että valistuksen eräät klassiset ideaalityypit, englantilainen luonnontieteellisesti orientoitunut empirismi

ja Ranskan ensyklopedistien rationalistinen edistysusko jäävät kirjassa liiankin vähälle huomiolle. Uudempia aikoja edustavat puheenvuorot, etenkin Max Horkheimerin artikkeli kun kuitenkin suuntaavat kritiikkinsä osin juuri näitä valistuksen standardioppeja vastaan.

1900-lukua edustavat myös Adorno, Gramsci sekä lopuksi Foucault ja Habermas. Varsinkin kahden jälkimmäisen pyrittely siitä mitä ensin Kant ja sitten Foucault todella sanoikaan jää hiukan latteaksi eksegeetikaksi. Adorno ja Gramsci sentään tarttuvat valistuksen kriittisessä hengessä oman aikansa muuhunkin todellisuuteen, mutta silti oman aikamme varsinaisen luova panos valistuksen traditioon jää tämän kirjan valossa ohueksi. Yhdeltä kirjalta ei voi kaikkea vaatiakaan, mutta valistuksen historian kannalta hyvin ansiokas teos panee miettimään, että valistusta ei nykyajassakaan tarvitsi ymmärtää vain vanhahtavana tai peräti kumottuna fraasina. Valistusajattelun värikään kirjon hengessä saisi nykyajastakin irti ainakin enemmän kuin yhtä oikeaa totuutta saarnaavilla postmoderneilla dogmeilla.

Ainakaan valistuksen tekeminen pelkästään historialliseksi tutkimuskohteeksi ja käsittepyrittelyksi ei tee täyttä oikeutta järjen ja kriittisyyden julkisen käytön vaatimuksille.

Eero Ojanen

Kevyt kolmonen

Jaana Venkula, *Arki ja tieteellinen ajattelu.*

Tieteellisen toiminnan ulottuvuuksia III. Yliopistopaino, Helsinki 1995. 169 s.

"Tietäminen on aivojen kokonaisvaltaista toimintaa [...] Se ei ole opitun tiedon muistamista vaan omien aivojen käyttämistä [...] Sen mitä ihminen tietää ja ajattelee, pitää muuttua myös toiminnaksi. Tiedolla on hyvin vähän arvoa, jolle ihminen omassa elämässään sitä käytä." (S. 165). Näin kirjoittaa Jaana Venkula Tieteellisen toiminnan ulottuvuuksia -sarjan kolmannessa osassa.

Teoksen kirjoitukset ovat alkujaan ilmestyneet vuonna 1986 tai sitä ennen ilmeisesti joissain päivälehdissä, sillä artikkelit käsitte-

levät pääosin päiväkohtaisia tapahtumia. Herääkin kysymys: miksi julkaista niitä uudelleen näinkin pitkän ajan päästä? Ratkaisua voi perustella ainakin kahdella syyllä. Joko kirjoitukset ovat yhä ajankohtaisia tai niissä tullaan käsitelleeksi myös verraten ajattomia asioita.

Kirjoitelmat täyttävät molemmat ehdot, joskin kirjoitusten vanhentunut päiväkohtaisuus kiusaa usein. Venkula olisikin voinut edes hiukan toimittaa tai päivittää osaa artikkeleistaan uudella tiedolla.

Kirjoitukset on jäsennetty viiteen ryhmään, joista ensimmäisessä käsitellään pääosin demokratian rappion ja tiedon panttaamisen välistä suhdetta, toisessa lähinnä ilmaisunvapautta ja tietoyhteiskuntaa, kolmannessa tiedettä ja tiedon popularisointia, neljännessä tiedettä ja etiikkaa ja viimeisessä kokonaisuudessa pääosin oppimista ja luovuutta. Jokainen pääluku päättyy lyhyeen, noin sivun tai kahden mittaiseen tiivistelmään, jossa Venkula ansiokkaasti kertoo lukijalle niistä tieteellisistä viitekehyksistä, jotka löytyvät kirjoitusten taustalta.

Kirja paranee loppua kohden. Juuri sieltä löytyvät Venkulan aikaakkestävimmät analyysit. Kirjoittaja on myös selkeästi omimmalla maaperällä käsitellessään etiikkaan, oppimiseen ja tieteellisen tiedon luonteeseen liittyviä kysymyksiä. Erityisen mainio on ihmisenä olemisen ja ajattelemisen vastuuta luotaava epilogi. Myös ydinvoimakysymystä ja pankkien valtaa ruotivat artikkelit ovat tasoikkaita.

Näistä ja lukuisista yksittäisistä helmistä ("[...] todellinen tiede on [...] vain valituille tarkoitettu, kuiva ja ylen vaikea asia." (S. 119), "[...] nykytaide näkee vain saman, mikä me muutkin." (S. 123), "[...] totuus aina tekee levolliseksi: olkoon nähty mitä tahansa, on nähty pohjiin asti." (S. 123)) huolimatta kirjan artikkelit ovat valtaosaltaan sisällöllisesti keveitä. Kokonaisuutena teos jääkin kauas sarjan edellisten osien tasosta ja tavanomaisesta Venkula-laadusta. Pääasiallinen syy tähän on, että Venkulan vahvuus on läpiluoatavissa analyyseissa. Ja liian yleistajuisissa kirjoituksissa hän ei pääse paneutumaan siihen monisäikeiseen kokonaisuuteen, jonka purkamisessa hän on parhaimmillaan. Kompleksiset asiat eivät luonteensa vuoksi käänny päivälehtiartikkelissa käsi-



teltäväksi. Niinpä valtaosa Venkulan artikkeleista koostuu päiväkohtaisuudesta, jota on ryyditetty syvemmällä ajattelulla. Mutta kun kirjoitusten välittömin ajankohtaisuus on hävinnyt ja systemaattisesta syvällisyydestä on foorumin vuoksi täytynyt tinkiä, ei kirjoituksilla ole enää paljon annettavaa.

Yrjö Uurtimo

Tiukkaa Naapurikuria

Jaana Hallamaa, *The Prisms of Moral Personhood. The Conception of a Person in contemporary Anglo-American Ethics*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bde. 32, Helsinki 1994

Ilkka Kantola, *Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bde. 33, Helsinki 1994

Sammeli Juntunen, *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bde. 36, Helsinki 1996

Teologia tuottaa Suomessa paljon filosofisesti kiinnostavaa tutkimusta. Tämä on *understatement*. No, ei enää kun kerran korostin. Jaana Hallamaan väitöskirja moraalisen 'persoonan' käsitteestä ei edes keskustele jumaluusoppineiden kanssa, vaan viiپیlee yksinomaan englanniksi argumentoivien nykyfilosofien parissa. Ilkka Kantolan väitöksessä vuoropuhellaan kylläkin keskiajan keskeisten katolisten kirkkoviisaiden kanssa, mutta 'probabiliteetin' käsitteen selvittelyyn otetaan vahvasti mukaan myös moderni analyttinen todennäköisyyden filosofia. Kolmesta tuoreesta tohtorista viimeisimpänä väitellyt Sammeli Juntunen tutkii Lutheria, mutta taustoittaa 'ei-minkään' käsitettä tutkivan työnsä esimerkiksi Platonian ja Plotinosta

koskevilla tarkasteluilla. Naapuridisipliini mikä naapuridisipliini.

Persoonaa

Hallamaa luettaa ohuen johdannon ja lyhyen loppuluvun välissä kolme erillistarkastelua 'persoonan' kohtelusta utilitaarisessa perinteessä, yhteiskuntasopimukseen perustavassa tulkintatraditiossa sekä hyve-eettisissä teorioissa. Työn rakenne on sikäli paljastava, että siinä ei jää isommin tilaa oman ohjelman tai otteen perusteluille tahi tutkimuksen suhteuttamiselle erilaisiin lähestymistapoihin. Se vihjaa, ettei tekijä ole panemassa peliin mitään moraalisen käsitevaruuden uusjakoa. Se luo odotushorisontin, jossa tutkimuksen mahdollinen voima ja uutuus piilevät sinänsä perinteisesti jäsennetyn kentän huolellisessa erittelyssä.

Tämän lupauksen Hallamaan käsittely pitää ja antaa enemmänkin. Hän käy pätevästi ja oivaltavasti läpi etenkin 1970- ja 80-lukujen angloamerikkalaista moraalifilosofista keskustelua. Mainitut perinteet piiriyvät juohevasti kirjoitetusta tarkastelusta esiin paljastavasta näkökulmasta ilman uutispommeja tai murska-arvioita. Työn vahvuus on johdonmukaisesti ja iskevästi työstetyssä, tasapainoisessa kokonaisuudessa.

Kiitettävä pyrkimys lausua julki myös etiikan luonnetta valottavia yleisiä kantoja kärsii hieman siitä, ettei Hallamaa aina tee selkeää eroa omien näkemystensä ja hahmottamansa keskustelun välillä (esim. s. 60 Haren kohdalla). Muodollista erhettä työstä on turha etsiä — Sitä paitsi, kuten Matti Klinge taannoin totesi, elämä ei ole ikuista proseminaaria. Mutta voi välittyä vaikutelma, ettei tekijä rohkene seurata oivalluksiaan.

Hallamaa ilmoittaa suppeassa avausluvussaan, ettei ole niinkään kiinnostunut 'identiteetistä' (vaikka suo luvun alan ekspertti Derek Parfitille) tai soveltavan etiikan henkilöstöpolitiikasta, vaan "moraalisen persoonan *käsitteen* vaihtelevista rooleista eettisissä teorioissa" (s.18-9). Tämä kun on "kaikkein perustavinta laatua oleva moraalinen käsite siinä mielessä, että kaikki moraaliset teoriat voidaan katsoa teorioiksi moraalisen alueen persoonista" (s. 257).

Tämä on mielestäni arvokas näkökulma, jota aineiston käsittelytapa toki tukee. Sitä ei kuitenkaan terävöitetä toisenlaisten linjausten taustaa vasten. Puhuminen "kaikista moraaliteorioista", kun käsittelyn alla ja viittausten kohteena ovat tietyn kielialueen, tietyn aikakauden ja tietyn laajan suuntaut-

mistavan teoreetikot, on vähän liiallista. Samalla oma häntä jää nostamatta, siellä missä sen voisi hyvin nostaa.

Sillä viimeistään niukan epilogin erinomainen ja yllättävä veto valaista suomenkielisen "kasvot"-sanana kautta moraalisen persoonan ongelmaa osoittaa, että Hallamaan rahkeet riittäisivät omaehtoisempaankin filosofiaan, jossa myös radikaalimmin erilaisilla näkemyksillä ja myös alan klassikoilla olisi paikkansa. Hallamaa toteaa, että indoeurooppalaisista kielistä poiketen suomalaisversio *personasta* ei ole maski. Kasvot eivät naamioi, vaan paljastavat kokonaispersoonan, joka kehollisuudellaan, "kasvamiseen" liittyvällä käsitejuurellaan ja monikkomuodollaan vihjaa, että "ihmiset ovat elämänsä kertomus" (s. 255).

Epävarmuus

Helpommin kuin Hallamaan kohdalla, Kantolalta tavoittaa pyrkimyksen muokata maastoa. Hän sanoo suoraan aikovansa osoittaa moraaliseen päätöksentekoon liittyen, että vastoin monien nykyfilosofien uskomusta, keskiaikainen "moraalisen epävarmuuden ongelma" ei ole noin vain irrotettavissa modernista "uudesta tieteellisestä probabilitteetistä" (s. 12). Kantolan tulkintapolitiikaksi vakiintuu tämän mukaisesti lähilukea klassisia tekstejä ja tarkata näissä kinkereissä lähinnä englanniksi kommentoivia kollegoitaan.

Tässä kriittisesti virittyneessä katsannossa saadaan myös episodinomainen väläys filosofian ja teologian välisistä jännitteistä. Kantola kertoo Tuomas Akvinolaisen ajatuksesta, jonka mukaan totuuden etsinnässä on syytä lähteä liikkeelle viisaitten uskomuksista, sillä viisaat ovat tavallisia pulliaisia varmemmin päätyneet totuuteen. Erään nykytutkijan innoittamana Kantola viittaa viisaiden pulmallisiin kelpoisuuskriteereihin ja valintavaikeuksiin, ja esittää, että "syvyysero" palautunee Akvinolaisella pyhien teologioiden ja maallisten filosofien väliseksi eroiksi. (S. 29) Harmi kyllä Kantola ei eksy tälle sivupolulle, vaan jatkaa säntillistä selvitystään päättämisen dilemmasta.

Matkan varrella kyllä paljastuu, että tomistinen epäroinnin riski liittyy niin synninteon järjettömyyteen kuin irratiionalisuuteen syntiinkin (83-4). Tuomaan varman päälle -ajattelusta erkani 1694 Thyrus Gonzáles katsomalla, että vaikka moraalisen valinnan hämyssä ja kirkon opettajien kiistoissa onkin suosittelavampaa valita turvallisin teko, päätös ei seuraa ehdottomasta normista. Kan-



tola tulkitsee Gonzálesin tarkoittavan, että riskin valita Jumalan lain vastainen toimintalinja voi oikeutetusti ottaa, kunhan se on omantunnon ja harkinnan ohjaama. Jumala itse vastaa siitä, että osa kirkollisista auktoriteeteista erehtyy. (s. 176-8)

Sivujuonia kaihtavalta Kantolalta pääjuonen punonta sujuu ilmeisen vakuuttavasti. Käsittelyn huolekkuus ja immanenssi kestävät. Simo Knuutilan suvereenilla teologian ja filosofian kaksoistaidolla on jatkajansa. Kun tuloksena on spesiaalitietoa valituille, tekemiseen tunkee tiettyä terättömyyttä. Kun Kantola puhuu Henri Gentiläisen radikaalista voluntarismista, "joka lähestulkoon näyttää tekevän järjestä tahdon orjan" (s. 90), voi kysyä missä erityisessä suhteessa tämä on radikaalia. Konteksti on kontekstiton: Kantola operoi, kaikkien akateemisten hyveiden mukaisesti, gentiläisen diskurssin sisällä. Mutta ilman vertailukohtia -paitsi niitä, jotka oletettaneen, muttei ilmaista: jokin rationaalinen perusta, traditio, nykypäivään työntyvä valtavirta - puhe moisesta "radikaaliudesta" ei ole klassisesti oppineelta järin juurevaa tai juurivaa.

Varovaisuus voi olla varomattomuutta.

Ei-mikään

Juntusen työn mukana Hallamaan ja Kantolankin läntisen filosofian valtaväylän pelikenttä vaihtuu johonkin, josta ei heti toivu. Luther-Agricola-sarjan niteiden 32 ja 33 luvun saattoi paremman kytkyn puutteessa ajatella, että analyyttinen filosofia ehkäpä on Sanan ja lihan saksalaisen kohtalonyhteytemme kulttuurinen vallanperijä. Ja katso: tutkimus — ei Mikaelista, joka ylöspani ja sepitti suurin piirtein jo kaiken käyttämämme sanaston, vaan — Martista, joka ennalta-määräsi vähintään yhtä paljon elämäämme koskevasta. Lutherin 'ei-minkään' käsite! Apua, kuka vielä tutkiikaan Kekkonen 'jonkin' käsitteen!

Ei voi mitään, Juntusen työ on hävyttömän kiehtovaa akateemista askeesia. Kuumpäisen saksalaismiehen niksniksit jonakin lyhyenä aikana yli 470 vuotta sitten — mitä väliä! Mutta jakha väitöskirjailija on osoittanut, että sellaisella valtaviin ajattelun ja teon pohjavirtojen kanavojilla kuin Lutherilla 'ei-mikään' ei ollut teologinen detali, vaan käsitteellinen keskiö, tietää värittäneensä kaiken aikaa (s. 414-15).

Juntunen aloittaa toppuuttelemalla, kenties niitä, jotka mustan kannen nähtyään villiintyvät odottamaan uskonpuhdistajan siirtämistä pirullisten puolelle, että alan tutkijoille

kysymys on tutusta teemasta. Kiellon käsiperheen (*nihil, annihilatio, creatio ex nihilo, non-esse, reductio ad nihilum, Nichtigkeit, Zunichte-Werden, Vernichtung*) päänä Lutheria ei ole kuitenkaan erityistutkimuksien synnätty. (S. 11, s. 35)

Juntunen tarjoaa reilun sadan sivun esihistoriikin 'ei-mistään', ennen kuin tarttuu kolmessa eri luvussa Lutherin kirjoituksiin. Hän sanoo edistävänsä näin Lutherin analyysia, ei geneettistä selitystä tämän ajattelulle (s. 36). Rajaus tehdään "filosofisen tai teologisen tradition tärkeimpiin ajattelijoihin", joilla ehkä on ollut vaikutusta Lutheriin (s. 38). Huikeimpia odotuksia Juntusella ei siis ole aikomus täyttää. Teesejä Lutherin ajattelun määräytymisestä sen-ja-sen perinteen kautta ei luvata eikä anneta. Samalla taustatyö väijäämättä menettää voimaansa, varsinkin kun se ei ole kattava (esim. Platonin osalta ei oteta huomioon tärkeää negatiivikirjallisuutta, kuten Stanley Rosenin tutkimuksia), tai kovin omintakeisesti jäsenetty tai problematisoitu. Hyvästä historiikista (varsinkin Eckhartia ja Ockhamia koskevat luvut ovat mainioita) uhkaa tulla hieman triviaali.

Mutta tämä huomautus on sikäli turha, että, kuten erikoistarkasteluista ilmenee, Lutheria ei ole tarkoitus juuri liikutella hengenhistorian asetelmissa. Tutkimus on itsepäisen sisäilevä. Alun historiikin voi hyvin lukea poikkeuksellisen anteliaana johdatuksena forumille, jossa pääkiista ei ole Lutherin panos 'ei-minkään' historiaan, vaan hedelmällisen lukutavan löytäminen Lutherin tekstejä varten 'ei-minkään' käsitteen kautta.

Kuulemme Lutherin varhaisesta vakauksesta, "että ihminen on suhteessaan Jumalaan ei-mitään", sikäli kuin "ihminen ei ole itsestään lähtien mitään siitä mitä on", vaan riippuu olemisessaan tyyten Jumalasta (s. 149-50). Luther liittää käsitteen myös armon vastapooliin ihmisolemuksessa, syntiin (s. 226). Tästä 'ei-olemisen' kahtalaisuuden tiedostamisesta, tai psykologisemmin puhuen mitättömyyden kokemuksesta, kulkee Lutherin mukaan ihmisen mahdollisuus itseinhoisen ja -tuhaisen *annihilation* kautta itsepetoksen väistymiseen ja aitoon elämään Kristuksessa (s. 242-43). Niin kuin Jumala luo maailman tyhjistä, hän lunastaa ihmisen rakkaudellaan vaatimatta ihmiseltä mitään edellytyksiä (s. 276). Vastaavasti ihminen voi antautua Jumalalle 'ei-minään' ja nousta ekstaattisen ilon kautta olemisensa oikeutta-

vaan jumalyhteyteen (s. 370).

Kaikki mitä Juntunen kirjoittaa, koskee suoraan kulttuurimme jäsenistöä. Tekisi mieli vaatia, ettei tällaisissa töissä saa olla immanentti, möyriä intratekstuurissa, kilvoitella vain tutkijain kisoissa. Lutherin kieltelyllä on isompi väantövoima maassa, jossa kahdeksan ja puoli kymmenestä yhä seisoo eikä muuta voi.

Ehkä Juntusen työn kohdalla nousee kuitenkin polttavimmaksi kysymykseksi, mitä sen valossa olisi ajateltava Lutherin ja ylimalkaan kristillisen reformismin osasta 'ei-min-kään' myöhemmälle historialle.

Saatan vielä ymmärtää, miksi Juntunen ei puutu *nihilianismi*-keskusteluun, vaikka Peter Lombardukseen usein viittaakin. Mutta en tajua, kuinka hän on voinut vastustaa kiusausta puuttua nihilismikeskusteluun tai ylimalkaan 'ei-minkään' historian nurjaksi miellettyyn puoleen. Mitä hän sanoisi Jacobista tai Fichtestä? Mitä Schlegelin massiivisesta *nihilin* ja nihilismin fragmenttiröykkiöstä? Mitä hän sanoisi siitä, että papin poika Nietzschen ensimmäinen nihilismiä koskeva muistiinpano koski juuri toisen vasaramiehen, Lutherin ajatusta perikadosta? Mitä käsityksestä, että nihilismin varsinaisia airuita olivat sen ankarimmat vastustajat?

Ehkä Juntusta ei pidättele näillä kohdin ainoastaan yliopistollinen holtinpito, vaan hänen vakaumuksensa, että "[F]ilosofinen käsiteapparaatti ei voi sulauttaa Lutherin teologiaa systeemiinsä, käsittää sen täyteyttä" (s. 288). Koneromantiikka ja järjestelmänrakkkaus sikseen, Juntusen siteeraama Luther puhuu suoraan nihilismistä kiinnostuneelle: 'ei-mitään' on reformaattorin mukaan kolmenlaista, *nihil* vastaan *essentia*, *falsum* vastaan *verum* ja *malum* vastaan *bonum* (213). Luterilainen Jumala nihilo ensi, armahtaa sitten (s. 310).

Teologisen tohtorit ovat kovaa tasoa. Vähän niin kuin yhdistetyn huiput, he hyp-päävät komeasti korkealta ja haastavat hihhtäen jopa murtomaallisen erikoismenijöinä lykkivät filosofit. Tutkimus on tanakkaa ja hanakkaa. Punakkaa verevyyttä se kaipaa. Hienosyisyys tai tarkkuus ei kai siitä häviäisi.

Jarkko S. Tuusvuori

http://www.netn.fi



niin & näin avasi omat kotisivunsa Internetin World Wide Webbiin (WWW) vuoden alussa. WWW-sivujemme tarkoituksena on täydentää paperilehteämme ja tarjota mahdollisuus maksuttomasti tutustua lehtemme verkon välityksellä. Annoimme tälle bittilehdellemme nimeksi *netn*, ja sen löydätkin osoitteesta:

<http://www.netn.fi>.

Sivuiltamme löydät mm. ennakotietoja lehtemme ilmestymisaikatauluista ja tulevien numeroiden sisällystyksestä sekä tietoa irtonumeroiden myyntipaikoista. Voit myös tehdä *niin & näin* kestotilauksen verkon välityksellä tai

tarkistaa mitä vanhoja irtonumeroitamme on vielä saatavissa.

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

Sivuiltamme löytyy myös linkkejä muihin verkosta löytyviin filosofisesti mielenkiintoisiin osoitteisiin.

Tärkeintä uudessa *netn*-palvelusammekin ovat filosofiset tekstit. Kansikuvia osoit-t a m a l l a pääset numeroiden sisällysteluetteloihin 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 jatkuvat lisäämään materiaalia sivuillemme, mutta kaikkia käännöstekstejä ja pidempiä artikkeleita ei ainoakaan vielä ole verkosta saatavissa. Sivuiltamme löydät myös kattavan



indeksin paperilehdessämme julkais-tuista teksteistä.

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

Sivujemme suunnittelusta, toteutuksesta ja päivityksistä vastaavat *niin & näin* -lehden toimittajat.

Sivujamme voit selata parhaiten Netscape Navigator -ohjelmalla (mielellään versio 2.0 tai uudempi) ja näytöllä, 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!



OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5") ja kolmena paperikopiona. Samalla on ilmoitettava, mitä ohjelmaa on käytetty ja missä muodossa dokumentti on tallennettu. Jos mahdollista, dokumentti tulisi tallentaa useammassa eri muodossa. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämätöntä käyttää) numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin

loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, *Heideggers Rektoratsrede im Kontext*. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehti-artikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden

numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà tra eguaglianza e differenza*. Critica marxista n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe: kirjoituksia 90-luvun Suomesta*. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?* (Qu'est-ce que la philosophie, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta.



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

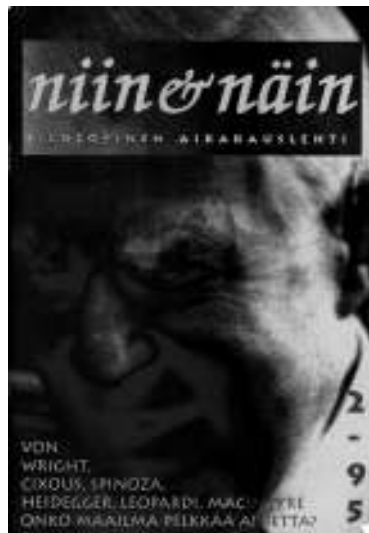
33101 Tampere

Puhelintilaukset ja tiedustelut:

931-345 2760/Tommi Wallenius

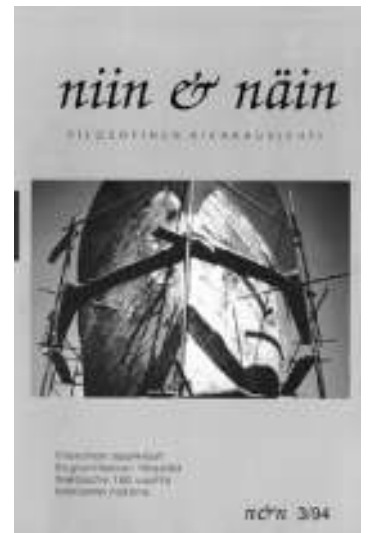
Sähköposti: netn@katto.kaapeli.fi

<http://www.netn.fi>



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.



3/94

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.



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.

Homeros ja Hesiodos kertovat jumalien tekevän juuri sitä, mikä ihmisten keskuudessa on kavahdettavaa ja häpeällistä: varastaa, huorata ja pettää toinen toisensa. (Fragmentti 11)

Etiopialaiset kuvittelevat jumaliensa olevan mustia ja lyttänenäisiä. Traakialaisten jumalat ovat punahiuksisia ja sinisilmäisiä. (Fr. 16)

Jos härillä ja hevosilla, tai leijonilla, olisi kädet, ja jos ne osaisivat piirtää ja työstää ainesta kuten ihmiset — hevoset piirtäisivät hevosen näköisiä ja leijonat leijonan näköisiä jumalia, ruumiiltaan itsensä kaltaisia. (Fr. 15)

Kuolevaiset luulevat, että jumalat syntyvät, että niillä on vaatteet ja ääni ja kaltaisensa muoto. (Fr. 14)

Ihminen ei saavuta kirkkautta. Eikä koskaan tule ihmistä, joka näkisi välittymättöminä jumalat ja asiat, joista minä puhun. Ja vaikka onnistuisikin sanomaan totuuden, ei hän itse sitä tietäisi. Näkemys rakentaa kaikkea. (Fr. 34)

Ylistä ihmistä joka humalassa kykenee jaloihin tekoihin, ihmistä jonka muisti ja kaipuu on hyveistä — ihmistä joka ei taistele titaaneja, jättiläisiä ja kentaureita, muinaisten keksintöjä vastaan, tai hyödyttä riitele yhteisistä asioista. Mutta ajatella aina edeltä jumalia, se on hyvä. (Fr. 1)

Tähän tapaan täytyy puhua talvella, tulen äärellä, pehmeällä taljalla, vatsa täynnä, kun juodaan makeaa viiniä ja murskataan pähkinöitä: “Hyvä mies, kerro nimesi. Salli kuulla, mistä olet. Mitä ikää käyt, parahin ystävä?”. (Fr. 22)

Ksenofanes

Filosofian historiassa on vain harvoja todellisia koomikkoja; monet ovat toki tahtomattaan huvittavia. Oikean huumorin, vartavasten tehdyn, poeettisen huumorin — ilkeän huumorin — yritys on Ksenofanes.

Ksenofanes eli vanhaksi vuosien 570-470 eaa. välillä. Kuten aikansa oikeat runoilijat, hän söi hallitsijoiden pöydissä ja kun hallitsijat vaihtuivat, myös Ksenofaneen pöydät vaihtuivat. Syntyjään Joonialainen lähti Kolofonista ja kulki Messanan, Katanan ja Elean mullistusten kautta Syrakusaan saakka.

Humoristi ja filosofi Ksenofaneesta tuli jumalien kriitikkona. Ihmismäisten jumalien pilkka oli hänen lempityönsä, samalla kun hän rakensi omaa, yhden jumalan järjestystään. Ksenofaneen jumala ei ollut moraaliton, huoraava, vaelteleva, kuten olivat Homeroksen tai Hesiodoksen kreikkalaisille antamat jumalat. Ksenofaneen jumala oli yksi, vain ajatuksin vaikuttava. Nyt tiedämme miksi Ksenofanes on humoristi?

Mika Saranpää