



niin&näin

filosofinen aikakauslehti *3/96*

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-253 4851, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri
Tommi Wallenius, netn - niin&näin netissä
Kimmo Jylhämä Samuli Kaarre Reijo Kupiainen
Marjo Kylmänen Mika Saranpää Heikki Suominen
Tere Vadén

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 130 mk, ulkomaille 180 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa

TILAUS- JA OSOITEASIA

Heikki Suominen puh. (k.) 03-362 3185

ILMOITUSASIAKAS Kimmo Jylhämä, puh. (k.) 09-7741734

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISUJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO JA KUVANKÄSITTELY Kimmo Jylhämä

ISSN 1237-1645

3. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy.

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Rosi Braidotti, ks. sivu 62.
Empedokles, ks. takakansi.
Leila Haaparanta, FT, dosentti, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Marita Husso, YTM, tutkija, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Pekka Kalli, FT, Orivesi.
Antti Karisto, professori, sosiologian laitos, Helsingin yliopisto.
Marja Kaskisaari, tutkija, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Iikka A. Kiesepää, FT, tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Reijo Kupiainen, FM, tutkija, Tampere.
Mikko Lahtinen, YL, FM, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Turo-Kimmo Lehtonen, VTM, tutkija, sosiologian laitos, Helsingin yliopisto.
Kia Lindroos, YL, tutkija, Jyväskylän yliopisto.
Kari Matilainen, FM, Jyväskylä.
Heikki Mäki-Kulmala, FM, tutkija, työelämän tutkimuskeskus, Tampereen yliopisto.
Vesa Oittinen, FT, tutkija, Snellmanin koottujen teosten toimituskunta.
Sami Pihlström, FT, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Eila Rantonen, FM, kirjallisuudentutkija, Tampere.
Mika Saranpää, FM, tuntiopettaja, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Heikki Suominen, HM, tutkija, kunnallistieteiden laitos, Tampereen yliopisto.
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammattikorkeakoulu.
Jussi Vähämäki, YL, tutkija, yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto.
Petri Ylikoski, VTM, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämättömät käyttäen) 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 aikauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, jul-

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

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi, alaotsikoinen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös 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.

N&N 3/96

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

4 Tapahtumia

K o l u m n i

5 Heikki Mäki-Kulmala, *Hobittien taloustiede*

P o s i t i o i t a

6 Pekka Kalli, *Mitä Sinuille kuuluu?*

8 Leila Haaparanta, *Ajatuksia filosofiasta*

T i e t e e n f i l o s o f i a

10 Sami Pihlström, *In memoriam Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend*

12 Sami Pihlström, *Tieteenfilosofian jättiläiset vastakkain*

20 Petri Ylikoski, *Tieteenfilosofian naturalistinen käänne*

27 I. A. Kiesepää, *Mistä fysiikan filosofiassa on kyse?*

J u o k s e m i s e n f i l o s o f i a

34 Antti Karisto, *Maataide ja maraton*

O t t e i t a a j a s t a : r a s i s m i

40 Eila Rantonen, *Lukijana uusnatsi*

42 Robert Miles: *Rasismi* (Eila Rantonen)

N y k y i s y y d e n l u m o s t a j a k r i i s i d i s k u r s s e i s t a

44 Kia Lindroos, *Nykyisyyden lumo*

53 Kari Matilainen, *Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa*

H a a s t a t t e l u

62 *Nomadisen subjektin jäljillä,*
Filosofi Rosi Braidottin haastattelu

K o l u m n i

66 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

K i r j a t

67 Sara Heinämaa: *Ele, tyyli ja sukupuoli* (Reijo Kupiainen)

68 Friedrich Nietzsche: *Epäjumalien hämärä* (Jussi Vähämäki)

70 Sirkku Hellsten: *Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä* (Heikki Suominen)

71 Giorgio Agamben: *Tuleva yhteisö* (Turo-Kimmo Lehtonen)

Pääkirjoitus

Edesmennyt ranskalaisfilosofi *Louis Althusser* (1918-1990) kirjoitti pari vuosikymmentä sitten, että ”työväenluokka ei ole kapitalistiluokan negatiivinen vastine [...] näillä luokilla on erilainen historia, eri maailmat ja eri välineet, eivätkä ne käy samaa luokkataistelua — ja silti ne törmäävät vastakkain ja syntyy kuin syntyikin ristiriita, sillä uusintaa-han niiden yhteentörmäyksessä syntyvä suhde itse yhteentörmäyksen edellytykset — sen sijaan että ne tyylikkääseen hegeliläiseen tapaan ylitettäisiin ja sovitettaisiin” (*Ideologiset valtiokoneistot*, s. 166).

Luokkien erilaisiin historiaihin viittasi myös *Antonio Gramsci* (1891-1937) 30-luvulla kirjoittamissaan *Vankilavihkoissa*, kun hän puhui alistettujen ryhmien historian kirjoittamisen tärkeydestä — myös siinä merkityksessä, että nämä voisivat itse kirjoittaa historiaansa. Gramscin ajatusta on viimeksi tuonut suomenkieliseen keskusteluun myös kapitalistisen maailmantalouden alistettuihin ryhmiin itse kuuluva bengalilaissyntyinen *Gayatri Spivak* (synt. 1942) suomennetussa teoksessaan *Maailmasta kolmanteen* (Vastapaino 1996).

Näiden kolmen kirjoittajan analyysien ja kritiikin kohteena ovat ne kansalliset tai kansainväliset hallitsevat ryhmät ja blokit, joilla muun toimintakykynsä ohessa on voimaa luoda ja levittää tulkintojaan maailmasta ja sen historiasta. Valtaa määrittää historian keskeiset tapahtumat ja toimijat, valtaa merkityksellistää menneisyyttä ja nykyisyyttä, kykyä artikuloida omia tulkintojaan hegemoniseksi tulkinnaksi — tai vaikka miehistä akateemista valtaa kirjoittaa ja julkaista filosofian-historioita, joissa naisia esiintyy vain suurmiesten vaimojen ja rakastajattarien rooleissa. Nämä tulkinnat eivät oikeuta itseään ”oikeina” tulkintoina vain alistajien mielissä, vaan ne vaikuttavat myös alistettujen ryhmien keskuudessa. Juuri siksi ne ovat hegemonisia tulkintoja.

Tietenkään nämä tulkinnat eivät tule yhdestä saumattomasta ja tasalaatuisesta valtakeskuksesta, sillä eiväthän samat miehet kirjoita filosofian historioita ja ole ylikansallisten yritysten johdossa (joku Bacon, Locke tai Mill olivat tässä suhteessa poikkeuksia). Althusser, Gramsci ja Spivak ajavat takaa sitä, että alistetut ovat alistettuja myös siksi, että he eivät ole sanojen ja merkitysten tasaveroisia tuottajia, vaan vaitonaisia ja äänivallattomia merkityksenantojen tai vaikenemisten kohteita. Althusser, Gramsci ja Spivak muistuttavat siitä, että hallitsevat merkitykset ovat voittajien merkityksiä ja voittajat hallitsevat myös merkityksenannon kamppailuja. Alistetut ovat vaiennettuja ja vaitonaisia, vaikkakaan ei aina ”tarkoituksella”, vaan alistetun asemansa perusteella: Kehitysvammaisella on vähemmän resursseja ja mahdollisuuksia määritellä yhteiskunnassa sitä, mitä kehitysvammaisuus on tai mitä kehitysvammainen haluaa kuin niillä päättäjillä, arkkitehdeillä tai vaikka rakennusfirmoilla, jotka hänen elämänsä ehtoja tuottavat. Bengalilaisten näkökulma kolonialismin historiaan peittyi länsimaisten ja länsimaakeskeisten näkökulmien alle jo yksin siitä syystä, että länsimaiset yliopistot ja koulutusinstituutiot ovat niin musertavan ylivoimaisia ”tiedon” tuottajia. Vietnamin sodasta tehdyt elokuvat, myös ”kriittiset” elokuvat, ovat miltei poikkeuksetta yhdysvaltalaisien tekemiä — ainakin ne, joiden budjetit ja jakelukanavat riittävät maailmanlaajuiseen leviytykseen.

Alistetuilla ja alistajilla ei ole yhteistä historiaa, heillä on oma elämänsä ja omat kokemuksensa, mutta ”silti ne törmäävät”, kiteyttää Althusser. Länsimaiden ja kolmannen maailman maiden, päättäjien ja kehitysvammaisten tai mies- ja naisfilosofien välillä on *todellisia* ristiriitoja ja eriarvoisuuksia, mutta näiden törmäysten merkitykset ja seuraukset eivät ole samat alistetuille ja alistajille. Alistajat hyötyvät

niistä, alistetut kärsivät; alistajilla on välineitä, joilla oikeuttaa, peitellä tai vähätellä ristiriitoja ja samalla uusintaa niitä. He voivat esimerkiksi uskotella, että tieteenharjoittamisessa sukupuolella ei ole merkitystä, tai että kehitysvammaiset ovat ihmisiä siinä missä hekin, tai että länsimaissa edustuksellisessa demokratiassa jokainen on yhdenvertainen äänestäjä ja kansalainen. Kun näitä humaaneja ideoita ”yhdestä ja yhteisestä historiasta” tai ”yhteisestä ihmisyydestä” tai ”yhdenveroisesta kansalaisuudesta” kuulutetaan, niin samalla ”hegeliläiseen tapaan”, mielikuvitellen, ratkaistaan ja peitellään ongelmien, ristiriitojen ja konfliktien historiaa ja nykyisyyttä. Kirjoitetaan sovituksen historioita ja filosofioita, joissa ristiriidat ja konfliktit toissijaistuvat tai kokonaan häviävät.

Itsenäistyneen Suomen toinen vuosi oli vain kansakunnan ohimenevä trauma ja tragedia, josta talvisodan ja jälleenrakennuksen ajan myötä siirryttiin kaikkien suomalaisten yhteiseen Suomeen. Toki tämäkin pitää paikkansa. Monien leipä on leventynyt, toimintamahdollisuudet lisääntyneet ja konfliktit laimentuneet, mutta ne ovat laimentuneet myös siksi, että niin kuvitellaan. Sovituksen, sovun ja harmonian vääjäämättömän tulemisen historian kirjoittaminen on merkinnyt myös konfliktin ja ristiriitojen alikoroituksen, vähättelyn ja peittelyn historiaa. Rauhan ja harmonian kuvitelmat saattavat olla tehokkaita sodan ja konfliktin peittämällä oikeuttamisen instrumentteja. Niin humanismi kuin liberaali demokratiakin ovat vallan mainiosti toimineet myös alistamisen, alistettujen vaientamisen ja eriarvoisen maailman uusintamisen välikappaleina.

Kun kovasti alleviivataan, että asiat ovat hyvin, kaikki ovat vain ihmisiä, jokainen on vapaa yksilö tai vikkeläkinttuinen ”nomadi”, niin *juuri silloin* on syytä huolestua.

Mikko Lahtinen

MIKÄ MIELI MIELESSÄ?

Mainiossa, jo toiseen painokseen ehtineessä kirjassaan *Tajunnan itsepuolustus* kiinnittää Lauri Rauhala huomiota erääseen muotivillitykseen, joka viime vuosina on levinnyt suomenkielisessä filosofisessa kirjallisuudessa. Vanhan, jo kauan käytössä olleen ”tajunta”-sanan sijalle on tunkemassa ”mieli”:

”Erityinen suomalainen piirre tajunnasta puhuttaessa on se, että kokemuksen koko ulottuvuutta tarkoitavasti on alettu käyttää nimeä mieli. Se lienee silloin tarkoitettu englanninkielisen mind-sanana suomenkieliseksi vastineeksi. Monissa viime aikoina julkitulleissa psykologisten ja psykiatristen kirjojen nimissäkin (kuten Mielen ulottuvuudet, Mielen malleja, Mielen kellareissa ym.) mieli aivan ilmeisesti tarkoittaa samaa kuin [...] tajunta”.

Tein pistokokeen selvittääkseni, pitääkö Rauhalan havainto paikkansa ja kävin läpi kaksi äskettäin ilmestynyttä suomalaisten filosofien artikkelikokoelmaa. Toinen oli I. A. Kiesepän, Sami Pihlströmin ja Panu Raatikaisen toimittama *Tieto, totuus ja todellisuus*, toinen taas Taina ja Toivo Holopaisen koostama *Sielun liikkeitä*. Molemmat ovat tunnetuille suomalaisille filosofeille omistettuja juhla-kirjoja, jotka *Gaudeamus* on kustantanut. Ne tarjoavat siis varsin edustavan ja korkeatasoisen läpileikkauksen tämänhetkisestä suomenkielisestä filosofisesta proosasta.

Tulos oli tyrmävä: ”mieli” näyttää tehneen täydellisen läpimurron ja työntäneen ”tajunta”-paran kokonaan pois näyttämöltä. Tuskin ainoassakaan näiden teosten yhteensä lähes sadassa artikkelissa käytettiin enää sanaa ”tajunta”, jota kuitenkin vielä kymmenkunta vuotta sitten yleisesti viljeltiin.

Kieli ja terminologia tietysti elävät ja muuttuvat, eikä niiden kehitystä pidä turhan päiten yrittää ohjailia. Filosofisen kulttuurin kannalta ”mielen” rikkaruohomaiseen leviämiseen liittyy kuitenkin pari aivan erityistä ongelmaa, joihin lienee aiheellista kiinnittää huomiota.

Tärkein on se, että ”mielellä” on suomen kielessä jo aikaisempi tarkoite — nimittäin ”merkityksen” se perustekijä, jonka taustalla on kreikan *noema*-termi ja jota saksaksi kutsutaan sanalla *Sinn*, englanniksi *sense*, venäjäksi *smysl'*. Kaikissa sivistyskielissä pystytään tekemään ero ”tajunnan” ja ”mielen” (so. subjektiivisen merkityksellisyden) välillä. Suomessa sen sijaan käytäntö on viemässä siihen, että tämä erottelu käy erittäin hankalaksi. Kuitenkin esimerkiksi se *Sinnforschung*, josta Dilthey puhuu, on mielen, mutta ei suinkaan tajunnan tutkimista, eikä Gilles Deleuzen *logique du sens* ole ainakaan ”tajunnan logiikka”. Edelleen, miten suomennettaisiin seuraava lause, johon törmäsin eräässä englantilaisessa filosofian käsikirjassa: ”The realists suppose, that the mind can directly grasp Frege's senses?”

”Mielen” käyttöalueen laajentaminen on sitäkin aiheuttomampaa, kun ”tajunnassa” ei ole mitään vikaa. Kuten Rauhala toteaa:



”Jos kuvitellaan, että uuden nimen käyttöön otolla asioita selkeytetään, on se pelkkä erehdys. Näin on erityisesti silloin, kun uuteen käyttöön kaapatulla sanalla on muu laaja merkityskäytäntö suomenkielessä ja toisaalta on jo hyvä ja vakiintunut nimi tarkoitettulle ilmiölle. Tällaiselle menettelylle on vaikea nähdä mitään järkevää perustetta”.

Käsitteellistä sekaannusta on omiaan lisäämään lopuksi vielä sekin, että ”mielelle” näyttää jäävän vanha, noemaan liittyvä merkityksensä — jos ei filosofien niin ainakin semiootikkojen kielenkäytössä.

”Mielen” yleistymisen johtuu selvästi englanninkielisen kirjallisuuden *mind*-termin vaikutuksesta. On varmasti liioiteltua sanoa, että sen viljely olisi merkki käyttäjänsä filosofisesta sivistymättömyydestä, mutta tiettyyn orientaation yksipuolisuuteen se kyllä tuntuu vihjaavan. Kun joku kirjoittaja puhuu esimerkiksi Kantin tai Aristoteleen ”mielen” teoriasia tarkoittaen näiden käsityksiä tajunnan luonteesta, syntyy vaikutelma, ettei hän ole kyseisiin filosofeihin tutustunut muiden kuin englanninkielisten käännösten pohjalta saattikka sitten että olisi seurannut muualla kuin anglosaksisessa maailmassa käytyä keskustelua.

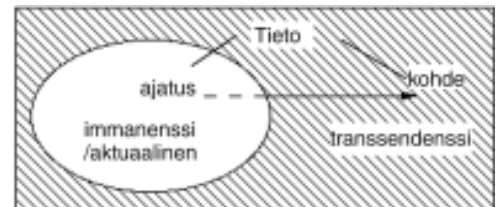
Englannin keskeinen asema on tietysti luonnollista, ilmestyyhän valtaosa maailman filosofisesta kirjallisuudesta tällä kielellä. Se ei kuitenkaan saisi johtaa englanninkielisen terminologian ajatuksettomaan kopiointiin. Pahimmassa tapauksessa alun perin muilla kielillä laadittujen klassisten tekstien sisältö saattaa näin menetellen vääristyä. Jos esimerkiksi vaivautuu lukemaan Kantia alkukielellä, havaitsee pian, ettei häneltä löydy mitään sellaista käsitettä, joka vastaisi englannin mind-termin kaikkia merkitysvaihteita. Sen sijaan hänellä esiintyy joko *Seele*, *Bewusstsein* tai jopa *Gemüt*.

On mahdollista, että vahinko on jo tapahtunut ja ”mieli” on ehtinyt jo siinä määrin vakiintua suomenkieliseen filosofiseen terminologiaan ”tajunnan” synonyyminä, ettei tilannetta enää saa korjattua. Siinä tapauksessa on vain toivottava, ettei ”tajunta” sentään kokonaan katoa kielenkäytöstä vaan sinnittele edelleen mukana.

Vesa Oittinen

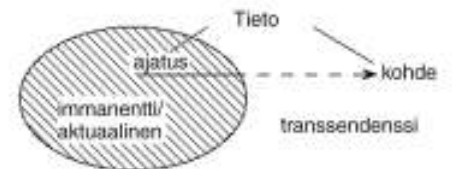
ERRATA

Lehtemme viime numerossa (niin & näin 2/96) oli painotekninen virhe sivulla 48. Tästä syystä Juha Himangan artikkelissa ”Vanhan ajan filosofiaa uusissa kuosissa, lukuvihe *Fenomenologian ideaan*” kaaviot olivat lukekelvottomia. Toimitus pahoittelee sattunutta. Julkaisemme seuraavassa kaaviot uudelleen.

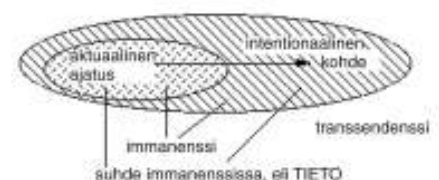


”Tavanomainen tiede hyväksyy vain vinoviivoitetun alueen tutkimuksensa kohteeksi. Alue nimitetään objektiiviseksi ja tarkastelun puhtaus säilytetään sulkemalla pois subjektiivinen. Objektiiviselta kannalta aktuaalinen, ajattelun nykyisyyksien virta nähdään satunnaisena (subjektiivisesti ihminen sattuu 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 filosofinen ratkaisu, jossa pitäydytään välittömään. Tilannetta esittää seuraava kuva:



Husserlin ratkaisu perustuu kahdessa ensimmäisessä kuviossa yhdistettyjen immanenssin ja aktuaalisen erottamiseen. Immanenssia ei enää väistämättä yhdistetä kulloiseenkin tajunnassa virtaavaan ajatukseen. Näin (intentionaalinen) kohde saadaan immanenssin, tarkasteltavan piiriin. Saadaan seuraava kuva:”



TAPAH- TUMIA

MEDIAETIIKKA -yleisö- luentosarja

Suomen fenomenologinen instituutti ja Kesäyliopisto järjestävät yleisöluentosarjan mediaetiikasta. Luennoilla pohditaan median luonnetta ja suhdetta eettiseen tiedonvälitykseen modernissa maailmassa.

Luennot ovat torstai-iltaisina 19.9., 3.10., 17.10., ja 31.10. klo 18-20 Tampereen yliopistolla, Attilassa, os. Yliopistonkatu 38, luentosalissa A 202 a, toinen kerros.

19.09. Päätoimittaja Mikko Lahtinen: Mitä on kriittinen asenne?

03.10. Tutkimusjohtaja, dosentti Juha Varto: Journalismin sivistystehtävä

17.10. Informaatikko Pekka Toikka: Periaatteiden tuolle puolen, eli miksi toimittaja itkee?

31.10. Tuntiopettaja, toimittaja Tuukka Tomperi: Kampailut mediassa

Ovella peritään 20,- luentomaksu/luento
Lisätietoja: Reijo Kupiainen p. 03-2550 768
tai 050 590 2190

MARX TÄNÄÄN JA HUOMENNA SEMINAARI HELSINGISSÄ 8.-9.11. 1996

"Marxismia ei suinkaan ole ammennettu tyhjiin, se on yhä hyvin nuorta..."

Jean-Paul Sartre

"Ironinen tosiasia, että tilanne, jossa sijoituksia etsivä pääoma tunkeutuu valtiotalouden rapauttamille markkinoille, on osuvimmin kuvattavissa Marx-sitaateilla, antaa ajattelemisen aihetta..."

Jürgen Habermas

"Filosofit ovat vain eri tavoin selittäneet Marxin oppia, mutta tehtävänä on sen muuttaminen."

Tuntematon ajattelija

Perjantai 8.11.

Porthania (Yliopistonkatu 3), ls. III

10.15 Hannu Taanila: *Avaussanat*

10.40 Juha Koivisto: *Postmoderni ja alistuksen 'tee se itse'*

12.00 Timo Kallinen: *Marx, toiminta ja 'toinen' teatteri*

13.00 Pekka Hongisto: *Marx, modernit ja postmodernit utopiat*

14.00 - 15.00 tauko

15.00 Jukka Paastela: *Marx Ranskassa tänään*

16.00 Mikko Lahtinen: *Praksiksen filosofia ei ole filosofiaa*

Illanvietto

Lauantai 8.11.

Porthania (Yliopistonkatu 3), ls. IV

10.00 Raija Julkunen: *Minne katosi marxilainen feminismi?*

11.00 Jouko Jokisalo: *Marx ja tämän päivän ekologinen kriisi*

12.15 Jyrki Kähkönen: *Mihin hävisi imperialismi?*

13.15 - 14.00 tauko

14.00 - 15.00: Jan Otto Andersson: *Mitä Marx voi antaa kolmannelle vasemmistolle?*

15.00 - 16.00: Pertti Honkanen: *Marx, nykyinen taloustiede ja punavihreät näköalat*

Järjestäjät:

Demokraattinen sivistysliitto

Marxilaisen yhteiskuntatieteen seura

Joukko sitoutumattomia intellektuelleja

<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. ennakkotietoja lehtemme ilmestymisaikatauluista ja tulevien numeroiden sisällöistä 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 julkaista tiedot Tapahtuu-sivullamme tai lisätä linkin valmiiseen sivuunne.

Sivuiltamme löytyy myös linkejä muihin verkosta löytyviin filosofisesti mielenkiintoisiin osoitteisiin.

Tärkeintä uudessanetn-palvelussamme ovat filosofiset tekstit. Kansikuvia osoittamalla pääset numeroiden sisällysluetteloihin ja siitä edelleen itse teksteihin. Voit lukea verkon välityksellä mm. lehtemme kirja-arviot, kolumnit, pääkirjoitukset, takakansien klassikot sekä myös joi-takin käännöksiä ja pidempiä artikkeleitakin. Pyrimme jatkuvasti lisäämään materiaalia sivuillemme, mutta kaikkia käännöstekstejä ja pidempiä artikkeleita ei ainakaan vielä ole verkosta saatavissa. Sivuiltamme löydät myös kattavan

indeksin paperilehdessämme julkaistuista teksteistä.

Paperilehtemme materiaalia ei siis näillä näkymin tulla kokonaisuudessaan tarjoamaan WWW:ssä, mikä johtuu mm. tekijänoikeudellisista tekijöistä. Suunnitellamme 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 (miehellään 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!

Hobittien taloustiede

Kauppakorkeakoulun uusi rehtori, professori *Eero Kasanen* on väittänyt, että muutama huippuekonomisti voisi pelastaa Suomen. Siksi — yllätys, yllätys — huippuekonomistien koulutusta tulisi nyt tukevasti resurssoida.

Minusta taas tilanne on päinvastainen. Meillä ei ole enää varaa koureihin, wahlrooseihin tai muihin “huippuekonomisteihin”. Ei varsinkaan heidän muka vaurautta ja onnea tuoviin neronleimauksiinsa. On mitä pikimmin ryhdyttävä tiukkoihin toimenpiteisiin, ettei maassamme syntyisi yhtään ainutta tähän *homo academicuksen* tuhoisaan alalajiin kuuluvaa yksilöä. Jos vahinko pääsisi kaikesta huolimatta syntymään, niin silloin ei voi kuin toivoa, että kyseinen älypää siirtyisi johonkin maineikkaaseen ulkomaiseen yliopistoon.

Professori *Kouri*, miksi et jatkanut lupaavasti alkanutta uraasi MIT:ssä?

Väitteitteni tueksi haluan esitellä lyhyesti uutta teoriaani, jota jo laajasti kutsutaan *hobittien taloustieteeksi*. Idea on peräisin *J.R.R. Tolkienin* teoksesta *Taru sormusten herrasta*, joka kertoo, kuinka tuhoisa Valtasormus kiikutettiin kaikkien vaarojen läpi Tuomiovuoren kitaan ja tuhottiin. Valtasormus oli taottu aikojen alussa, ja sen taikavoima pyrki alistamaan kaiken valtansa alle.

Vaarallisista vaarallisimpaan tehtävään, sormuksen tuhoamiseen, valittiin tarinan mukaan muutama hobittikansan edustaja. Valinta oli yllättävä. Hobitit eivät olleet koskaan suorittaneet mitään mainittavia urotoita, eivätkä heidän hengen- tai ruumiinvoimansaakaan olleet järin häikäiseviä. He olivat ystävällisiä ja hyvänahkaisia hissukoita, jotka pitivät kaikkein eniten puutarhansa viljelystä, maalaisruuasta, kotikonnustaan, oluesta ja sellaisten juttujen kertomisesta, jotka olivat useimpien viisaiden mielestä täysin tyhjänpäiväisiä.

Sormus viekoitteli kantajalleen, että sen kautta saatua

valtaa voitaisiin muka käyttää kaikkien yhteiseksi hyväksi (vrt. Suomen pelastaminen). Järjestään kaikki ylevämieliset haltijat, ihmiset, velhot ja muut mahtavampien heimojen edustajat olivat menneet tähän halpaan. Hitaasti tai nopeasti — mutta aina rautaisen vääjäämättömästi — sormus oli tuhonnut heidän järkensä ja sydämensä ja tehnyt heistä tahdottomia marionettejaan. Hobitteihin sormuksen houkutuksilla ei kuitenkaan ollut juuri mitään vaikutusta. He olivat aivan liian junttimaisia välittääkseen sormuksen abstrakteista lupauksista. Heissä ei ollut myöskään sitä turhamaisuutta, joka panee ihmisen (*Kasasen*) haaveilemaan maailman (*Suomen*) pelastajan roolista.

No niin. Sormusta me voimme pitää modernin talouden (rahan, pääoman jne.) symbolina. Mutta toisin kuin *Tolkienin* tai *Marxin* kirjoissa, me emme saa asettaa itsellemme liian utooppisia päämääriä. Sormusta ei voi lopullisesti tuhota. Mutta se on uskottava sellaisten ihmisten huostaan, jotka muistuttavat mahdollisimman paljon hobitteja. Tulevaisuuden ekonomistit olkoon siis laiskanpuoleisia, hyvänahkaisia hissukoita tai juntteja, jotka rakastavat yli kaiken kaalinpäiden kasvattamista, maalaisruokaa, olutta ja kaikkea siihen liittyvää. Tulevaisuuden ekonomistin pitää olla mahdollisimman aistimellinen ja fyysinen olento, jolla on hyvin vähän taipumuksia (tai haluja) abstrakteihin ajatusleikkeihin. Hän ei saa myöskään olla kovin kekseliäs, ja kaikenlainen “visiointi” tai “innovointi” olkoon häneltä ankarasti kielletty.

Häneltä vaaditaan ehkä jonkin verran laskupäätä, mutta hän ei missään tapauksessa saa olla matemaatikko. Kun hän ynnää, kertoo tai vähentää, niin hänen pitää kaiken aikaa miettiä vain punajuuria, porkkanoita, kananmunia, juustotahkoja tai sementtisäkkejä. Jos hänen ajattelunsa alkaa lipsua puhtaiden arvojen (pelkkien markkojen, panos-tuotos-kertointen yms.) sfääriin, erotettakoot hänet välittömästi tehtävästään. “Sormus” on jo siinä vaiheessa lumonnut häntä liikaa.

Mihinkä parantumattomat älypäätt pitäisi sitten sijoittaa? No tietysti aloille, jotka vastaavat heidän kykyjään ja taipumuksiaan. Eli heistä tulokoot matemaatikkoja, fyysikkoja, filologeja, teologeja, kirjallisuuden tai musiikin tutkijoita — ja ennen kaikkea filosofeja. Näillä aloilla älypäätt voivat tuottaa ihmisille sitä Jumalan luomissuunnitelman mukaista iloa, josta *Tuomas Akvinolainenkin* kirjoitti niin monta kaunista lukua. Ainakaan heistä ei ole silloin suurempaa vahinkoa.

Jotta tämä mainio suunnitelmani voitaisiin toteuttaa, pitäisi eri tieteenalojen preferenssijärjestyksiä hieman rukata. Taloustieteiltä voitaisiin ensi alkuun vähentää se summa, jonka “huippuekonomistien” toilaukset ovat veronmaksajille aiheuttaneet. Me filosofit olisimme suuressa vaatimattomuudessamme tyytyväisiä siihenkin, mikäli meidän oma pottimme vaikkapa vain kaksinkertaistettaisiin seuraavassa jaossa.



Mitä Sinuille kuuluu?

– persoonallisuuden ykseys ja vuorovaikutuksen rikkaus

Mitä Sinulle kuuluu? Kiitos, kysymästä mitäs tässä. Töissä on ollut kiirettä ja lasten kanssa riittää puuhaamista. Huomenna pitäisi lähteä terassierrokselle ja parin viikon päästä alkaa loma. Näinhän keskustelu joskus kulkee. Mutta minkälainen on se minä joka tekee töitä, hoitaa lapsia, viettää vapaa-aikaa? Onko sinun minäsi yksi ja sama vai pitäisikö kysymystä muuttaa: Mitä Sinuille kuuluu?

Viimeaikaisessa keskustelussa persoonallisuuden luonteesta on pelkistetysti esitetty kaksi vaihtoehtoa. Nykyiseen puheenparteen on uponnut freudilaisperäisesti ajatus siitä, että yksilön persoonallisuus muodostuu erilaistumisen prosessissa. Syntyessämme olemme alkuperäisessä ykseydessä todellisuuden kanssa. Freudin mukaan on kyse *oseaanisesta* kokonaisvaltaisuuden tunteesta. Lacanin mukaan kyse on *homelette* vaiheesta, ihminen on kuin munakkaan (omeletti) ja ihmisen (homme) välillä. Vähä vähältä eriydymme, vieraannumme alkuperäisestä ykseydestä ja samalla kehittyä *halu* palata takaisin alkuun. Halu on rajaton ja loppumaton, se on tarpeidemme perusta. Elämänvietti *eros* vie meitä elämän pyörteisiin, kuolemanvietti *thanatos* puolestaan osoittaa lopullisen päämäärän, kuoleman. Se palauttaa meidät takaisin kaikkeuteen ja alkuperäiseen ykseyteen, mutta paradoksaalisesti emme koskaan voi tietää minkälainen kokemus kuolema on ja samoin emme voi koskaan enää saavuttaa alkuperäistä ykseyden tunnetta.

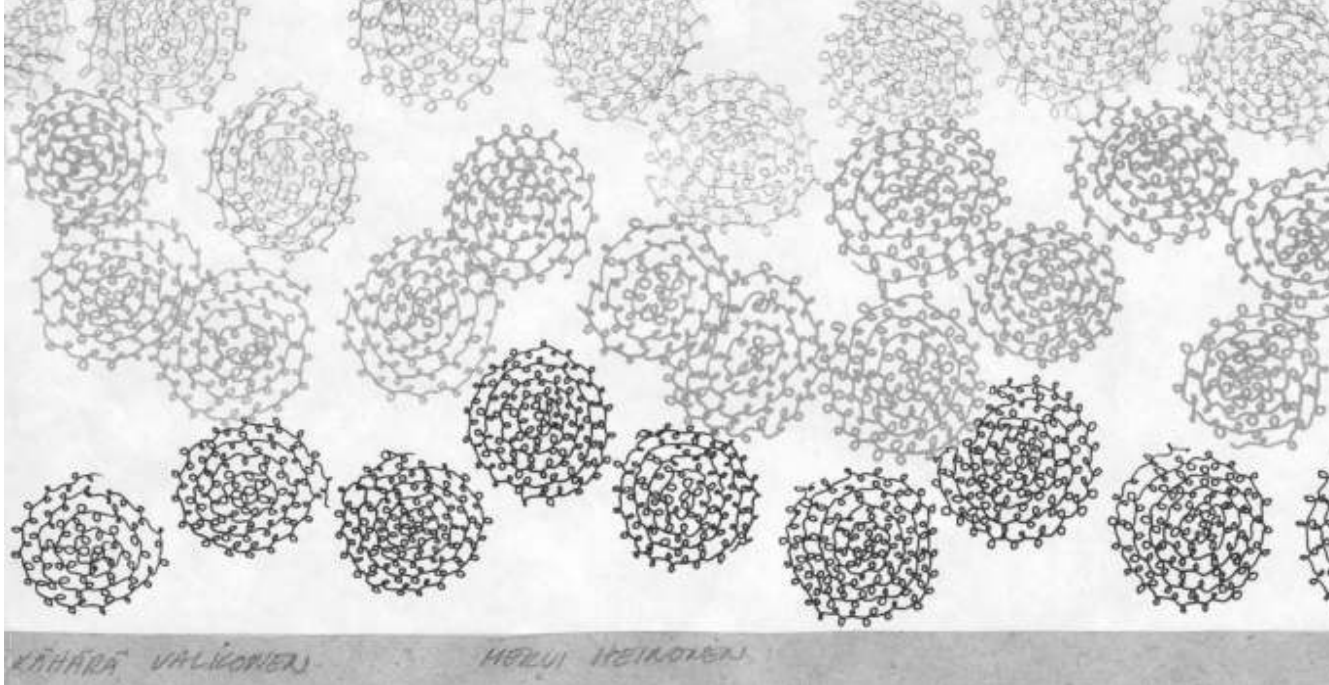
Toisen mallin mukaan alkuperäistä onkin erillisuus. Synnymme jo alunperin erillisiksi yksilöiksi, jotka hakeutuvat *vuorovaikutukseen* ympäristönsä kanssa. Ratkaisevaa kehityksemme kannalta ei olekaan vieraantumisen alkuperäiseksi ajattelusta ykseydestä, vaan se, minkälaisia vuorovaikutuskokemuksia elämämme varrella saamme. Vuorovaikutuskokemukset määrittävät pyrkimyksiämme elämässä. Turvalliset ja myönteiset vuorovaikutuskokemukset luovat hyvät edellykset eheälle persoonallisuuden muodostamiselle. Vuorovaikutuksen puutteet taas horjuttavat kykyämme muodostaa itsellemme ehyttä kuvaa itses-tämme ja tekevät meidät heikoksi sietämään ristiriit-toja ympäristön kanssa. Ensimmäistä vaihtoehtoa voi kutsua ykseys-, toista vuorovaikutusparadigmaksi.

Monissa ammateissa, erityisesti opetus- ja terveydenhoitoalan ammateissa, on hyvin tärkeää tiedostaa minkälaiselle ihmiskäsitykselle työn ammattikäytännöt rakentuvat. Ei ole yhdentekevää pyrimmekö opetuksessa tai hoitotilanteessa eheyttämään rikkoutunutta minää, voimistamaan yksilön minän itsenäisyyttä vai kiinnittämekö huomion vuorovaikutustaitojen ja muotojen rikastuttamiseen. Vastakohtaisuus ykseys- ja vuorovaikutusparadigman välillä ei kuitenkaan ole uusi. Jo antiikin mytologiasta ja filosofian alkuvaiheista voidaan löytää aineksia tähän erotteluun.

Androgyynit ja Eros

Persoonallisuuden muodostumisen kaksi mallia esiintyvät jo Platonin *Pidoissa*. Platonin teoksessa joukko Ateenan miehiä on kokoontunut pohtimaan *eroksen* luonnetta. Aristofanes, tuon ajan kuuluista näytelmäkirjailija, esittää kauniisti ajatuksen siitä, miten ihminen on alunperin ollut ykseys. Androgyynit olivat nelijalkaisia, nelikätsisiä, heillä oli kahdet kasvot, kahdet sukelimet ja kaikkia elimiä vastaavasti parillisesti nykyisiin ihmisiin verrattuna. Jumalat kuitenkin suuttuivat näihin olioihin, koska ne olivat liian voimakkaita ja röyhkeitä. Jumalat eivät voineet kuitenkaan tappaa androgyynejä koska silloin he olisivat jääneet vaille palvontaa. Niinpä Zeus päätti halkaista olennot kahtia. Tämän *lohkomisen* tuloksena syntyivät miehet ja naiset. Niistä puolikkaista, joista toinen oli nainen ja toinen mies, syntyi miesten ja naisten välinen rakkaus, sillä etsimme aina sitä toista puolikasta. Niistä puolikkaista taas, jossa oli kaksi naista tai kaksi miestä, syntyivät naisia rakastavat naiset ja miehiä rakastavat miehet. Näin Aristofaneen mielestä on selitettävissä erottisen rakkauden eri muodot. Rakkaus palauttaa meille tunteen alkuperäisestä ykseydestä, ja siksi jokainen ihmisen etsii, tarvitsee ja haluaa rakkautta. Minämme ei ole ehyt ilman tätä ykseyden kokemusta toisen ihmisen kanssa. Aristofaneen ikaikaiseen mytologiaan nojautuva esitys myötäilee hyvin sitä, mitä edellä olen kutsunut ykseysparadigmaksi.

Platon esittää muitakin vaihtoehtoja, mutta erityisen kiinnostava on dialogissa viimeisenä esiintyvä näkemys, jota voi pitää Platonin omana kantana. Sokrateen suulla Platon esittää Aristofaneen esityksestä poikkeavan kehitelmän. Sokrates lähtee ajatuksesta, jonka mukaan alussa yksilö rakastaa yhtä kaunista ihmistä. Voimme ajatella, että useimmissa tapauksissa tämä kaunis ihminen on lapsen äiti. Sen jälkeen huomaamme kauneuden monessa ihmisessä ja rakkautemme piiri voi laajeta. Vähitellen ymmärrämme sisäisen kauneuden olevan ulkoista tärkeämpää ja



opimme rakastamaan sisäistä kauneutta, vaikka se olisi kätkeytynyt rumaan ulkokuoreen. Vihdoin opimme käsittämään tiedon kauneuden, joka ei enää tarvitse edes ulkoista kuorta, vaan on puhdasta sisäisyyttä. Lopulta päädyimme kaikkein korkeimmalle asteelle, ymmärtämään kauneuden itsessään, puhtaana ja vääristymättömänä. Platon toteaa tämän Sokrateen suulla seuraavasti:

Oikeaa rakastamista on nimittäin juuri se, että itse kulkee tai antaa toisen ohjata itseään alkaen ensimmäisistä kauneuden aisteista kohti tätä viimeistä askel askeleelta ylöspäin kuin portaita pitkin, yhdestä kahteen ja kahdesta kaikkiin ulkonaisesti kauniisiin ihmisiin ja kauniista ihmisistä taidoissa ilmenevään kauneuteen ja taidosta kauniisiin tietoihin, kunnes hän tavoittaa sen tiedon, joka on tietoa itsestään kauneudesta ja päättyy viimein tajuamaan, mitä kauneus on.

Platon siis näyttää ajattelevan, että kauneuden ja rakkauden kokemus kumpuaa muuttuvasta vuorovaikutuksesta yksilön ja hänen ympäristönsä (sekä fyysisen että kognitiivisen ympäristön) välillä. Vaikka Platonin ajatukset ovat avoimia monille erilaisille tulkintoille, niin epäilemättä nämä ajatukset voidaan tulkita yhdeksi perustavaksi kuvaukseksi ihmisen persoonallisuuden pitkistä ja monivaiheisesta kehityksestä. Vasta tuon kehityksen jälkeen ihminen voi kokea itsensä ehyeksi ja itseelliseksi persoonaksi ja samalla huomata oman persoonansa kehityksen riippuvuuden toisista ihmisistä ja ympäröivästä maailmasta.

Pirstaleisuudesta vuorovaikutuksen rikkauteen

Muiden muassa Jari Ehrnroothin eri yhteyksissä kritisoima psykoanalyttinen ihmiskäsitys on syvimmitään edellä olevalla tavalla tulkittuna jo Platonin kritiikin kohteena. Aristofaneen myyttinen tarina on esitietoinen aste Freudin myöhempiä selityksiä. Ehrnrooth on halunnut asettaa Daniel Sterniltä peräisin olevan vuorovaikutusparadigman kilpasille nyt jo perinteiseksi muodostuneen freudilaisen ykseysparadigman kanssa. Vuorovaikutusparadigma vastaisi näin jo Platonin Sokrateen suulla esittämää

käsitystä vuorovaikutteiden keskeisyydestä minän muodostuksessa.

Kaunokirjallisuudessa Luke Rhinehartin kirja *Noppamies* problematisoi ja pyörittää perusteellisesti osittain samaa teemaa minuuden eri puolista. Rinehard lisää tarkasteluun vielä kysymyksen minän muodostumisen satunnaisuudesta. *Noppamies* kuvaa freudilaista psykoanalyttikkoa, joka muuttaa terapia-käytännön vastaamaan "postmodernia" minäkäsitystä: noppaa heittämillä voimme vapauttaa vanhan minämme vastuusta ja valita sattuman avulla sen, mitä milloinkin olemme, mitä haluamme ja mitä teemme. Voisimme siis leikkiä Zeus-jumalaa, jatkaa minän lohkomista loputtomiin. Meidän, siis "minän", tulee vain antaa vaihtoehtoja ja sitotua nopan satunnaisesti suosittamiin päätöksiin. *Noppamies* ajautuu täydellisen irrationaaliseen elämään. Ajatuskokeena noppaelämä on virkistävä, mutta samalla vastenmielinen. Ajatus minän vapaasta tahdosta, oli se kuinka illusorinen tahansa, on varmasti yksi perustavampia elämän merkityksenannon lähteitä. Siksi ajatus omasta vapaasta tahdosta luopumisesta on vastenmielinen ja osoittaa ykseysparadigman ongelmallisuuden tilanteessa, jossa alkuperäiseksi kokemamme ykseys horjuu.

Vuorovaikutusparadigman mukainen näkemys minästä mahdollistaa paremmin persoonallisuuden eri puolien joustavan ymmärtämisen. Minä ei ole vain yksi ykseys tai persoonallisuuden kova ydin, jonka rinnalla esiintyy sivupersononia, vaan minä on kulttuuristen vuorovaikutussuhteiden kokonaisuuden synnyttämä ainutkertainen muodostuma. Toisaalta vastakkaisuus näiden paradigmojen välillä ei ehkä sittenkään ole aivan ehdoton. Psykoanalyttisessa tarkastelussa on yksilön kehityshistorian tarkastelun rinnalle nousut entistä vahvemmin myös vuorovaikutussyhteyksien tarkastelu. Keskustelu eri katsomustapojen välillä jatkuu. Kysymystä *Mitä Sinulle kuuluu*, ei kuitenkaan tarvitse muuttaa monikkoon. Ja minäkin voi pysyä yksikössä. Minä on ainutlaatuinen, kerroksinen, jatkuvasti muuttuva ja samalla suhteellisen pysyvä. Minulle kuuluu vuorovaikutussyhteyksien kokonaisuus.

Leila Haaparanta

A J A T U K S I A F I L O S O F I A S T A*

1. Filosofisen perinteen sanoma

“Nöyrä talonpoika, joka palvelee Jumalaa, on totisesti parempi kuin ylimielinen filosofi, joka tarkastelee taivaan kulkua mutta ei pidä itsestään vaarin.” Näin kirjoittaa keskiajan mystikko Tuomas Kempiläinen, joka teoksessa *De imitatione Christi* kritisoi skolastista filosofista spekulatiota. Samantapainen huoli vaivasi erästä ruotsalaista filosofian professoria, joka kierteli viime vuonna kansainvälisessä logiikan kokouksessa kyselemässä, sattuiiko kukaan tuntemaan yhtään viisasta filosofiaa. Harva nykyään ajattelee, että filosofia olisi jokin elämäntapa tai -asenne, ja että filosofin pitäisi elämälleen osoittaa viisautta ja olla esimerkkinä muille. Sen sijaan filosofin odotetaan kyllä näyttävän aika ajoin kansalle, sanovan, mikä on oikein ja mikä väärin, pelastavan kansankunnan tai nostavan maan lamasta.

Me filosofit usein imartelemme itseämme ajattelemalla, että olemme pyhien filosofisten kirjoitustemme eksegeesin hyvin suorittaneet ja siitä syystä tiedämme, mitä Sokrateen, Aristoteleen tai Kantin seuraaminen 1990-luvulla tarkoittaa. Itse en ajattele eräiden kollegojeni tavoin, että 1990-luvulla Sokrates uusi radioaalloilla, tulisi olohuoneisiin television välityksellä tai olisi kohtaamishurmaaja verkossa. Vielä vähemmän minua miellyttää se Esa Saarisen edustama ajatus, että filosofi Sokrates pitäisi tehtävänänsä keskustella lama-ajan suomalaisten kanssa saadakseen heidät motivoituneina tekemään työtä tehokkaammin ja välttämään lakon tapaista “epäluovaa ajattelua”. Mutta kuka tietää, ehkä tämä sopisi Sokrateen poliittiseksi ohjelmaksi; historia tuntee monenlaisia filosofian ja poliittisen toiminnan yhdistelmiä. Olipa sitten innostajana Sokrates, työelämän psykologi tai kuka tahansa, on tietenkin sinänsä mainiota, jos kansalaiset viihtyvät työssään.

Kaikesta huolimatta, tämäkin kirjoitus on filosofisten tekstien selitysooppia, filosofisen perinteen sanoman etsintää ja sanoman soveltamista 1990-luvun Suomeen.

2. Teknokraattinen filosofiakäsitys

Suomen kansan tahto, jonka opetusministeriö ja maan valta-lehdistö ilmaisevat, on se, että filosofian pitää olla yhteiskunnallisesti vaikuttavaa. Filosofia on maailmanhistoriassa vaikuttanut siten, että erilaiset filosofiat ja filosofit ovat jättäneet jälkensä kulttuuriin ja yhteiskuntaan. Informaatioyhteiskuntaa ei voi ajatella ilman Descartesia tai Leibnizia, Eeva-Liisa Mannerin lyriikasta näkyy, että Manner tunsi hyvin filosofian klassikkojen tekstejä, filosofisilla opeilla oli suuri merkitys kapitalististen ja sosialististen yhteiskuntajärjestelmien syntyvaiheissa, Bosnian etnisiä puhdistuksia oli suunnittelemassa Fichten filosofiasta vaikutteita saanut etiikan professori. Jokaista filosofian meille mieluista vaikutusta kohti voidaan varmasti löytää toinen “merkittävä” vaikutus, jonka haluaisimme kernaasti unohtaa. Niinpä nykyinen puhe filosofian vaikutuksen lisäämisestä kuulostaa-

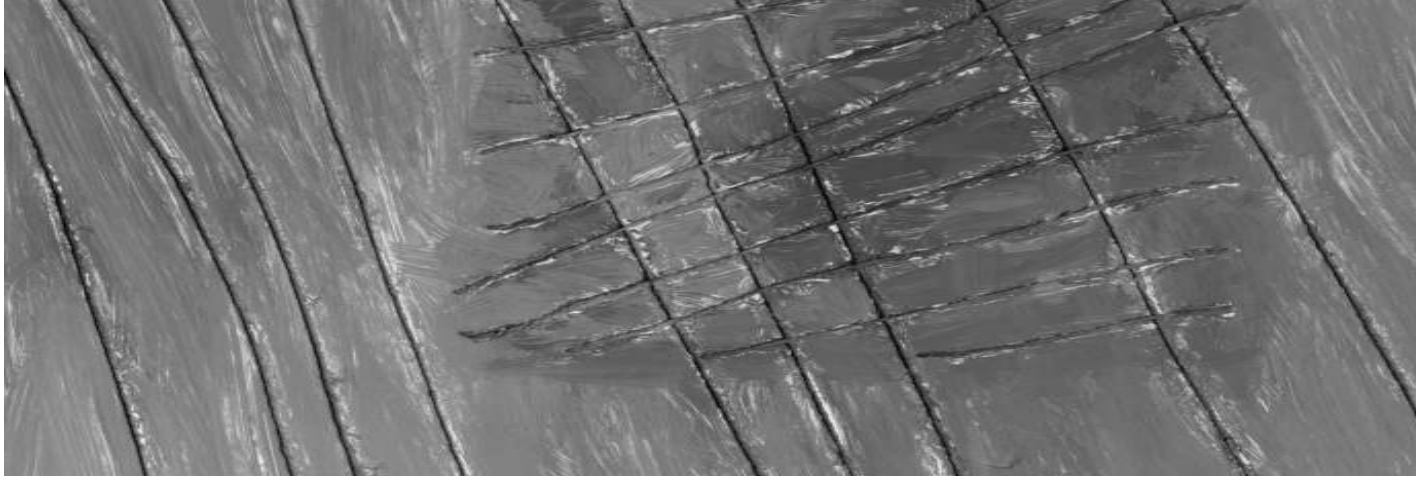
kin usein enemmän uudelta, vielä epämääräiseltä liikeidealta kuin filosofian merkitystä koskevalta syvälliseltä pohdinnalta.

Filosofia varmasti näkyy tänään enemmän kuin kaksikymmentä vuotta sitten, jolloin suurin osa Suomen filosofian laitoksissa harjoitetusta filosofiasta edusti selkeästi akateemista filosofiaa, erityisesti analyttistä perinnettä. Akateeminen filosofia oli ja on eksperttien filosofiaa, akateeminen filosofi edustaa jonkin filosofian osa-alueen tai sen osa-alueiden asiantuntemusta. Ekspertti pyrkii tavallisesti kehittämään käsittevälineitä tai teorioita, joilla on ongelmanratkaisukykyä. Ongelmat, joista tutkija lähtee, ovat mahdollisimman selkeästi rajattuja.

On väitetty, että viimeisten viidentoista vuoden aikana filosofit ovat astuneet ulos norsunluutornistaan ja ryhtyneet niihin tehtäviin, joihin filosofian perinne heitä velvoittaa, että he ovat alkaneet harjoittaa julkista järjenkäyttöä, ottaa kantaa yhteiskunnan kysymyksiin ja kiinnostua ihmisten arjesta ja sen ongelmista. Pikemminkin on kuitenkin käynyt niin, että se filosofiakäsitys, joka soveltuu tieteellisen toiminnan sääntöjen mukaiseen filosofianharjoitukseen, on siirretty mekaanisesti alueelle, johon se hyvin huonosti soveltuu. Näin on syntynyt uusi filosofityyppi, julkisuudessa näkyvä yleisten asioiden erikoisasiantuntija, jonka uskotaan ratkaisevan ongelmia hallussaan olevien käsittevälineiden ja teorioiden avulla. En halua lainkaan kiistää sitä, että filosofi voi käsite- ja argumentaatioanalyysin ja etiikan teorioiden tuntijana auttaa esimerkiksi lainsäädäntötyössä. Mutta käsitys — kutsukaamme sitä vaikkapa teknokraattiseksi filosofiakäsitykseksi — jonka mukaan filosofin rooli kokonaisuudessaan on edellä kuvatun kaltainen, on filosofian perinteen kannalta onnettomuus. Moni kollega on kuitenkin tästä kuvasta innoissaan; näyttäähän se todistavan, että filosofia on hyödyllinen oppiaine. Jokaisen vastuunsa tuntevan filosofian professorin on tietenkin yritettävä edistää opiskelijoidensa parasta ja toivottavaa filosofiasta tutkinnon suorittaneille avautuvan uusien työpaikkoja. Voi kuitenkin kysyä, onko tämä sitä, mitä filosofiaa opiskeleva haluaa filosofian olevan, haluaako hän todella olla yleisten asioiden erikoisasiantuntija, joka tuo filosofisen näkökulman sosiologisen, psykologisen, luonnon-tieteellisen ja taloustieteellisen näkökulman rinnalle.

Yliopistojen filosofian opettajien tehtävänä on kouluttaa filosofian tutkijoita ja opettajia sekä yhdessä muiden oppiainefilosofien kanssa laajasti sivistyneitä kansalaisia, joiden filosofinen sivistys välittyy erilaisiin ammatteihin ja myös julkiseen keskusteluun, silloin kun nämä sivistyneet kansalaiset siihen osallistuvat. Filosofinen viisaus viihtyy kulttuuriperintöä laajasti tuntevan puheissa, mutta teknokraattifilosofin asiantuntijalausuntoja se helposti pakenee.

* Kirjoitus perustuu osaksi toukokuussa 1996 Helsingin yliopistossa järjestetyssä seminaarissa *Filosofian rooli kulttuurissa ja yhteiskunnassa* pidettyyn puheenvuoroon.



Teknokraattifilosofi ei opeta kuuliijoitaan ajattelemaan itse vaan lupaa ajatella yleisönsä puolesta. Häneen luotetaan, koska hänellä uskotaan olevan suora yhteys filosofiseen tieteelliseen perustutkimukseen, josta myös hänen elämänfilosofiansa oletetaan kumpuavan. Teknokraattinen filosofiakäsitys antaa enemmän lupauksia kuin se pystyy koskaan lunastamaan. Viime keväänä *Helsingin Sanomien* yhdessä pääkirjoituksessa todettiin, että sotien jälkeen käännyttiin ensin yhteiskuntatieteiden puoleen ja sen jälkeen filosofian puoleen; lopuksi toimittaja herätti kysymyksen, olisiko nyt aika kääntyä historian puoleen, jotta saataisiin apua kaaokseen. Filosofien odotetaan nostavan talouden nousuun, takaavan sielun pelastuksen, kun pappeihin ei enää luoteta, tai pitävän huolta mielenterveydestä, kun psykiatreista ei ole apua. Jos odotukset ovat tällaisia ja filosofit vielä itse lyövät lisää löylyä, pettymys on taattu.

3. Tiedeinstituution palvonta

Toisin kuin usein kuvitellaan, tiedeinstituution ja akateemisuuden palvonta leimaa myös monia sellaisia filosofisia suuntauksia, jotka pyrkivät murtautumaan ulos tieteellisen toiminnan pelisääntöjen kahleista. Filosofit, jotka liputtavat rationaalisen argumentaation sääntöjen ja muiden tieteellisyyden peruspilarien puolesta, ja hänen kriitikkonsa, jonka mielestä filosofin pitäisi hylätä nämä periaatteet, käyvät usein outoa keskustelua: filosofian tieteellisyyttä puolustava ei suostu ottamaan tieteellisen toiminnan sääntöjä filosofisen ihmetelyn kohteiksi, kun taas hänen kriitikkonsa anoo omille toimilleen siunausta siltä instituutiolta, jonka pelisäännöt hän asettaa kyseenalaiseksi. Edellisen asenne on epäfilosofinen, jälkimmäinen taas ei ole moraalisesti uskottava: Hänen mukaansa kaiken inhimillisen toiminnan arvo lisäytyy siitä, että se voidaan sijoittaa akateemiseksi yhteisöksi kutsuttuun modernin tieteenharjoituksen tyysijään. Hänelle filosofinen runous ja mielipidekirjallisuus saavat laaduntarkastusleiman, kun ne hyväksytään akateemiseksi opinnäytteiksi vesittämällä kaikki tieteellisen menetelmän tunnusmerkit.

Jos akateeminen filosofia mieltä olla filosofiaa, sen pitää olla valmis kyseenalaistamaan akateemisen tutkimuksen normit. Jos akateemista tutkimusta kyseenalaistava filosofia haluaa olla uskottavaa, sen pitää lakata kerjäämästä tiedeinstituution siunausta kaikelle filosofialle ja muulle inhimilliselle toiminnalle. Paavo Haavikon teoksen *Ikuisen rauhan aika* arvo ei siitä nousisi, että teos hyväksyttäisiin yhteiskunta- tai historianfilosofiseksi akateemiseksi väitöskirjaksi.

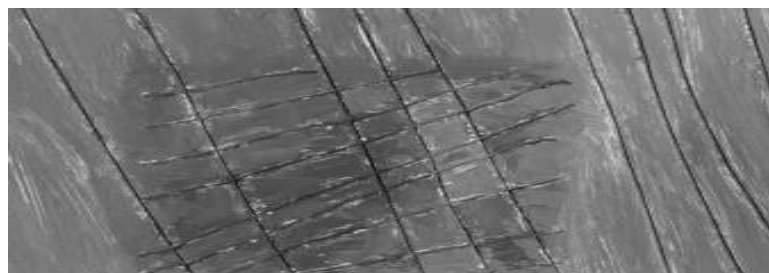
Filosofian asema yliopistolaitoksessa ei ole eikä voikaan olla ongelmaton. Akateemisessa yhteisössä työskentelevä filosofi voi hyvin todeta suomalaista naiskirjallisuutta käsittelevän teoksen otsikon sanoin: ”Sain roolin, johon en mahdu.” Filosofit saattavat kuitenkin nähdä oikeutuksen ja arvon sen ta-

paissa filosofianharjoituksessa, joka sopii yliopistolaitoksen kehyksiin. Hän voi myös perustellusti pitää tärkeänä sitä, että tieteenharjoitusta tutkivan filosofin lisäksi myös tieteen ankara kriitikko istuu siellä, missä tiedettä harjoitetaan. Jos filosofi on itselleen rehellinen, hän näkee myös, milloin hänen oikea paikkansa ei enää ole akateemisessa yhteisössä.

4. Filosofinen asenne ja perenniaalinen filosofia

Lupasin etsiä tässä kirjoituksessa filosofisen perinteen sanomaa. Teknokraattisen filosofiakäsityksen suurin onnettomuus on siinä, että se kätkee sen, mitä filosofian perinteellä olisi annettavana, nimittäin sen, mitä on tapana kutsua filosofiseksi asenteeksi. Filosofisesti asennoituva ei ole ongelmanratkaisija vaan kyselijä, kyseenalaistaja ja ihmettelijä. Tämä käsitys filosofian luonteesta löytyy monilta klassikoilta. Sokrates pyrki osoittamaan, että se, joka luulee tietävänsä, ei itse asiassa tiedäkään; Edmund Husserlin yritys vapautua synnynnäisen naturalismin lumouksesta oli luopumista itsestäänselvyyksistä, luopumista maailman asettamisesta ongelmattomasti olevaksi; eksistentiaalinen siirtymä epäautenttisesta olemassaolosta autenttiseen olemassaoloon on näennäisen varmuuden hylkäämistä ja epävarmuuden hyväksymistä.

Perenniaalisella filosofialla on 1500-luvulta lähtien tarkoitettu näkemystä, jonka mukaan tietyt ikuiset totuudet ilmenevät, vaikka hämärinäkin, suurten filosofien kirjoituksissa, näyttivät heidän oppinsa kuinka vastakkaisilta tahansa. Mitä siis olisi tänään se viisaus, jonka Vatikaanin kirjastonhoitaja Augustinus Steuchus, uusplatonistinen synkretisti, paljasti vuonna 1540 ilmestyneessä teoksessaan *De perenni philosophia*? En ole Augustinus Steuchuksen tavoin etsimässä antiikin pakanallista filosofiaa ja keskiajan kristillistä perinnettä yhdistäviä ikuisia totuuksia. Kuitenkin myös perenniaalisessa filosofiassa viisauden ajatellaan edellyttävän filosofista asennetta, oman tietämättömyyden muistamista ja



ikuista paluuta alkuun, jossa totuutta ei ole saavutettu. Filosofinen viisaus elää tietämättömän avoimuudesta ja mahdollisuudesta ajatella toisin. Ongelmanratkaisija on menettänyt tämän mahdollisuuden.

IN MEMORIAM

KARL POPPER THOMAS KUHN PAUL FEYERABEND

Tieteenfilosofian teemallaan niin & näin haluaa myös kunnioittaa kolmen 1990-luvulla edenneen alan nykyklassikon muistoa. Feyerabendin, Kuhnin ja Popperin näkemykset ovat vaikuttaneet ratkaisevasti tieteenfilosofian kehitykseen etenkin 1960-luvulta lähtien.

Sir Karl R. Popper syntyi Wienissä 28.7.1902 ja kuoli Lontoossa 17.9.1994. Hän väitteli 1928 Wienin pedagogisessa instituutissa psykologian metodikysymyksistä ja toimi 1930-luvulla

Wienissä matematiikan ja fysiikan opettajana. Samoihin aikoihin hän oli läheisessä yhteistyössä Wienin piirin loogisten empiristien (Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick ym.) kanssa säilyttäen kuitenkin erittäin kriittisen asenteen näiden ajatteluun. Häntä kutsuttiinkin Wienin piirin “viralliseksi oppositiksi”, ja myöhemmin hän piti itseään loogisen empirismin tappajana.

Popper pakeni natsismia Christchurchiin Uuteen Seelantiin 1937.

Sodan jälkeen (1945) hän päätyi kuitenkin Englantiin, jossa hän toimi *London School of Economicsin* filosofian, logiikan ja tieteellisen metodiikan professorina vuosina 1949-69. Kuningatar Elisabeth aateloi hänet 1965.

Tieteenfilosofiassaan Popper arvosteli ankarasti empirismin, instrumentalismin ja induktivismen perinteitä pyrkien kehittämään — aina varhaisteoksestaan *Logik der Forschung* (1935, englanninkielinen laitos *The Logic of Scientific Discovery*, 1959) lähtien — falsifikationistista ratkaisua kysymykseen tieteen ja epätieteen (metafysiikan) erottamisesta. Hänen vaikutuksensa näkyy myös yhteiskuntafilosofiassa, jossa hän kritisoi erityisesti joidenkin marxilaisten suuntausten keskuudessa vaikuttanutta oletusta historiaa ohjaavista laeista ja historian ennustettavuudesta sekä yleisemmin totalitaristista yhteiskunta-ajattelua. Uudessa Seelannissa syntynyt *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset* (1945, suom. 1974) on alan perusteos.

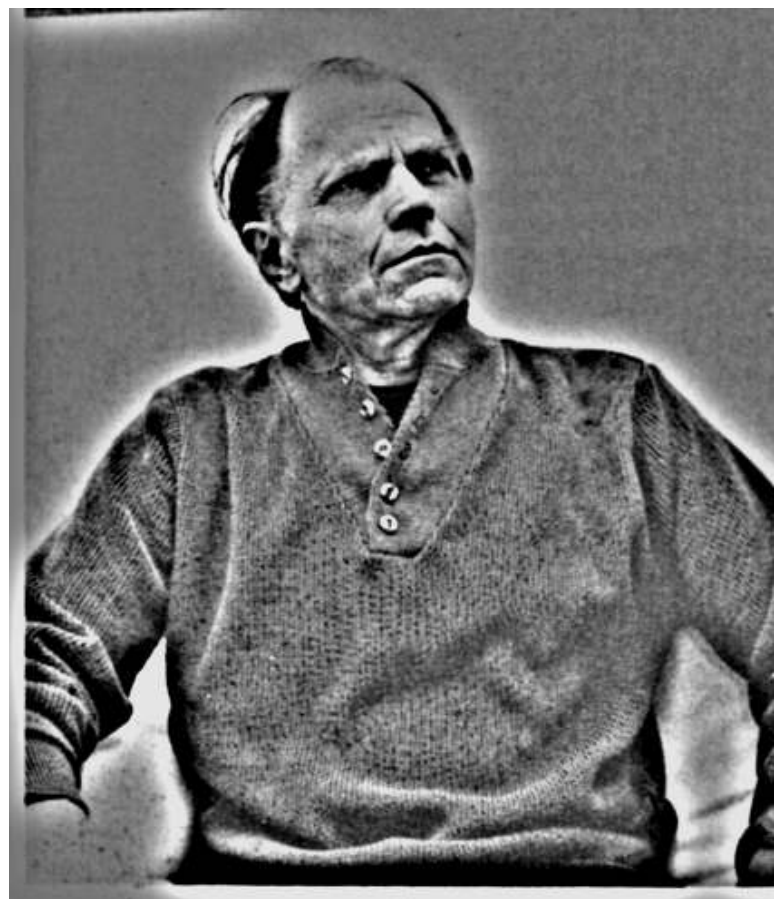


Popperin “kriittisen rationalismin” filosofiasta ja sen kehityksestä kiinnostuneet voivat tutustua esim. Popperin “intellektuaaliseen omaelämäkertaan” *Unended Quest* (1992, varhaisempi versio 1974). Heitä palvelee myös internet-kotisivu <http://www.eeng.dcu.ie/%7Etkpw/>.



Paul K. Feyerabend syntyi Wienissä 13.1.1924 ja kuoli 11.2.1994. Toisessa maailmansodassa hän joutui palvelemaan Saksan armeijassa. Sodan jälkeen hän opiskeli teatteritaidetta, historiaa, astronomiaa, matematiikkaa ja fysiikkaa, mutta väitelti kuitenkin 1951 filosofian alalta, havaintoväitteiden luonteesta, Viktor Kraftin ohjauksessa. Myöhemmin hän jatkoi opintojaan Lontoossa Popperin johdolla ja myös toimi tämän assistenttina. 1958 hän siirtyi Kuhnin kollegaksi Berkeleyn kampukselle Kaliforniaan. Lisäksi hän opetti vuodesta 1980 lähtien Zürichin teknologisessä instituutissa.

1960-luvun kuluessa, Kuhnin radikaalin tieteellisten vallankumousten teorian jo synnyttyä, Feyerabend kehitteli omaa vielä radikaalimpaa, iskulauseeseen *Anything goes!* kiteytyvää “epistemologista anarkismiaan”, joka kieltää kaikkien metodologisten ohjeiden ja sääntöjen hyödyllisyyden tieteessä. Tämän erittäin kiistellyn, useimpien tieteenfilosofien vierastaman relativistisen näkemyksen hän esittää mm. teoksissaan *Against Method* (1975), *Science in a Free Society* (1978)



Thomas S. Kuhn syntyi Cincinnatissa 18.7.1922 ja kuoli Cambridgessa, Massachusettsissa 17.6.1996. Fysiikan jatko-opinnot Harvardin yliopistossa johtivat hänet tieteen historian pariin 1940-luvun lopulla, ja väitelttyään fysiikasta 1949 hän siirtyikin historioitsijaksi ja filosofiksi. 1950-luvulla hän työskenteli Harvardissa, mutta pian hän päätyi Kalifornian yliopistoon Berkeleyhin, jossa hänet nimitettiin tieteen historian professoriksi vuonna 1961. Tämän jälkeen hän toimi tieteen filosofian ja historian professorina Princetonin yliopistossa, kunnes tuli 1979 *Massachusetts Institute of Technology*n filosofian laitokselle — aluksi tieteen filosofian ja historian, myöhemmin filosofian professoriksi. M.I.T.:ssa hän vaikutti aktiivisesti vuoteen 1991 saakka, jolloin hän jäi eläkkeelle.

Kuhnin läpimurtoteos on 1962 ilmestynyt *The Structure of Scientific Revolutions* (2., laajennettu painos 1970, suom. 1995), joka toi tieteen historian aivan uudella tavalla tieteenfilosofian ytimeen ja osoitti tieteen kehittyvän epäjatkuvasti, “vallankumousten” kautta. Tätä suppeahkoa bestselleriä on myyty peräti miljoona kappaletta 16 eri kielellä. Se jäi tekijänsä ainoaksi todella merkittäväksi teokseksi; muissa töissään Kuhn harjoittaa yksityiskohtaisempaa tieteenhistoriallista tutkimusta tai täsmentää ja lieventää pääteoksensa oppeja.

ja *Farewell to Reason* (1987). Feyerabendin näkemykset herättivät Yhdysvalloissa kyseenalaista huomiota 1980-luvulla, kun hän asettui puolustamaan darwinismia vastustaneita kreationisteja, joiden uskonnollinen fundamentalismi kapinoi tieteen tiedollista ja yhteiskunnallista auktoriteettia vastaan.

Feyerabendin elämään ja ajatteluun voi perehtyä omaelämäkerran *Killing Time* (1995) sekä internet-sivun ja -postituslistan <http://raita.oulu.fi/~mhotti/feyerabend.html> kautta.

Sami Pihlström

TIETEENFILOSOFIAN JÄTTILÄISET VASTAKKAIN

Thomas S. Kuhn

Tieteellisten vallankumousten rakenne.
Suom. Kimmo Pietiläinen. Art House,
Helsinki 1995.

Karl R. Popper,

*Arvauksia ja kumoamisia: Tieteellisen
tiedon kasvu.* Suom. Eero Eerola. Gaude-
amus, Helsinki 1995.

On vihdoin aika saada lukea suomeksi myös anglosaksisen filosofian lähihistorian klassikoita. Sekä T.S. Kuhnin (1922-1996) tieteen kehitystä tutkivan teoksen että Sir Karl Popperin (1902-1994) tärkeimmän esseekokoelman suomennokset ovat omalla alallaan miltei Platon- ja Aristoteles-käännöksiin verrattavia kulttuuritekoja.¹ Nämä tieteenfilosofiasta kiinnostuneelle ohittamattomat kirjat osoittavat, että puhe englanninkielisen “analyttisen” filosofian “historiattomuudesta” on usein silkkaa tietämättömyyttä ja näköalattomuutta. Niin Kuhn kuin Popperkin ottaa vakavasti tieteen historiallisen kehityksen. Molemmat asettuvat — eri tavoin — vastustamaan tieteenfilosofiaa 1950-luvulle asti hallinneen loogis-empiristisen perinteen epähistoriallisuutta. Monet nykyisen tieteenfilosofian itsestäänselvyydet, kuten havaintojen teoriapitoisuuden painottaminen, ovat tulleet yleisesti hyväksytyiksi ennen kaikkea heidän ansiostaan.² Toisaalta heidän teoksensa kytkevät analyttiseksi kutsutun filosofian laajempiin, koulukuntarajat ylittäviin teemoihin ja näin kyseenalaistavat filosofisten koulukuntien välisten jyrkkien vastakkainasettelujen tarpeellisuuden.

Kuhn-suomennos on jo ehditty todeta epäonnistuneeksi. Tekstiä on monin paikoin käännetty epäselvästi tai suoraan väärin.³ Käännöksen kummallisuuksia voidaan toki kai-vaa esiin lisäksi: miksi esimerkiksi täytyy epäsuomalaisesti puhua “ekstraordinääristä tieteestä” (TVR, s. 19) ja paradigmojen “prioriteetista” (TVR, luvun 5 otsikko), kun toisaalta tieteenfilosofiassa perinteinen erottelu käsitteiden “context of discovery” ja “context of justification” välillä on harhaanjohtavasti suomalaistettu “löydöksen asiayhteyden” ja “oikeutuksen asiayhteyden” väliseksi erotteluksi? Lisäksi teosta häiritsee suomentajan (tai muun asiantuntijan) esipuheen puuttuminen. Kuhn ja tieteenfilosofian kehitystä tällä vuosisadalla tuntematon lukija on pulassa: kylmiltään on ehkä vaikea nähdä, kuinka keskeisestä — ja samalla ongelmallisesta — teoksesta on kysymys.

Popperin kirja täyttää tehtävänsä vaikutusvaltaisen filoso-

fisen teoksen suomalaisena laitoksena huomattavasti Kuhn-tekelettä paremmin. Siihen on tosin ikävä kyllä jäänyt muutamia kielioppivirheitä (esimerkiksi “alkaa tekemään” -tyyppisiä), eikä käännösepätkäyksiltakaan ole aivan täysin vältytty. Esimerkiksi sivulla 103 todetaan, että (Popperin kritisoiman “essentialistisen” käsityksen mukaan) tiedemies kykenee “vahvistamaan lopullisesti kaiken epäilyksen ulkopuolella olevien teorioiden totuuden”, vaikka alkutekstin “beyond all reasonable doubt” -fraasin pitäisi tässä tapauksessa kääntyä “vahvistamaan teorioiden totuuden kaiken epäilyn ulottumattomiin”. Lukujen 12 ja 13 otsikoissa puhutaan “mieli-ruumis-ongelmasta”, vaikka Popper ilmeisen tarkoituk-sellisesti käytti termiä “body-mind problem”. Lisäksi voitai-siin keskustella siitä, onko “basislause” hyvä vastine termille “basic statement” (AK, esim. s. 22, 233, 267, 385-388), ja siitä, pitääkö termi “historicism” todellakin kääntää “historisismi-ksi” (AK, esim. luku 16). Eikö yksinkertaisempi “historismi” ole aivan yleisesti käytössä (vrt. “empiricism” ja “empirismi”)?

Mutta nämä ovat pieniä puutteita Kuhn-suomennoksen karkeisiin, asiantuntemattomuutta osoittaviin kömmähdyksiin verrattuina. *Arvauksia ja kumoamisia* vaikuttaa huolellisesti tarkastetulta suomennokselta, jota oivallisesti täydentää Ilkka Niiniluodon esipuhe.⁴ Kirjasta käy myös ilmi, ettei Popperin poikkeuksellisen mittava elämäntyö rajoittunut tieteenfilosofiaan: vaikka pääluvut ovat tieteenfilosofiaa, esillä ovat myös muun muassa esisokraatikot, body-mind-ongelma, dialektiikka, liberalismi, väkivalta ja humanismi. Erilaisten aiheiden käsittelyä yhdistää “kriittisen rationalismin” näkökulma. Onkin suositeltavaa lukea Popperin teos ensin — myös siksi, että useimmat sen sisältämistä artikkeleista on kirjoitettu jo 1950-luvulla (jotkut jo 1940-luvulla). AK:ssa Popper ei näin ollen (ymmärrettävästi) vielä viittaa Kuhnin.

Tarkoituksenani on seuraavassa valaista Kuhnin ja Popperin välisen jännitteen relevanssia nykyisessä tieteenfilosofiassa. Katsaus näiden tieteenfilosofian jättiläisten ajatteluun toivoakseni osoittaa, *miksi ja millä tavalla* tuoreet suomennokset ovat niin tärkeitä. Ongelmanasetteluni kannalta on tarkoituksenmukaista lähteä liikkeelle Kuhnista.

Paradigmat ja konstruktivismi

Kuhnin tieteenteorian vaikutus näkyy nykyisin ehkä selkeimmin kahdella suunnalla: sosiologisesti orientoituneessa tieteen-tutkimuksessa sekä perinteisemmin filosofisessa realismi-keskustelussa, jossa pohditaan todellisuuden, totuuden ja tieteellisen tiedon ongelmia. Nämä kuhnilaisesti virittyneet keskustelut toki liittyvät kiinteästi toisiinsa. Monien tieteen sosiologiin katsotaan puolustavan vahvasti antirealistista käsitystä tieteestä. Kuhn ei ole tähän tilanteeseen syytön.

Kuhnin perusnäkemys on yleisesti tunnettu, mutta usein esimerkiksi termiä ‘paradigma’ käytetään pelkkänä löysänä iskusanana, lähes missä yhteydessä tahansa.⁵ Onkin paikallaan selvittää, miten Kuhnin teoria kytkeytyy “realismin on-

gelmaan”.

Kuten nykypäivän tieteelliset realistit, Kuhn hylkää “naiivin realismin” mukaisen näkemyksen tieteen kehityksestä uusien totuuksien “kasautumisena” vanhojen päälle. Tässä suhteessa hänen kantansa on samansuuntainen kuin Popperin.⁶ On tullut jo tavaksi ajatella Kuhnia seuraten, että tieteen kehityksessä on paljon epäjatkuvuutta, suuria murroksia — “vallankumouksia” — joissa vallitseva tieteellinen ajattelutapa ratkaisevasti muuttuu, korvautuu uudella. Kuhnin ajatukset ovat johtaneet tieteen historian tieteenfilosofisen relevanssin uudelleenymmärtämiseen. Tieteenfilosofiaa ei enää voida harjoittaa loogisten empiristien ei-historialliseen tapaan, vaan tieteen aktuaalinen historiallis-sosiaalinen kehitys on otettava huomioon. Samoin Popperin instrumentalismen kritiikki (AK, luvut 3 ja 6) tuntuu nykynäkökulmasta melko itsestäänselvältä: kaukana ovat ne ajat, jolloin instrumentalistinen käsitys teorioista pelkinä havaittavien ilmiöiden ennustamisen laskennallisina apuvälineinä oli “hyväksytty oppi” (AK, s. 100).

Myöskään Kuhnin mukaan teorioita ei voida tulkita instrumentalistisesti, mutta hänen tapansa ymmärtää tiede maailman kuvaamisen ja selittämisen projektina eroaa Popperin tavasta. Vaikka Popperkin painottaa tieteen historian ongelmatilanteita ja teorioiden muutosta, fyysikkona ja tieteen historioitsijana uransa aloittaneen Kuhnin argumentaatio on selkeämmin empiiristä, historialliseen tarkasteluun nojaavaa. Fysiikan ja kemian menneisyydestä valitut lukuisat esimerkit tukevat hänen teoriaansa paradigmoista ja tieteellisistä vallankumouksista, ja historiallista kehitystä tutkiessaan hän päätyy Popperin näkemyksistä jyrkästi poikkeavaan kantaan.

Kuhnilaisen *paradigma*-käsitteen keskeisiä merkityksiä erotetaan tavallisesti kaksi:⁷ (1) konkreettiset *malliesimerkit* (“*exemplars*”),⁸ joita paradigman puitteissa harjoitettavan tieteenalan oppikirjoissa esitetään historiallisesti tärkeinä ongelmien ratkaisuuina ja joiden kautta tulokkaat näin ollen perehdytetään kyseiseen tieteenalaan; sekä (2) *tieteenalamatriisi* (“*disciplinary matrix*”),⁹ jolla tarkoitetaan sitä symbolisten yleistysten tai lakien, malliesimerkkien sekä yhteisten arvojen kokonaisuutta, joka vallitsee paradigmaa noudattavassa tiedeyhteisössä. Näistä (1) edustaa Kuhnin alkuperäistä, suppeampaa tapaa käyttää paradigman käsitettä; (2) on käsitteen myöhempi laajennus, jonka osana (1) esiintyy. Yleisesti voidaan sanoa, että jonkin erityistieteen harjoittajat jakavat paradigman, joka laajimmillaan sisältää yhteisen ontologian (käsitteen siitä, millainen kyseisen tieteen tutkimus todellisuus on eli mitä on olemassa), yhteisen käsityksen tieteenalalla sovellettavista ongelmanratkaisumenetelmistä sekä yhteisiä arvopäämääriä — käsityksen siitä, mihin tieteenalalla pyritään ja mitkä ovat tärkeimpiä ratkaistavia ongelmia. Paradigma ja sitä noudattava tieteenala tai tiedeyhteisö ovat toisiinsa kiinteästi yhteydessä. Niitä ei voida määritellä muutoin kuin toistensa nojalla. Tiedeyhteisö on ikään kuin paradigman subjekti; paradigma taas on jotakin, minkä jokin tiedeyhteisö aina omistaa, jotakin tätä yhteisöä määrittävää. Paradigma ei myöskään ole lopullinen ja valmis, vaan sen puitteissa harjoitettava tutkimus täsmentää ja artikuloi sitä koko ajan. Paradigmat ovat kuitenkin suhteellisen pysyviä ja muuttumattomia lähtökohtia tieteelliselle tutkimukselle.¹⁰

Tieteellinen muutos ei ole tasaista. Tämä on Kuhnin ydinvoivallus. Paradigmat ovat suhteellisen pysyviä, ja niiden vaihtuminen toisiin tapahtuu usein väkivaltaisesti. Kuhnin näkemys tieteen kehityksestä (jollakin erityistieteellisellä alalla) on kolmivaiheinen. Aluksi mitään vallitsevaa paradigmaa ei vielä ole noussut esiin. “Tutkimus” on enemmän tai vähem-

“Kuhnilaisen *paradigma*-käsitteen keskeisiä merkityksiä erotetaan tavallisesti kaksi: (1) konkreettiset *malliesimerkit*, joita paradigman puitteissa harjoitettavan tieteenalan oppikirjoissa esitetään historiallisesti tärkeinä ongelmien ratkaisuuina ja joiden kautta tulokkaat näin ollen perehdytetään kyseiseen tieteenalaan; sekä (2) *tieteenalamatriisi*, jolla tarkoitetaan sitä symbolisten yleistysten tai lakien, malliesimerkkien sekä yhteisten arvojen kokonaisuutta, joka vallitsee paradigmaa noudattavassa tiedeyhteisössä.”

män sattumanvaraista kokeilua ja evidenssin keruuta; tutkijat ovat epätietoisia päämäärästään; esiintyy paljon kilpailevia koulukuntia ja teorioita. Kun jokin yhteinen paradigma muotoutuu ja alkaa osoittautua muita tehokkaammaksi ongelmien ratkaisijaksi, se nousee hallitsevaan asemaan. Siirtyään *normaalitieteen* vaiheeseen, jossa tutkijat jakavat yhteiset lähtökohdat ja pyrkivät ratkaisemaan hyvin määriteltyjä ongelmia (“palapelejä”) näistä lähtökohdista käsin. Normaalitieteen harjoittaminen on olennaisesti ongelmanratkaisutoimintaa, jossa peruskysymyksistä ei kiistellä: “Normaalitiede, toiminta johon useimmat tiedemiehet käyttävät väistämättä liki kaiken aikansa, sisältää oletuksen, että tiedeyhteisö tietää, millainen maailma on” (TVR, s. 19). Normaalitieteellinen ongelmanratkaiseminen alkaa kuitenkin vähitellen tuottaa empiiristä evidenssiä, joka on ristiriidassa paradigman hyväksytyjen teorioiden kanssa. Teorioiden ennusteet ja havaintotulokset ovat yhteensopimattomia — syntyy “anomaliaita”. Näitä pystytään jonkin aikaa pakenemaan muuntelemalla ja korjailemalla teorioita tai koeasetelmia, mutta pian tilanne käy kestävämmäksi. Normaalitiede ajautuu “kriisiin”, Kuhnin mallin kolmanteen vaiheeseen. Jokin kilpaileva paradigma alkaa tällöin nousta pinnalle, seuraa taistelu vanhan ja uuden viitekehyksen välillä, ja lopulta uuden omaksuminen merkitsee vanhan hylkäämistä. Kaikki on muuttunut. Klassisia esimerkkejä ovat Galilein ja Einsteinin esiin vyöryttämät uudet tavat katsoa maailmaa.

Kuhnin mukaan *tieteellinen vallankumous*, joka seuraa kriisiajan tiedettä ja johtaa uuden paradigman hyväksymiseen sekä siten jälleen uuden normaalitieteellisen vaiheen alkamiseen, on jossakin määrin irrationaalinen tapahtuma. Vanhan, väistyvän paradigman kannattajia ei käännytetä uuden paradigman puolelle rationaalisen argumentoinnin avulla, normaalitieteen sisäisin keinoin. Tämä ei ole mahdollista, sillä

Oikea vastaus kysymykseeni “Kuinka voimme toivoa huomaavamme ja eliminoivamme virheet?” on uskoakseni “*Kritisoimalla* muiden esittämiä teorioita ja arvauksia ja — jos voimme kouluttaa itsemme siihen — *kritisoimalla* omia teorioitamme ja arvauksiamme”. [...] Tämä vastaus kokoaa yhteen sen, mitä ehdotan kutsuttavan nimellä “kriittinen rationalismi” (Popper).

kilpailevien paradigmojen edustajat käyttävät omaa paradigmaansa tuon saman paradigman puolustamiseen (TVR, s. 106). Vallankumous onkin uskonnollista kääntymystä muistuttava kokonaisvaltainen murros, asioiden näkeminen aivan uudella tavalla. Kuhn käyttääkin termiä ‘gestalt switch’ (TVR, s. 214: “hahmon vaihtuminen”). Tähän murrokseen vaikuttavat myös tieteen ulkoiset tekijät, kuten suostuttelu- ja lobbaustoiminta tutkimuslaitoksen kahvipöydässä ja käytävillä. Juuri historiallis-sosiaalisten seikkojen painotus teoreettis-käsitteellisen muutoksen yhteydessä on tehnyt Kuhnista monien tieteen sosiologien oppi-isän. Kuhn kiinnittää esimerkiksi suurta huomiota tieteellisiin oppikirjoihin (TVR, luku XI), ilmiöön, josta tieteenfilosofit eivät perinteisesti ole olleet kovinkaan kiinnostuneita. Oppikirjat osoittavat selvästi, kuinka tieteellisissä vallankumouksissa (niin kuin poliittisissakin) voittaja kirjoittaa historian uudelleen omasta, “oikeasta” näkökulmastaan. Tästä syystä tieteelliset vallankumoukset ovat “näkymättömiä”.

Monet Kuhnin väitteet ovat sittemmin tulleet melko yleisesti hyväksytyiksi. Tuskin kukaan nykyään uskoo tieteen onnelliseen kumuloitumiseen kohti lopullista totuutta. Useat tieteenfilosofit ovat kuitenkin olleet tyytymättömiä Kuhnin tiedekäsityksen syvempiin piirteisiin. Häntä vastaan suunnattu kritiikki voidaan — esimerkiksi Ilkka Niiniluodon esitystä seuraten — karkeasti jakaa kahteen ryhmään: toiset väittävät, että normaalitiede on liian dogmaattista (sitä harjoitetaan yhteisesti hyväksytyjen, kyseenalaistamattomien lähtökohtaoletusten pohjalta), toiset taas katsovat, että vallankumoukset ovat liian irratoriaalisia. Popper edustaa ensimmäistä ajattelutapaa: tieteessä pitäisi rauhallisten normaalitieteellisten ongelmanratkaisuvaiheiden sijasta vallata “jatkuva vallankumous”. Normaalitiedettä kuhnilaisessa mielessä on toki olemassa – valitettavasti. Popperin mukaan se on huonoa, tieteen kriittisen ihanteen vastaista tiedettä, vaaraksi tietelle ja koko sivilisaatiollemme.¹¹ Itse asiassa AK:n ja koko Popperin tieteenfilosofian läpäisevä teema on, että teorioiden jatkuva kriittinen testaaminen konstituoivat tieteellisen (ja ylipäänsä

inhimillisen) rationaalisuuden (AK, s. 26):

Oikea vastaus kysymykseeni “Kuinka voimme toivoa huomaavamme ja eliminoivamme virheet?” on uskoakseni “*Kritisoimalla* muiden esittämiä teorioita ja arvauksia ja — jos voimme kouluttaa itsemme siihen — *kritisoimalla* omia teorioitamme ja arvauksiamme”. [...] Tämä vastaus kokoaa yhteen sen, mitä ehdotan kutsuttavan nimellä “kriittinen rationalismi”.

Näyttäisi siltä, ettei tällaiselle jatkuvalla kritiikille ole sijaa Kuhnin normaalitieteessä. Kaksikko kiertää toisiaan tämän kysymyksen ympärillä kuin kissa ja hiiri. Popper-kritiikissään Kuhn huomauttaa, ettei Popper riittävästi kiinnitä huomiota normaalitieteeseen. Vallankumouksellinen valinta teorioiden välillä ei voi tapahtua loogisten kriteerien nojalla, sillä tällaiset kriteerit jo edellyttävät taustalleen (normaalitieteellisesti) hyväksytyä teoriaa.¹² Niiniluotokin puolustaa varovasti Kuhnin huomauttamalla, ettei normaalitiede ole ikuisesti dogmaattista, vaan “sisältää oman tuhonsa siemenet”. Paradigmassa omaksuttua teoriaa tarkentava normaalitieteellinen tutkimus sekä tähän liittyvä koeasetelmien ja mittauksien täsmentäminen saavat aikaan anomaliat, joiden vaikutuksesta paradigma vihdoinkin murtuu ja korvautuu uudella.¹³ Tämän Popperin Kuhn-kritiikki näyttää hämärtävän.

Vallankumousten irratoriaalisuudesta varoittavaa kritiikkiä taas ovat esittäneet ne (mukaan lukien Niiniluoto itse), jotka eivät hyväksy kuhnilaista, relativistista käsitystä teoreettisten termien “merkitysvariantin” oletetusta seurauksesta, kilpailevien teorioiden yhteismitattomuudesta. Monet tieteellisen kielen referenssistä kirjoittaneet teoreetikot (varsinkin Hilary Putnam 1960- ja 1970-lukujen töissään) ovat esittäneet, että teoreettisten termien referenssit voivat säilyä samoina, vaikka niiden merkitys tieteeseen kehittyessä muuttuukin.¹⁴ Yleisemmin Kuhn on koettu tieteen objektiivisuuden ja rationaalisuuden uhkaajaksi.¹⁵ Tieteellisenä realistina Niiniluoto vastustaa Kuhnin näkemyksessä ennen kaikkea tämän antirealistista tapaa ymmärtää tieteen edistyminen. Kuhn katsoo, ettei totuuden käsitteellä ole mitään tekemistä tieteen edistymisen kanssa, sillä edistyminen on vain normaalitieteellisen, paradigman puitteissa tapahtuvan ongelmanratkaisun tehokkuuden lisääntymistä.¹⁶ Hän kirjoittaa (TVR, s. 215 - 216):

Myöhemmät tieteelliset teoriat ovat varhaisia parempia ongelmanratkaisussa niissä usein varsin erilaisissa ympäristöissä, joihin niitä sovelletaan. Tämä ei ole relativistinen kanta ja se paljastaa merkityksen, jossa uskon vakaumuksellisesti tieteelliseen edistykseen.

[...] Usein sanotaan, että toisiaan seuraavat teoriat kasvavat lähemmäksi totuutta tai ovat sen yhä parempia likiarvoja. Ilmeisesti tällaiset yleistyksen eivät viittaa ongelmanratkaisuun ja teoriasta johdettuihin konkreettisiin ennusteisiin, vaan pikemminkin sen ontologiaan, eli siis teorian luonnon asukkaiksi nimeämien olioiden ja sen “mikä on todellisuudessa” väliseen yhteensopivuuteen.

[...] Mielestäni ei ole teoriasta riippumatonta tapaa rakentaa uudelleen¹⁷ sellaisia ilmauksia kuin ‘olla todellisuudessa’. Teorian ontologian ja sen luonnossa olevan “todellisen” vastineen yhteensopivuuden ajatus näyttää minusta nyt periaatteessa illusoriselta. Sitä paitsi näkemyksen epäuskottavuus tekee minuun historioitsijana vaikutuksen. En esimerkiksi epäile, että Newtonin mekaniikka on parempi kuin Aristoteleen ja että Einsteinin mekaniikka on ongelmanratkaisun välineenä parempi kuin Newtonin.

Yksi Kuhnin argumentaation maaleista on juuri Popperin falsifikationismi. “Yksikään tieteellisen kehityksen historiallisen tutkimuksen toistaiseksi löytämä prosessi ei muistuta missään suhteessa teorian suoraan luontoon vertaamiseen perustuvan falsifioinnin metodologista stereotyyppiä” (TVR, s. 89).

Mutta en näe niiden peräkkäisyydessä minkäänlaista yhtenäistä ontologisen kehityksen suuntaa.

Kuhnin näkemys — ainakin joissakin muotoiluissaan — on varsin radikaali. Ei ole mieltä sanoa, että tieteen evoluutio olisi suuntautunut ennalta määrättyyn, riippumattomaan “totuuteen” (TVR, s. 180). Paradigmat eivät ole vain tieteen vaan myös luonnon “perusta” (TVR, s. 121), joten on houkuttelevaa “huudahtaa, että kun paradigma muuttuu, itse maailmankin muuttuu sen mukana” (TVR, s. 122). Näissä metaforisissa ilmaisuissaan Kuhn lähenee ontologista idealismia tai konstruktivismia, ajatusta, jonka mukaan maailma ei ole olemassa valmiina, etukäteen, vaan se eräässä mielessä luodaan tieteellisen teorianmuodostuksen kautta. Maailman ontologinen rakenne on tiedeyhteisön konsensuksesta — hyväksytystä paradigmasta — riippuvainen. Vallankumouksen tapahtuttua “tiedemiehet reagoivat erilaiseen maailmaan” (TVR, s. 122), “työskentelevät [...] eri maailmassa” (TVR, s. 145).¹⁸

Väite ihmismielestä tai tiedeyhteisöstä maailman konstruoijana on tieteellisen realistin (ja myös arkirealistin) näkökulmasta absurdi. Realistin mukaan maailma on ensin, tiede vasta sitten. Yritämme teorianmuodostuksen avulla kehittää mahdollisimman todenmukaisia kuvauksia maailmasta, joka on olemassa “sellaisena kuin se on” meistä (havainnoistamme, kielestämme, teorioistamme ja paradigmoistamme) riippumatta. Mutta kuinka voimme lainkaan puhua tällaisesta maailmasta? Emmekö jatkuvasti ole, kuten

Kuhn väittää, sidoksissa paradigmoiimme tarkastellessamme todellisuutta? Eikö ole toivotonta uskotella, että jokin kaikkiin paradigmoihiin nähden neutraali “totuus” voitaisiin tavoittaa?

Realismi

Totuuden ja todellisuuden käsitteissä törmäämme Kuhnin ja Popperin tieteenfilosofisten käsitysten olennaiseen eroon. Popper oli realisti ja kannatti totuuden korrespondenssisteoriaa,¹⁹ mikä käy selvästi ilmi myös AK-suomennoksesta (luku 10). Tiede ei ole pelkkä havaintojen berkeleylaisen “pinnan” järjestämisen apuväline, vaan pyrkii selvittämään maailman aitoja, syviä arvoituksia. Se etsii totuutta, mutta totuus ei ole helposti tiedettävissä. Teoriat ovatkin “vilpittömiä arvauksia todellisuuden rakenteesta” (AK, s. 245). Tämä rakenne ei ole itse luomamme eikä välittömästi ulottuvillamme.

Popperin tiedekäsityksen perusta on hänen *falsifikationistinen* ratkaisunsa “demarokaation ongelmaan” eli tieteen ja epätieteen välistä rajanvetoa koskevaan kysymykseen (ks. AK, esim. s. 36 - 39, 228 ff., 256 - 257). Tieteellisen teorian täytyy aina olla periaatteessa havaintojen avulla falsifioitavissa eli kumottavissa, osoitettavissa epätodeksi. Popperin mukaan tieteessä tulee pyrkiä keksimään “rohkeita arvauksia”, joita sitten koetetaan tiukkojen empiiristen testien avulla falsifioida. Teorioiden testattavuus on nimenomaan falsifioitavuutta. Tämä erottaa empiirisen tieteen metafysiikasta ja pseudotieteistä (kuten astrologiasta ja — Popperin mukaan — marxismista). Teoriat, joita ei periaatteessakaan voida falsifioida, eivät siis ole testattavissa eikä niitä voida pitää tieteellisinä. Opimme maailmasta vain aitojen yritysten ja erehdysten, arvausten ja niiden kumoamisten kautta. Tieteessä ei näin ollen lainkaan tarvita induktiota (toisin kuin empirismin ja induktivismin perinteessä on ajateltu). Tarvitaan vain deduktiivista päättelyä hypoteesista sen loogisiin seurauksiin, joita voidaan ankarin kokein testata. Negatiivinen testitulos osoittaa hypoteesin vääräksi, ja tieteen kriittisyys vaatii, että toivomme vilpittömästi negatiivista tulosta.²⁰

Yksi Kuhnin argumentaation maaleista on juuri Popperin falsifikationismi. “Yksikään tieteellisen kehityksen historiallisen tutkimuksen toistaiseksi löytämä prosessi ei muistuta missään suhteessa teorian suoraan luontoon vertaamiseen perustuvan falsifioinnin metodologista stereotyyppiä” (TVR, s. 89). Jos falsifikaatio tarkoittaa teorian ja todellisen maailman vertaamista toisiinsa havainnon välityksellä, falsifikaation idea on Kuhnin mukaan illusorinen. Falsifikationismi ei ole Popperin arvostelemaa naiivia empirismia parempi näkemys, sillä emme voi astua paradigman ulkopuolelle katsomaan, pitävätkö paradigma ja maailma yhtä. Falsifikaation ja anomalian käsitteitä ei saa sekoittaa toisiinsa. Paradigma ei tule falsifioituksi, ellei uusi paradigma samalla tule hyväksytyksi (vrt. TVR, s. 156 - 157). Popperin väite, jonka mukaan falsifikaatio osoittaa, missä olemme teorianne avulla “koskettaneet todellisuutta” (AK, s. 116) on siis aivan liian vahva.

Popperin näkemystä ei toki voida aivan näin helposti vaihtaa. Popperkin myöntää, että käytännössä falsifioitujen hypoteesin tilalle omaksutaan aina uusi, uskottavampi hypoteesi, joka on toistaiseksi läpäissyt testit eli “korroboroitunut”. Tarvitsemme kumousten lisäksi (väliaikaista) positiivista empiiristä menestystä (AK, s. 243-244). Mutta meillä ei ole mitään syytä toivoa, että uusi hypoteesi selviytyisi seuraavista testeistä; meidän on yhä toivottava, että onnistuisimme sen kumoamaan. Kumotut teoriat ovat hyviä teorioita, tieteen hel-

miä: “*De mortuis nil nisi bene*: kun teoria on kumottu, niin sen empiirinen luonne on taattu ja se loistaa tahrattomana” (AK, s. 241). Ongelmana Popperin ajattelussa onkin pidetty myös sitä, ettei hänen “negativistinen”, puhtaan falsifikationistinen ja induktion kieltävä ohjelmansa lopulta jätä tilaa edes “hypoteesien varaukselliselle hyväksymiselle” eikä siten myöskään tieteellisen maailmankuvan rakentamisen rationaalisuudelle.²¹ Jos hypoteeseja kehitetään vain kumottaviksi, miksi pyrkiä lainkaan “tieteelliseen maailmankuvaan”? Popperilaisen kannan on nähty jopa johtavan skeptisismiin: kieltäessään tiedon oikeutuksen — hyväksyessään vain vanhan tiedon kumoamisen — Popper päätyy väittämään, ettemme varsinaisesti voi edes tieteessä tavoittaa tietoa maailmasta.²² Usko tieteeseen jää näin tyhjäksi optimismin ilmaukseksi. Toisaalta Popperin kantaa horjuu: hän sanoo, että meidän on pidettävä teorioitamme yrityksinä löytää totuus ja ettemme sittenkään tuota niitä vain syrjäyttääksemme ne (AK, s. 245). Skeptisismisyytös lienee yliampuva. Eihän Sokratestakaan, joka tunnusti tietämättömytensä, yleensä lueta skeptikkojen joukkoon kuuluvaksi.

Nykyisessä tieteellisessä realismissa on tavallista ajatella, että vaikka teorioiden testaaminen on olennaisesti negatiivista, teorioita voidaan myös (varauksellisesti) hyväksyä — ellei tosiksi, niin ainakin totuutta lähellä oleviksi. Popperia osittain seuraten Niiniluoto ajattelee, että tieteiden edistymisen merkitsee todellisuutta koskevan toden tai totuudenkaltaisen informaation lisääntymistä.²³ Realistin ei pidä kieltää tieteiden kehittyessä tapahtuvaa käsitteellistä muutosta, mutta käsitejärjestelmien valinnan ongelmat eivät ole mielivaltaisia, vaan kuuluvat tieteellisen kontrollin ja rationaalisen keskustelun piiriin: “[k]äsitejärjestelmän hyvyys riippuu [...] olennaisesti siitä, voidaanko sen puitteissa muotoilla yksinkertaisella tavalla informatiivisia tosia teorioita”.²⁴ Lisäksi voidaan väittää, ettei totuus ole utopistinen päämäärä, koska tieteellisiä arvoja on järkevää kunnioittaa, jos on järkeviä kriteerejä sille, onko niiden saavuttamisessa havaittavissa edistystä. Totuuden tapauksessa näin Niiniluodon mukaan on, sillä on todennäköistä, että monissa yksityistapauksissa totuuteen on päästy, ja *totuudenkaltaisuuden* (“truthlikeness”, “verisimilitude”) mitat auttavat meitä muotoilemaan empiirisesti tuettuja väitteitä tämän päämäärän lähestymisestä.²⁵

Popperilainen realisti katsoo näin ollen, ettei tieteiden edistystä voida adekvaatisti ymmärtää ilman totuuden käsitettä. Yleensä realistit (kuten Popper ja Niiniluoto) kannattavatkin korrespondenssiteoriaa, joskaan aina näin ei tarvitse olla. Totuudenkaltaisuuden käsitteen avulla täsmentyvä popperilainen intuitio on kyllä hyvin luonnollinen: emme tavoittele tieteessä korkeaa todennäköisyyttä, kuten empiristiset induktivistit ajattelivat (miksemme tällöin tyytyisi tautologioihin?), vaan *sisällöllistä*, mielenkiintoista ja informatiivista totuutta maailmasta, yhä totuudenkaltaisempia teorioita vastauksina tiedollisiin ongelmiimme (esimerkiksi selitys-kysymyksiin). Mutta kuhnilainen vastaisku seuraa nopeasti. Totuuden tavoittelun projektimme perustuu aina

“Wittgenstein-analogia itse asiassa valottaa Kuhnin *naturalistisen* tieteenfilosofian esitaistelijana: tieteenfilosofia ei voi olla “ensimmäistä filosofiaa” (kuten se loogisilla empiristeillä ja vielä Popperilla oli), vaan sen täytyy olla tieteiden sisäistä, tieteiden (Kuhnilla ennen kaikkea historian) omia menetelmiä ja tuloksia hyödyntävää tutkimusta. Jos teorianamme tieteestä on tieteellinen teoria, demarkaatiota Popperin mielessä ei voida suorittaa.”

joihinkin lähtökohtaoletuksiin ja näkökulmiin, paradigmoihin. Totuudenkaltaisuuskaan ei tarjoa meille kaikkien paradigmojen ulkopuolista, absoluuttista näkökulmaa tieteiden kehitykseen.

Naturalismi

Meidän on toki myönnettävä, että käsitejärjestelmien tai paradigmojen paremmuudesta ja huonommuudesta täytyy voida keskustella. Muuten suistumme relativismin suohon. Jos kuitenkin samalla myönnämme, ettei meillä ole kaikista käsitejärjestelmistä ja paradigmoista riippumatonta, täysin neutraalia ja ulkopuolista näkökulmaa tähän keskusteluun, tulemme itse asiassa myöntäneiksi Kuhnin pääväitteen. Ei ole syytä ajatella, että Kuhn olisi irrationaalinen relativisti, joka tuomitsisi kaiken tieteellisten traditioiden välisen kriittisen debatin mahdottomana. Hän väittää vain, että näkökulmien “ulkopuolisuus” on väistämättä rajoitettua. Keskustelu teorioiden ja käsitejärjestelmien paremmuudesta ei koskaan tapahdu “Jumalan näkökulmasta”, vaan aina jonkin teoreettisen tradition sisällä.

Tässä Kuhnin ajattelua voidaan luontevasti verrata Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan. Tieteessä — kuten muissakin käytännöissä — nojaamme joka tapauksessa tradition välittämiin toimintatapoihin, tekniikoihin, joita ohjaavat säännöt mutta jotka eivät ole täydellisesti eksplisiittisten sääntöjen muotoon puettavissa. Näitä toimintatapoja voidaan myös kutsua “kielipeleiksi” tai “elämänmuodoiksi”. Kärjistäen voidaan ehkä jopa sanoa, että kuhnilaisen paradigman pohjalla lepää kyseenalaistamaton wittgensteinilainen “varmuus”. Paradigmat ovat tieteellisiä elämänmuotoja. Emme myöskään voi kattavasti määrittellä paradigman käsitettä, sillä wittgensteinilaisen Kuhn-luennon näkökulmasta paradigmat

ovat yhtä avoimia ja rajoiltaan epätarkkoja kuin kielipelit. Sen sijaan paradigmoihin ja tieteellisiin traditioihin voidaan ehkä soveltaa Wittgensteinin perheyhtäläisyyden käsitettä.²⁶ Ja jos “paradigma” on perheyhtäläinen käsite, myös “tiede” on. Popperilaisen tieteenfilosofian ydinongelma, tieteen ja epätieteen välinen demarkaatio, romahtaa wittgensteinilaiseksi pseudo-ongelmaksi. Meillä ei ole ulkopuolista filosofista näkökulmaa demarkaation suorittamiseksi.²⁷ Wittgenstein-analogia itse asiassa valottaa Kuhnin *naturalistisen* tieteenfilosofian esitaistelijana: tieteenfilosofia ei voi olla “ensimmäistä filosofiaa” (kuten se loogisilla empiristeillä ja vielä Popperilla oli), vaan sen täytyy olla tieteen sisäistä, tieteen (Kuhnilla ennen kaikkea historian) omia menetelmiä ja tuloksia hyödyntävää tutkimusta. Jos teoriamme tieteestä on tieteellinen teoria, demarkaatiota Popperin mielessä ei voida suorittaa.²⁸

Kuhnin vaikeudeksi jää kuitenkin yhä, kuinka paradigmat ja niihin pohjautuvat, traditiosidonnaiset, teoreettis-käsitteelliset tavat jäsentää todellisuutta ovat yhteydessä todellisuuteen itseensä. Myös Wittgenstein-tutkijat ovat paljon kiistelleet siitä, kuinka kielipelit kytkeytyvät (vai kytkeytyvätkö ne lainkaan) maailmaan. Sama peruskysymys nousee esiin paitsi Kuhnin yhteydessä, myös väistämättä Popperin yhteydessä. Popperin realismi on, kuten Sir Karl itse näyttää myöntävän, metafyyssinen hypoteesi.²⁹ Se ei ole tieteellisen teorian tapaan testattavissa. Millainen kuviteltavissa oleva evidenssi voisi sen kumota? Vastaavasti sellaiset anti-realistiset filosofiat kuin idealismi ovat kumoutumattomia (vrt. AK, s. 194). Sitoutuminen teorioistamme riippumatta olemassaolevaan maailmaan jää siis Popperilla metafyyssiseksi. Tieteen ja maailman suhdetta koskeva pulma pakenee ratkaisuaan, sillä tiede ei voi asettua itsensä ulkopuolelle tarkkailemaan suhdettaan maailmaan. Mistä näkökulmasta Popper olettaa metafyyssisen todellisuuden? Onko oletus rationaalisesti perusteltu, vai onko se vain hänen subjektiivinen miel-tymyksensä?

Itse asiassa “maailma sinänsä” näyttää olevan Kuhnin ja Popperin lähes toisilleen vastakkaisissa näkemyksissä³⁰ miltei samassa asemassa: inhimillisen, alati kehittyvän mutta aina epätäydellisen tiedonmuodostustoiminnan imaginaarisena rajana, pisteenä, jota ei koskaan tavoiteta, mutta joka on (metafyyssisen idealismin välttämiseksi) oletettava. Kuhnkin ajattelee, että anomalian esiintyessä “luonto on jotenkin rikkonut normaalitiedettä hallitsevia paradigmojen synnyttämiä odotuksia” (TVR, s. 65). Luonto, joka toimii näin, ei ilmeisesti voi olla puhtaasti paradigman konstituoina, joten myös Kuhn näyttää tarvitsevan oletuksen paradigmojen ulkopuolista maailmasta.

Yksi ero Kuhnin ja Popperin välillä on kuitenkin vielä syytä huomata. Popper — toisin kuin Wienin piirin loogiset empiristit, joita hän kritisoi — piti metafysiikkaa mielekkäänä (vrt. AK, s. 67 ff. ja erityisesti luku 11). Siten hän saattoi katsoa mielekkääksi myös metafyyssisen sitoutumisen havainnoistamme, teorioistamme ja kielenkäytöstämme riippumatta olemassaolevaan todellisuuteen. Kuhnin näkökulmasta (tieteellisen) kielenkäytön mielekkyys kuitenkin nojaa kielen käyttäjien jakamaan paradigmaan. On kirjaimellisesti mieletonä puhua siitä, mitä on olemassa absoluuttisesti kaikkien teorioiden ja paradigmojen ulkopuolella. Näin emme voi oikeastaan myöntää emmekä kieltää meistä täysin riippumattoman maailman olemassaoloa, vaikka meidän on toisaalta mahdoton ajatella, että olisimme itse luoneet maailman tyhjästä.³¹ Paradigma ei yksin synnytä anomalioita (“luonto” tekee sen), mutta anomalioita voi ilmentyä “vain paradigman tuottamaa taustaa vasten” (TVR, s. 76).

Tiede ja todellisuus

Nähdäkseni 1990-luvun tieteenfilosofin, joka pyrkii vakavasti ymmärtämään alansa viime vuosikymmenten kehitystä Kuhnin ja Popperin kaltaisten klassikkojen kautta, ei tulisi varauksetta hyväksyä sen enempää kuhnilaisuutta kuin popperilaisuuttakaan.³² Molemmat sisältävät tärkeitä tieteenfilosofisia näkökohtia. Ongelma on kuitenkin siinä, millainen kriittinen synteesi tässä tilanteessa katsotaan mahdolliseksi. Tieteellinen realisti, sosiaalinen konstruktivistit ja konstruktivinen empiristi tarjoavat tunnetusti keskenään kilpailevia näkemyksiään.³³

“Voitaneen siis sanoa, että haluaisin tarjota synteetiksi Kuhnin ja Popperin opeista pragmatismia tai *pragmaattista realismia*. Parhaimmillaan tämä synteesi voisi ehkä yhdistää Kuhnin ja Popperin hedelmällisimmät oivallukset: tiede on *ihmisten toimintaa* maailmassa, inhimillinen käytäntö, ja sellaisena erottamattomasti yhteydessä historiallis-sosiaaliseen kontekstiinsa. Toisaalta tiedettä, sen enempää kuin muitakaan käytäntöjämme, ei voida hyväksyä kriittistä, “annettuna”. Sitä on arvioitava ja kehitettävä kriittisen keskustelun hengessä, yrittäen ja erehtyen, arvauksia esittäen ja niitä kumoten.”

Käsitykseni tieteen edistymisestä on sikäli realistinen, että pidän järkevänä ajatusta maailmaa koskevien uusien, yhä syvempien totuuksien ja totuutta yhä lähempänä olevien teorioiden löytämisestä (*pace* Kuhn ja relativistit). Myös käsitteellinen muutos, uusien maailman jäsentämisen tapojen kehittäminen, voi viedä meitä parempaan suuntaan, “lähemmäs totuutta”. Ennen kaikkea on tärkeää voida soveltaa totuuden ja epätotuuden käsitteitä tieteellisen teorianmuodostuksen yhteydessä. Toisaalta se, mitä totuudella tulee tarkoittaa, on ongelma, johon on mielestäni reagoitava *pragmatism*in pohjalta. Tieteelliselle edistykselle voidaan näin viime kädessä antaa vain pragmaattisia kriteerejä.³⁴ Totuus on (*pace* Popper ja Niiniluoto) teorioiden sisäinen ja tietokykyihimme sidonnainen episteemis-normatiivinen käsite. Se ei ole erotettav-

sa niistä käytännöistä, joiden kautta pyrimme totuuksia saavuttamaan.³⁵ Jos ymmärrämme totuuden käsitteen tähän tapaan, voimme sanoa, että totuuden tavoittelu on edistävän, maailmaa koskevaa tietoa tavoittelevan tieteen tärkein tehtävä. Emme voi absolutisoida “Totuutta isolla T:llä” tieteen perimmäiseksi, rajattoman kehityksen päätepisteessä hämmöttäväksi tavoitteeksi — onhan tiede yksi erehtyväinen inhimillinen käytäntö muiden joukossa, erottamaton osa arvopitoisten toimintojemme verkostoa, eikä silläkään ole etuoikeutettua “Jumalan näkökulmaa” todellisuuteen. Jos Kuhn tarkoittaa vain tätä, hänen näkemystään voidaan seurata.

Realismin keskeistä elementtiä ei silti pidä häivyttää: tieteellisten teorioiden tavoitteena on antaa meille yhä tarkempi kuva myös välittömien havaintojen taakse jäävistä todellisuuden salatuista osista. Toisaalta myös olemassaolon ja todellisuuden käsitteitä on analysoitava pragmaattisesti, emmekä voi pitää ei-havaittavista teoreettisista entiteeteistä muodostamaamme tieteellistä kuvaa ontologisesti ehdottoman ensisijaisena esimerkiksi havaittavaa maailmaa koskevaan, arkikäytäntöjemme kautta muotoutuvaan kuvaan nähden.³⁶ Tieteen pragmaattisella edistymisellä on ontologinen ulottuvuutensa, sillä teorianmuodostuksen avulla koetamme selvittää, millainen todellisuus (tieteellisestä näkökulmasta) on, mutta tätä ontologista ulottuvuutta ei pidä ymmärtää käytäntöjemme ulkopuolisena absoluuttisena, transsendenttina, metafyyssisenä ensisijaisuutena. Ne ontologiset maailmanjäsenyydet, joihin tieteellisiä teorioita kehittäessämme pyrimme, ovat joka tapauksessa meidän (pragmaattiselta ja paradigmasidonnaiselta pohjalta syntyviä) jäsennysiamme, käytännöistämme erottamattomia. Voitaan siis sanoa, että haluaisin tarjota synteeksi Kuhnin ja Popperin opeista pragmatismia tai *pragmaattista realismia*. Parhaimmillaan tämä synteesi voisi ehkä yhdistää Kuhnin ja Popperin hedelmällisimmät oivallukset: tiede on *ihmisten toimintaa* maailmassa, inhimillinen käytäntö, ja sellaisena erottamattomasti yhteydessä historiallis-sosiaaliseen kontekstiinsa. Toisaalta tiedettä, sen enempää kuin muitakaan käytäntöjämme, ei voida hyväksyä kritiikittä, “annettuna”. Sitä on arvioitava ja kehitettävä kriittisen keskustelun hengessä, yrittäen ja erehtyen, arvauksia esittäen ja niitä kumoten. Tällä tavoin, kriittisesti ja rationaalisesti, meidän on kehitettävä kaikkia käytäntöjämme, myös niitä ohjaavia päämääriä.³⁷

Pragmaattisen realismin, jossa tieteen ontologinen intressi otetaan huomioon, ei näin ollen välttämättä tarvitse olla ristiriidassa Kuhnin (ja Laudanin) ongelmanratkaisua painottavan tiedekäsityksen kanssa. Voimme ajatella, että tieteellinen toiminta on olennaisesti ongelmanratkaisua ja että tarpeemme kehittää tieteellisiä teorioita on — luonnollisesti — lähtöisin ongelmallisista tilanteista, joihin olemme historiamme kuluessa joutuneet. Mutta samalla voimme ymmärtää ongelman käsitteen varsin vapaasti: ontologisetkin ongelmat ovat vakavia ongelmia, joihin voimme tieteen avulla etsiä perustelluja vastauksia. Se, millainen maailma on, millaisena (ja millaisista näkökulmista) meidän pitäisi se nähdä, on meille tärkeä ongelma. Popper tavoittaa tästä olennaisimman pitäessään tiedettä “*edistyksenä ongelmista ongelmiin*” (AK, s. 222).

Näistä ongelmista keskustellessaan (tieteen)filosofit eivät voi sivuuttaa Kuhnin ja Popperin. Siksi *Art House* ja *Gaudeamus* ovat tarttuneet ensiarvoisen tärkeisiin teoksiin, vaikka ensin mainitun tuloksessa onkin runsaasti parantamisen varaa.

Viitteet

1. Kuhnin *The Structure of Scientific Revolutions* ilmestyi ensimmäisen kerran 1962. Standardieditiona toimii tekijän jälkisanalla täydennetty 2. painos (The University of Chicago Press, Chicago & London 1970), johon suomennoskin pohjautuu. Popperin *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* ilmestyi 1963 (Routledge & Kegan Paul, London). Popperilla oli usein tapana tehdä pieniä lisäyksiä teostensa uudempiin painoksiin; myös *Arvauksissa ja kumoamisissa* on pari vasta 1989 lisättyä huomautusta. Kuhnin ja Popperin kiintoutua suhdetta selvittelevälle ensiarvoisen tärkeä lähde on Imre Lakatosin ja Alan Musgraven toimittama *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge University Press, Cambridge 1970), jossa Kuhn täsmentää *Structure*-teoksessa esittämänsä näkemystä. Viittaan tekstissä Kuhn-suomennokseen lyhenteellä TVR ja Popper-suomennokseen lyhenteellä AK.
2. Popperin ja Kuhnin todellisesta merkityksestä tieteenfilosofian kehityksessä tosin kiistellään. Ks. esim. Werner Callebaut, *Taking the Naturalistic Turn or How Real Philosophy of Science is Done*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1993, erityisesti luku 2.
3. Ks. Raimo Siltala, “Tiede vallankumousten pyörteissä: Thomas S. Kuhnin klassikkoteoksen suomennos on täynnä virheitä”, *Helsingin Sanomat* 4.3.1995, s. C2.
4. Ilkka Niiniluoto, “Arvauksia ja kumoamisia - Sir Karl Popper ja kriittinen rationalismi”, AK, s. vii - xvi.
5. Termillä on laskettu olevan TVR:ssa peräti 21 eri merkitystä. Ks. Margaret Masterman, “The Nature of a Paradigm”, Lakatos & Musgrave, *op.cit.*, s. 59-89.
6. Ks. varsinkin Kuhnin esseetä “Logic of Discovery or Psychology of Research?” (Lakatos & Musgrave, *op.cit.*, s. 1 - 23; myös teoksessa T.S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1977, luku 11).
7. Ks. esim. Kuhn, *The Essential Tension*, s. 297 ff.; vrt. Ilkka Niiniluoto, *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, Otava, Helsinki 1983, s. 208.
8. TVR-suomennoksessa puhutaan tässä vain “esimerkeistä” (esim. s. 208), mikä on hieman epätarkkaa, sillä Kuhn käyttää myös termiä ‘example’.
9. TVR:n termien “tutkimusalakohtainen matriisi” (s. 192).
10. Kuhn selvittelee ‘paradigma’-termiä merkitystä erityisesti TVR:n jälkisanossa. Ks. myös hänen artikkeliaan “Reflections on My Critics” (Lakatos & Musgrave, *op.cit.*, s. 231- 278) ja “Second Thoughts on Paradigms” (*The Essential Tension*, luku 12). James Fetzerin mukaan termillä on kolme perusmerkitystä: teoria, kieli ja maailmankuva (*Philosophy of Science*, Paragon House, New York 1993, s. 161). Tarkemman analyysin paradigmakäsitteen kehityksestä Kuhnin ajattelussa tarjoaa Paul Hoyningen-Huene kommentaarinsa *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science* (käänt. Alexander T. Levine, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1993) luvussa 4. Tiivistetysti Kuhnin teoriaa esittelevät esim. Niiniluoto (*Tieteellinen päättely ja selittäminen*, s. 208-210) ja Fetzer (*op.cit.*, s. 160-164).
11. Karl Popper, “Normal Science and its Dangers”, Lakatos & Musgrave, *op.cit.*, s. 51-58.
12. Kuhn, “Logic of Discovery or Psychology of Research?” s. 6 ff., erityisesti s. 19.
13. Niiniluoto, *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, s. 210 -211.
14. *Ibid.*, s. 211-214. Vrt. myös Niiniluoto, “Merkitysvariassi tieteesä”, Sara Heinämaa (toim.), *Merkitys*, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 45, 1994, s. 111-124. Putnam on ankarasti arvostellut yhteismitattomuusrelativismia teoksissaan *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, Cambridge 1981) ja *Realism and Reason* (Cambridge University Press, Cambridge 1983). Kuten monet muutkin relativismin kriitikot, hän näyttää kuitenkin usein ymmärtävän relativismin liian radikaalina. Kuhn ei sano, ettei yhteismitattomia paradigmoja voitaisi vertailla keskenään. Palaan tähän jatkossa.
15. Ks. varsinkin Israel Scheffler, *Science and Subjectivity*, 2. p., Hackett, Indianapolis, 1982. Vrt. myös Dudley Shapere Kuhn-kritiikkiä teoksessa *Reason and the Search for Knowledge: Investigations in the Philosophy of Science* (D. Reidel, Dordrecht 1984).
16. Samantapaista teoriaa tieteen edistymisestä on puolustanut Larry Laudan, joka hylkää “konvergentin realismin” ja kannattaa

- “pragmatistista”, teorioiden ongelmanratkaisukykyä painottavaa näkemystä realismia, relativismia ja positivismia vastaan. Ks. esim. “A Confutation of Convergent Realism”, *Philosophy of Science* 48, 1981, s. 19-49, ja *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1990. Radikaalimpaa pragmatistista kritiikkiä “totuus tieteen päämääränä” -ajatusta vastaan on tunnetusti esittänyt Richard Rorty, jonka tuorein kannanotto aiheeseen sisältyy artikkeliin “Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright” (*The Philosophical Quarterly* 45, 1995, s. 281-300).
17. Kuhnin termi ‘reconstruct’ on tässä suomennettu ilmaisulla ‘rakentaa uudelleen’.
 18. Myöhemmissä kirjoituksissaan Kuhn on lieventänyt vahvimpiä konstruktivistisia kannanottojaan. Ks. esim. “Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation”, R.W. Savage (toim.), *Scientific Theories*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 14, 1990, s. 298-318; “The Road Since Structure”, *PSA 1990*, vol. 2, Philosophy of Science Association, East Lansing, Michigan, 1991, s. 3-13; “Afterwords”, Paul Horwich (toim.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, The MIT Press, Cambridge, Mass. & London 1993, s. 311-341. Hän ei kuitenkaan ole luopunut ajatuksestaan, jonka mukaan on mielettöntä väittää, että tiede edistyessään päätyisi lähemmäs “totuutta” ulkomaailmasta (vrt. “Afterwords”, s. 330).
 19. En tässä puutu totuuden korrespondenssiteorian teknisiin ongelmiin. Paljon on kiistelty siitä, voidaanko Alfred Tarskin ns. semanttista totuusmääritelmää pitää korrespondenssiteorian eksplikaationa, kuten Popper ajattelee.
 20. AK:n lisäksi ks. Popperin ehkä tunnetuinta teosta *The Logic of Scientific Discovery* (Harper & Row, New York 1959). On erityisesti syytä huomata, ettei Popperin demarkaatiokriteeriä ollut tarkoitettu merkityksellisyuden kriteeriksi: kyse on vain tieteen ja metafysiikan, ei mielekkään ja mielettömän kielenkäytön, rajanvedosta (ks. erityisesti AK, luku 11). Popperin kantaa on arvioitu eri näkökulmista teoksessa P.A. Schilpp (toim.), *The Philosophy of Karl Popper* (2 osaa, Open Court, La Salle, Ill. 1974). Vrt. myös Niiniluoto, *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, s. 137 ff.
 21. Niiniluoto, *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, s. 142.
 22. Anthony O’Hear, *Karl Popper*, Routledge & Kegan Paul, London 1980, s. 205-207.
 23. Niiniluoto, *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, s. 222.
 24. *Ibid.*, s. 225.
 25. Vrt. Niiniluoto, “Scientific Progress Reconsidered”, Eliot Deutsch (toim.), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, University of Hawaii Press, Honolulu 1991, s. 604. Yksityiskohtaisen analyysin totuudenkaltaisuuden käsitteestä Niiniluoto on esittänyt teoksessaan *Truthlikeness* (D. Reidel, Dordrecht 1987). Totuudenkaltaisuuden määrittelyä yritti jo Popper itse (ks. AK, s. 228-238, 392-397, 402-406), mutta hänen määritelmänsä todettiin 1970-luvulla kestävämmäksi.
 26. Ks. Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo 1981, ja *Varmuudesta*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo 1975. Kuhnin wittgensteinilaisuudesta ks. esim. G.H. von Wright, “Wittgenstein varmuudesta”, teoksessa *Varmuudesta*, s. 11-30 (tässä s. 28-29), sekä varsinkin Vasso P. Kindi, “Kuhn’s The Structure of Scientific Revolutions Revisited”, *Journal for General Philosophy of Science* 26, 1995, s. 75-92. Kindi pyrkii erityisesti osoittamaan, ettei Kuhnia ja Wittgensteinia tarvitse tulkita relativistisesti.
 27. Rajanveto ei silti ole täysin mahdotonta tai mielivaltaista. Kuten esimerkiksi nukkuminen ei ole peli (Wittgensteinin oma esimerkki perheyhtäläisyydestä on juuri pelin käsite), useimmat pseudotieteet ovat hyvin kaukana tieteestä. Antiessentialistista, jyrkkää demarkaatiota vastustavaa tiedekäsitystä edustaa myös esim. Hilary Putnam (ks. *Words and Life*, toim. J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London 1994, luvut 25 ja 26).
 28. Vrt. tässä lehdessä (*niin & näin* 1/1996) julkaistu W.V. Quinen haastattelu. Naturalistisesta tieteenfilosofiasta ks. myös esim. Callebaut, *op.cit.*, ja Ronald N. Giere, *Explaining Science: A Cognitive Approach*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1988.
 29. Vrt. myös Popperin keskustelua realismista teoksessa *Realism and the Aim of Science* (toim. W.W. Bartley, III, Rowman and Littlefield, Totowa, N.J. 1983).
 30. Hieman yksinkertaistaen voimme pitää Kuhnia naturalistisena antirealistina ja Popperia realistisena antinaturalistina.
 31. Hoyningen-Huene, *op.cit.*, s. 263-264. Hoyningen-Huene analyysi maailman käsitteestä Kuhnin tuotannossa on varsin tarkkanäköinen. Erityisesti “fenomenaalisen maailman” rakentamisen idea

- kuten myös tähän liittyvä erilaisten, keskenään yhteismitattomien fenomenaalisten maailmojen vertailun ongelma — on Hoyningen-Huene mukaan Kuhnin ajattelussa keskeinen. Kuhnilainen käsitys “todellisuudesta” tai “maailmasta” jää kuitenkin hieman Kantiin vivahtavalla tavalla paradoksaaliseksi. Toisaalta on olemassa “maailma sinänsä” (“world-in-itself”), joka tuottaa kriisiajan tieteesen johtavia anomalioita; toisaalta tämä maailma on meille saavuttamaton. Se “todellisuus”, jonka kanssa olemme niin tieteesä kuin arkielämässämmekin kosketuksissa, on fenomenaalinen maailma, ei “maailma sinänsä”. (Ks. *ibid.*, luvut 2 ja 3 sekä erityisesti s. 267-271.) Vaikka Popperin käsitys todellisuudesta on selkeämmin realistinen, hänelläkin on yhteytensä Kantiin (vrt. AK, luku 7). Kantin “kopernikaaninen kumous” oli Popperin mukaan “omituinen sekoitus järjettömyyttä ja totuutta”; olennaista on, että Kantin kysymys “Kuinka puhdas luonnontiede on mahdollinen?” voidaan modifioida muotoon “Kuinka onnistuneet arvaukset ovat mahdollisia?” (AK, s. 95).
32. Kuten Niiniluoto (“Arvauksia ja kumoamisia”, s. xiv) huomauttaa, Popperia on antoisinta lukea olematta “popperilainen”. Myöskään Kuhnin antoisia lukemina ei edellytä “kuhnilaisuuteen” sitoutumista.
 33. Näitä kolmea voidaan pitää nykyisen tieteenfilosofisen debatin pääkilpailijoina. Ks. esim. toimittajien esipuhetta teokseen Richard M. Boyd, Philip Gasper & J.D. Trout (toim.), *The Philosophy of Science* (The MIT Press, Cambridge, Mass. & London 1991).
 34. Isaac Levi on kritisoinut “messiaanista” realismia, jonka hän liittää Peirceen ja Popperiin, ja puolustanut vaatimattomampaa “myooppista” (“likinäköistä”) realismia (“Messianic vs. Myopic Realism”, *PSA 1984*, vol. 2, Philosophy of Science Association, East Lansing, Michigan 1985, s. 617-636). Myooppinen realisti ei tähyä saavuttamattomaan kaukaisuuteen, imaginaariseen rajatieteesen, joka tarjoaisi meille tiedeyhteisön peirceläisen “lopullisen mielipiteen”, toden kuvauksen maailmasta. Hän katsoo lähemmäs ja näkee tieteen kehityksen meille paremmin käsillä olevassa kontekstissa.
 35. Totuuden käsitteen pragmaattisesta ja episteemisestä luonteesta ks. artikkeliani “Putnamin episteemisestä totuusikäytystä” (*niin & näin* 2/1994, s. 23-29).
 36. Esim. Raimo Tuomelan monissa julkaisuissaan puolustama vahva, Wilfrid Sellarsilta vaikutteita saanut tieteellinen realismi nojaa keskeisesti “tieteellisen kuvan”¹⁴ ja “ilmikuvan” väliseen erotteluun sekä edellisen ontologiseen ensisijaisuuteen. Ks. Raimo Tuomela ja Ari Peuhu, “Onko maailma pelkkää ainetta? Tieteen menetelmä olevaisen mittana”, *niin & näin* 2/1995, s. 52-59.
 37. Popper asettuu varsin lähelle tämäntapaista itsereflektiivistä pragmatismia AK:n 2. painoksen (1965) esipuheessa (s. xxi): “Näyttää siltä, että soveltaaksemme [yrytyksen ja erehdyksen] menetelmää meillä täytyy olla *jokin päämäärä*: erehdyimme, jos poikkeamme tästä päämäärästä. [...] Vaikka jonkin päämäärän täytyy tällä tavoin edeltää jokaista yritystä ja erehdys -tapausta, tämä ei tarkoita, että päämäärämme eivät vuoroastan olisi alistaisia tälle menetelmälle. Jokainen päämäärä voidaan muuttaa yrityksen ja erehdyksen avulla ja monet vaihdetaankin näin.”

PETRI YLIKOSKI

TIETEENFILOSOFIAN NATURALISTINEN KÄÄNNE

Tieteenfilosofia on kokenut huomattavia muutoksia viimeisten kahden vuosikymmenen aikana. Esittelen tässä kirjoituksessa joitakin näistä muutoksista ja keskustelen kriittisesti niiden vaikutuksista. Nostan esiin varsinkin kaksi kehityssuuntaa, jotka ovat erityisen silmiinpistäviä ja jotka koskevat sitä, miten tieteenfilosofit hahmottavat tutkimuskohteensa.

Ensimmäistä kehityskulkua kutsun *naturalismiksi* ja sillä viitataan muutoksiin tieteenfilosofien asenteessa tutkimuskohteeseensa. Toinen esittämäni suuntaus on *erikoistuminen erityistieteisiin*. Tämä suuntaus on puolestaan muuttanut tapaa, jolla tieteenfilosofit yksilöivät tutkimuskohteensa.

Esittelenäni kehityssuunnat eivät ole suinkaan läpäisseet koko tieteenfilosofian kenttää, eikä niiden vaikutus näin ole ollut yhtä näkyvä joka paikassa tai kaikilla osa-alueilla. Väitän kuitenkin, että nämä, osittain yhteenkietoutuneet, kehityssuunnat ovat selvästi nähtävissä esimerkiksi vertailemalla viimeaikaisia tieteenfilosofia julkaisuja vaikkapa viidentoista vuoden takaisiin. Väitän edelleen, että niiden asema on edelleen voimistumassa: esimerkiksi seuraavassa tieteenfilosofisukupolvessa niiden vaikutus näkyy paljon selvemmin kuin nykyisin alan huipulla olevassa sukupolvessa.

Pitäydyn tarkastelussani alan kansainvälisellä tasolla tapahtuneissa muutoksissa, enkä näin käsittele tieteenfilosofian luonteessa tapahtuneita muutoksia Suomessa. Tieteenfilosofiassa on Suomessa omat perinteensä, eivätkä ne heijasta suurestikaan kansainvälisiä virtauksia. Tästä syystä suomalainen tieteenfilosofia ansaitsee oman tarkastelunsa, jonka tehtävän jätän suosiolla jollekin muulle. Edelleen on syytä huomata, että kyseessä ei ole varsinainen historiallinen katsaus, sillä esitellessäni eri näkökulmia joudun yksinkertaistamaan ja ehkä jopa hieman vääristämään tieteenfilosofian historiallisia vaiheita. Tätä ei itse asiassa voi välttää, sillä tieteenfilosofien viimeaikaisten vaiheiden historia on vielä kirjoittamatta. Toivon kuitenkin tuovani esiin olennaiset piirteet esittelistäni suuntauksista.

Naturalismi

Ensimmäistä kehityskulkua kutsun *naturalismiksi*.¹ Nimitys on mahdollisesti harhaanjohtava, sillä *naturalismiksi* kutsutaan niin monenlaisia filosofisia oppeja. Nyt puheena oleva *naturalismi* ei tarkoita esimerkiksi mielenfilosofista

naturalismia, jota perinteisemmin kutsutaan myös *materialismiksi*, ja joka kieltää ei-materiaaliset substanssit. Se ei myöskään tarkoita metodologista *naturalismia*, joka tieteen ykseyteen vedoten esittää, että yhteiskuntatieteiden tulisi pitäytyä luonnontieteen käyttämissä menetelmissä. Viime aikoina paljon puhuttu tieto-opin autonomian suhteessa tieteeseen kieltävä *naturalistinen tieto-oppi* on myös tarkoittamastani *naturalismista* osittain eroava suuntaus, vaikkakin yllämainituista lähin.² Vaikka nämä mainitsemani näkemykset ovatkin selvästi yhteydessä tiettyihin näkemyksiin tieteellisestä tiedosta tai sen kohteista, tarkoitan *naturalismilla* jotain erityisempää. Sen sijasta, että tarkoittaisin *naturalistista suhtautumista tieteen kohteisiin*, haluan viitata tieteenfilosofian suhteeseen omaan tutkimuskohteeseensa. Ja vaikka yllämainitut *naturalistiset opit* saattavatkin sopia luontevasti yhteen, en aio käsitellä näitä muita ideoita. Kyseessä ovat varsin erilliset näkemykset.

Tiivistäen voisi todeta, että tarkoittamani *tieteenfilosofisen naturalismin* lähtökohdaksi sellaisena kuin se on, ei sellaisena kuin sen ehkä filosofisten pohdintojen pohjalta pitäisi olla. Ero aikaisempaan tieteenfilosofiaan on selkeä. Kun aikaisemmin filosofit ottivat lähtökohdiksi filosofiset *a priori* -pohdinnat rationaalisuudesta, tieteen tavoitteista tai todellisuuden luonteesta arvioidakseen tältä pohjalta tieteilijöiden toimintaa, nykyiset *naturalistit* lähtevät liikkeelle tieteellisestä käytännöstä ja yrittävät sen pohjalta sanoa jotakin filosofista kyseisestä tieteesestä tai tieteellisestä ongelmasta. Ajosuunta on kääntynyt 180 astetta. Aikaisemmin lähdettiin *preskriptiivisistä* näkemyksistä ja yritettiin sovittaa tiede niihin, nyt lähdetään *deskriptiivisistä* lähtökohdista ja yritetään sovittaa mahdolliset *normatiiviset väittämät* tähän kehikkoon. Tällä muutoksella on huomattavia seurauksia tieteenfilosofian sisällölle.

Edellisen sukupolven tieteenfilosofit asettivat itsensä, tai vaihtoehtoisesti heidän nähtiin asettavan itsensä, tieteen yläpuolelle eräänlaisiksi tuomareiksi, jotka *norsunluotornistaan* kertoivat, mitä tieteilijöiden pitäisi tehdä tai mitä heidän ei pitäisi tehdä. Tieteenfilosofit katsoivat tietonsa tieteen menetelmästä edeltävän tiedettä ja näkivät tämän seikan oikeuttavan varsin yksisuuntaisen tiedonvälityksen suhteessa tieteilijöihin. Koska filosofit jo tiesivät, mitä tiede oikeastaan on, tai paremminkin mitä sen pitäisi olla, ei ollut enää tarvetta konsultoida tieteilijöiden tai ei-filosofisten tieteenutkijoiden näkemyksiä.

Nykyisin tämän *norsunluotorniasenteen* oikeuttanut usko filosofien omaamaan tietoon tieteellisestä menetelmästä on karissut. *Naturalistisesti* suuntautuneet tieteenfilosofit eivät enää usko, että heillä olisi jonkinlainen etuoikeutettu asema suhteessa tietoon tieteellisestä menetelmästä. Itseasiassa useimmat epäilevät, onko Tieteellistä Menetelmää (missään mielenkiintoisessa mielessä) olemassakaan. Tämä Tieteellisen Menetelmän kielto ei tarkoita, ettei edelleen uskottaisi,

“Tiivistäen voisi todeta, että tarkoitamani *tieteenfilosofisen naturalismin* lähtökohtana on tutkia tiedettä sellaisena kuin se on, ei sellaisena kuin sen ehkä filosofisten pohdintojen pohjalta pitäisi olla.

... nykyiset naturalistit lähtevät liikkeelle tieteellisestä käytännöstä ja yrittävät sen pohjalta sanoa jotakin filosofista kyseisestä tieteestä tai tieteellisestä ongelmasta.”

että tieteessä käytetään menetelmiä, tai että filosofit hyväksyisivät Feyerabendin iskulauseen ‘kaikki menee’. Pikemminkin se viittaa tosiasiaan, että tieteen katsotaan olevan hieman monimutkaisempi ilmiö kuin aikaisemmin toiveikkaasti oletettiin.³

Naturalismi ei niinkään muodostu tietyistä teeseistä tieteen luonteesta; pikemminkin on kyse uusista kysymyksenasetteluista ja asenteista suhteessa tieteeseen. Naturalistit katsovat, että tiedettä tulee tutkia samalla tavoin kuin mitä tahansa inhimillistä toimintaa tai instituutiota, ts. tieteellisesti (mitä tällä nyt sitten tarkoitetaan). Tässä valossa tieteenfilosofinen naturalismi voidaan nähdä laajemman naturalistisen ohjelman täydennyksenä: viimeisenä inhimillisen toiminnan alueena tiedekin on (kokonaisuudessaan) saatettu tieteellisen tutkimuksen legitimiiksi kohteeksi.

Pyrkimyksessään ymmärtää tiedettä luonnonilmiönä (tai oikeammin inhimillisenä ilmiönä), naturalistit ovat huomanneet muut tieteen tutkijat olennaisiksi liittolaisikseen. Molemmat ryhmät jakavat saman tavoitteen: ymmärtää prosesseja, joiden kautta tiede toimii ja kehittyy. Tämä asenne on filosofeille suhteellisen uusi: aikaisemmin filosofit pyrkivät eristämään oman tutkimuskohteensa empiirisemmin tiedettä lähestyvistä tutkijoista. Vaikka tieteen historian, -sosiologian ja -psykologian tärkeys tunnustettiin, katsottiin, että nämä tutkimusalat eivät koskaan kykene tavoittamaan tieteen olennaisia piirteitä, jotka olivat näin tieteenfilosofian omaa aluetta. Naturalistinen käänne merkitsee pohjimmiltaan tämän jyrkän demarkaatio-strategian hylkäämistä. Tieteenfilosofit tutkivat nyt tiedettä muiden tieteen tutkijoiden rinnalla, eivät heidän yläpuolellaan.⁴

Naturalismin vaikutukset

Naturalismin tarkempaa luonnehdintaa on helpointa jatkaa nostamalla esiin sen mukanaan tuomia painopistemuutoksia tieteenfilosofiassa.

Yleisestä paikalliseen. Aikaisempi tieteenfilosofia pyrki muotoilemaan analyysinsä yleisiksi, koskemaan kaikkea tiedettä. Koska filosofiset ongelmat nähtiin yleisiksi ongelmiksi, uskottiin niiden olevan periaatteessa samoja kaikissa eri tieteellisissä ilmenemismuodoissaan. Hyvä esimerkki tästä on keskustelu tieteellisestä realismista, jolla tarkoitan nyt kiistaa

teoreettisten käsitteiden asemasta tieteessä. Realistit väittävät, että voimme uskoa parhaiten selittävän teorian teoreettiset käsitteet todella viittaavat olemassaoleviin entiteetteihin. Antirealistit puolestaan kiistävät tämän väitteen hyväksyttävyyden.⁵

Kysymyksenasettelun historia on syytä alkaa vuosisadan puolivälistä. Loogiset positivistit näkivät semanttista empirismia edustavan merkitysteoriaansa valossa teoreettiset käsitteet ongelmallisiksi ja pyrkivät tästä syytä antamaan instrumentalistisen analyysin näiden käsitteiden asemasta teorioissa. Tästä syystä he pyrkivät antamaan näille käsitteille reduktiivisen analyysin palauttamalla niiden sisällön havaintokäsitteiden sisältöön ja loogisiin operaatioihin. Looginen positivismi ei jäänyt vaille vastareaktiota. 1950-luvulta lähtien tieteellinen realismi nähtiin yhä parempana vaihtoehtona ongelmallisesta merkitysteoriasta ja epistemologiasta kumpuavalle loogiselle positivismille. 70-luvulle tultaessa tämä realismi muodostuikin vallitsevaksi näkemykseksi tieteenfilosofien keskuudessa.

Vaikka keskustelun kysymyksenasettelu hieman muuttuikin 70-luvulle tultaessa, realistit perivät loogisten positivistien tavallaan käsitellä ongelmaa irrallaan mistään erityisestä tieteellisestä teoriasta. Myöskään 1980-luvun alussa alkanut uusi antirealistinen hyökkäys realistista hegemoniaa vastaan ei muuttanut tätä asetelmaa. Bas van Fraassenin johdolla antirealistit asettivat kyseenalaiseksi päättelyperiaatteen, jolla realistit oikeuttivat kantansa. Uusien antirealistien, konstruktivistien empiristien, mukaan realismi edusti toiveajattelua, joka perustui päättelylle parhaaseen selitykseen, joka ei ole loogisesti pätevä päättelysääntö. Heidän mukaansa tieteellisissä teorioissa voidaan kyllä huoletta viitata ei-havaittaviin entiteetteihin, mutta näiden entiteettien olemassaoloon tulee suhtautua skeptisesti, ts. teorian menestys ei oikeuta uskoa näiden entiteettien aitoon olemassaoloon.

Myöhempää keskustelua onkin käyty pitkälti näillä ehdoilla: realistit ovat pyrkineet oikeuttamaan päättelyä parhaaseen selitykseen (mikä on hieman vaikeaa nojaamatta samaan päättelyperiaatteeseen) ja kyseenalaistamaan antirealistien rajanvetoa havaittavan ja ei-havaittavan välillä.

Kuinka naturalismi kytkeytyy tähän tieteenfilosofisen kiistan jatkumoon? Uskoakseni Arthur Finen kannanotot tässä keskustelussa edustavat selkeimmin uutta naturalistista asennetta.⁶ Finen kannattama luonnollinen ontologinen asenne (*natural ontological attitude*) on nähty usein kummallisena ei-eikä-kantana. Fine kritisoi ankarasti sekä realisteja että antirealisteja, joten ei ole ihme, että muilla keskusteluun osallistuvilla on ollut vaikeuksia sanoa onko Fine realistinen kissa vai anti-realistinen koira.

Nähdäkseni Finen kannan ydin on hänen naturalistisessa lokalismissaan. Finen edustaman näkemyksen mukaan realismi-keskustelua tulisi käydä vain konkreettisten tieteellisten teorioiden yhteydessä. Hänen kirjoituksensa on nähtävä yrityksenä osoittaa realismikiista ratkeamattomaksi käytetäessä perinteisiä yleisiä filosofisia kysymyksenasetteluja. Argumentatiivisia resurssia ei yksinkertaisesti ole riittävästi tällaisessa yhteydessä. Tilanne on hänen mukaansa erilainen, kun tarkastellaan jotakin yksittäistä teoriaa ja sen puolesta esitettyjä argumentteja. Tällöin voidaan todennäköisemmin päästä sopuun kyseisen teorian ontologisten oletusten realisuudesta, sillä käytettävissä on käyttökelpottomiksi yleistettyjen filosofisten periaatteiden sijasta kyseisen tieteenalan taustateoriat ja empiiriset resurssit. Näiden avulla voidaan päätyä perusteltuihin näkemyksiin yksittäisten teorioiden ontologisesta asemasta, sen sijasta, että päätettäisiin kaikkien tieteellisten teorioiden ontologinen asema kerralla, jo

ennen kuin kyseiset teoriat ovat edes käsillä.

Periaatteessa viesti on siis, että realismin ongelmaa ei voida ratkaista kerralla käyttäen vain yleisiä filosofisia resursseja. Mielestäni Ian Hackingin esittämä, paljon keskusteltu kokeellinen argumentti tieteellisen realismin puolesta on nähtävä tässä valossa: kyseessä ei ole uusi vaihtoehto päättelylle parhaaseen selitykseen, kuten jotkut kriitikot ovat olettaneet, vaan yritys osoittaa, että tarkasteltaessa tieteellistä käytäntöä konkreettisemmalla tasolla löydetään uusia resursseja ontologisten kiistojen pohdintaan.⁷ *‘If you can spray them, they are real’* ei ole ontologinen demarkaatiokriteeri vaan viittaus siihen, että voidaan käyttää myös muita kriteerejä kuin pelkkä teorian selitysvaima.

Sama naturalistinen lokalismi näkyy muissa perinteisissä tieteenfilosofisissa kysymyksissä. Tieteenfilosofit pyrkivät yhä vähemmän vastaamaan kysymyksiin, jotka ovat tyyppiä: mikä on tieteellinen selitys tai mikä on tieteellinen teoria? Uusi kysymyksenasettelu on: kuinka teoria X selittää tai kuinka teorioita ja malleja käytetään tieteenalalla X? Lokalismia motivoivana ajatuksena on uskoa, että perinteisiä yleisiä tieteenfilosofisia kysymyksiä ei tule käyttää kuin korkeintaan kirjan otsikoihin. Kaikki muu tieteenfilosofia tulee tehdä konkreettisemmalla tasolla.

Lopputuotteesta prosessiin. Toinen huomattava painopisteen muutos on mielenkiinnon siirtyminen tieteen lopputuotteista itse tutkimusprosessiin. Aikaisemmin filosofeja kiinnosti lähinnä tieteen (lopullinen) sisältö. Tämä näkyi siinä, että erottelua löytämisen ja oikeuttamisen kontekstien välillä käytettiin rajanvetona tieteenfilosofian ja muiden tiedettä tutkivien alojen välillä. Erityisen mielenkiintoiseksi ei nähty sitä, miten teorioita tuotetaan tai miten niiden puolesta todellisuudessa argumentoidaan. Tärkeää oli analysoida lopputulosta (filosofisesti rekonstruoituna) ja tutkia sen periaatteellisia ominaisuuksia.

Oiva esimerkki tästä suuntauksesta on Carl Hempelin peittävän lain selitysmalli.⁸ Hempeliä eivät lainkaan kiinnostaneet selittämisen pragmaattiset taustaehdot tai se, missä muodossa selittäminen tapahtuu käytännössä. Hänelle ei ollut myöskään ongelma, että tieteenhistoria ei ole vielä nähnyt ainuttakaan selitystä, joka olisi annettu hänen mallinsa esittämässä muodossa. Kaikki tällaiset seikat olivat filosofisen analyysin kannalta irrelevantteja, sillä käytännössä selitykset voivat olla skemaattisia, elliptisiä tai osittaisia. Tärkeää oli esittää muodolliset vaatimukset täyttävä analyysi selityksestä, johon käytännössä annettujen selitysten selitysvaima perustuu. Olennaista on myös, että analyysi on yleinen, sillä taustaoletuksena on, että kaikki hyvät selitykset ovat selityksiä samasta syystä.

Myöhemmät analyysit selittämisestä ovat lieventäneet Hempelin tiukkoja lähtöoletuksia. Esimerkiksi erilaiset pragmaattiset tekijät on sisällytetty selitysanalyysiin. Selittäminen on nähty yhä kasvavassa määrin prosessina, ei tieteen lopputuloksen loogisen ominaisuutena. Naturalistinen suuntaus voidaan nähdä tämän suuntauksen jatkeena tai loppuunviemisenä.

Perinteiset analyysit ovat pyrkineet analysoimaan näitä pragmaattisia tekijöitä esimerkiksi kysymysten logiikan avulla. Vaikka selittämisen käsite pragmatisoitiinkin, ongelma nähtiin edelleen yleisenä ja irrallisena muusta tutkimustoiminnasta. Naturalistit ovat luopuneet näistäkin rajauksista. Naturalistien kiinnostus kohdistuu konkreettisiin selityksiin ja niiden analyysiin, ei yleiseen pragmaattiset tekijät sisältävään teoriaan tieteellisestä selittämisestä. Toinen tärkeä seikka on, että selittämisen analyysi on kytkeytynyt muiden tieteellisen tutkimuksen komponenttien analyysiin. Enää ei

analysoida pelkkiä selityskysymyksiä, vaan nämä kysymykset nähdään aina yhteydessä esimerkiksi käytettyihin tutkimusheuristiikkoihin.⁹ Samalla ovat karsiutuneet monet vanhat ideat siitä, mitä tieteelliset selitykset ovat. Nämä muutokset ovat olleet yhteydessä muutoksiin käsityksissä tieteellisten teorioiden luonteesta, laeista ja kausaliteetin luonteesta.¹⁰

Painopisteen siirtyminen lopputuloksesta tutkimusprosessiin merkitsee, että tiedettä tarkastellaan tutkimuskäytäntöjen jatkumona. Tämä heijastaa muutosta tieteenfilosofian tutkimuskohteesta. Naturalistien tutkimuskohde on ensisijaisesti nykyinen tiede, kun aikaisemmin filosofit näkivät tutkivansa (tulevaisuuden) ideaalista tiedettä, tiedettä sellaisena kuin sen tulisi olla. Sama ero on nähtävissä tieteenhistoriallisissa tapaustutkimuksissa. Kun aikaisemmin filosofeja kiinnosti ensisijaisesti se, mitä olisi pitänyt tapahtua, nyttemmin tyydytään siihen, mitä todella tapahtui.

Tutkimuksen ideaalisen loppupisteen perspektiivi selittää luultavasti joitakin aikaisempia kysymyksenasetteluja. Kun kiinnostuksen kohteena olivat tulevaisuuden, nykyisiä paljon paremmat, teoriat on ymmärrettävää, miksi nykyisten teorioiden yksityiskohtiin ei välitetty kiinnittää huomiota. Ja jos analyysin kohteena oli lopullisen tieteellisen teorian tarjoama selitys, ei enää kannattanut vaivata päätään sillä, kuinka tuo teoria tuotettiin tai miksi aikaisempia teorioita pidettiin selittävinä.

Uudet naturalistit katsovat, että kysymystä ei tule asettaa näin. Syynä on yksinkertaisesti se, että meillä ei ole resursseja rakentaa mallia tulevaisuuden tieteestä. Aikojen saatossa tieteellisestä todellisuudesta irtautunut tieteenfilosofien tarinaperinne ei voi yksin toimia pohjana tälle mallinrakentamiselle. Ainoa tapa rakentaa malleja ideaalisesta tai tulevaisuuden tieteestä olisi perustaa nämä ideat sille, mitä tiede on nyt, mutta juuri tätä emme vielä tiedä! Tässä peruste naturalistien kysymyksenasetteluille: he pyrkivät ottamaan selvää siitä, miten tiede toimii ”oikeasti”.

Rationaalisuus. Perinteisesti yksi tieteenfilosofien tehtävä on ollut analysoida tieteellisen rationaalisuuden luonnetta. Usein tämä tehtävä on saanut muodon, jossa filosofit ovat pyrkineet muotoilemaan teorian tieteen menetelmästä. Tausta-ajatuksena on, että tieteen erottaa muista inhimillisistä pyrinnoista juuri sen rationaalinen menetelmä. Eri aikoina tätä menetelmää on etsitty käyttäen joko logiikan menetelmiä tai sitten tekemällä historiallisia rekonstruktioita tieteenhistorian käännteentekevistä edistysaskeleista.

Rationaalisuuden asema on ollut keskeinen tieteenfilosofiassa, koska se on ollut tieteenfilosofian normatiivisen aseman perusta. Oletukset tieteellisestä rationaalisuudesta ovat olleet sekä yleisen tieteellisen metodologian perustana sekä taustana demarkaatiokriteereille, joiden avulla tiede voitiin erottaa muista inhimillisistä pyrinnoista. Naturalismi on merkinnyt muutosta tässäkin yhteydessä.

Ensinnäkin filosofit ovat yhä haluttomampia puhumaan rationaalisuudesta yleensä. Taustalla on skeptisismi suhteessa yleisiin muotoiluihin rationaalisuudesta.¹¹ Yleiset periaatteet eivät joko toimi tai sitten ne ovat niin yleisiä, että niiden normatiivinen voima on olematon. Tämä on heijastusta tosiasiasta, että tieteessä (ja muuallakin elämässä) tehtävien valintojen järkevyyden on niin kontekstisidonnaista, että yleiset periaatteet eivät pysty niitä kattamaan. Tämä skeptisismi on heijastusta myös rationaalisuuden käsitteen muutoksesta. Aikaisemmin yritettiin muotoilla periaatteita, jotka ovat kategorisesti rationaalisia; nyttemmin on vakuututtu siitä, että ainoa mielekäs rationaalisuuskäsite rajoittuu instrumentaaliseen rationaalisuuteen.¹² Eri toimintavaihtoehtojen rationaalisuus perustuu siihen kuinka tehokkaita ne ovat asetettujen

(tiedollisten) tavoitteiden saavuttamisessa. Mikään periaate ei itsessään ole rationaalinen tai irrationaalinen. Koska instrumentaalinen rationaalisuuskäsite on pohjimmiltaan kausalistinen — keskeinen kysymyshän on: minkä vaihtehdon toteuttamisen vaikutukset ovat suosiollisimmat? — on yleisen rationaalisuusperiaatteiden hyödyttömyys ymmärrettävää: koska tutkimustilanteiden ja -tavoitteiden välillä on paljon vaihtelua, ei ole todennäköistä, että samat valinnat osoittautuisivat seurauksiltaan aina suosiollisimmiksi.

“Aikaisemmat tieteenfilosofit olivat ensisijaisesti yleisiä tieteenfilosofoja tai metodologeja; nyttemmin tällainen filosofityyppi on lähestulkoon kuollut sukupuuttoon. Tieteenfilosofit ovat tänä päivänä ensisijaisesti fysiikan, biologian tai esimerkiksi vaikkapa taloustieteen filosofeja.”

Kausalistinen asenne rationaalisuuteen kytkee naturalistit yhteen muiden tieteen tutkijoiden kanssa. Jos filosofi haluaa tietää, mitkä ovat parhaat menetelmät saavuttaa tietyt tiedolliset tavoitteet, hänen täytyy olla selvillä näiden menetelmien kausaalisista taustaehdoista. Tämä merkitsee, että hänen täytyy yhdessä kognitiotieteilijöiden kanssa selvittää, miten ihmilliset päättelyprosessit toimivat. Riippuen siitä, millaiset ovat ihmisen kognitiiviset rajoitukset biologisina olioina, tieteenfilosofi joutuu esittämään erilaisia tutkimusstrategioita.¹³ Kausalistinen asenne merkitsee myös, että filosofin tulee selvittää, miten tieteen sosiaaliset prosessit toimivat, jotta hän kykenisi sanomaan, millainen tieteellinen työjako ja millaiset kommunikaatioperiaatteet ovat edullisimmat tieteen tavoitteiden kannalta.¹⁴

Edellä esittelemäni painopistemuutokset ovat aiheuttaneet sen, että käsitys siitä, mitä tieteeseen oikeastaan kuuluu, on muuttunut. Jos aikaisemmin filosofia kiinnostavaan tieteeseen kuului vain tieteen teoreettinen sisältö (sellaisena kuin filosofit ovat sen aksiomatisoineet!), niin nykyisin tieteen ajatellaan olevan olennaisesti sosiaalinen instituutio ja prosessi, jossa toimijoina ovat evoluution muokkaamat kognitiiviset kyvyt omaavat yksilöt ja näiden muodostamat ryhmät.¹⁵ Tämä muutos tutkimuskohteessa on merkinnyt muutosta niissä välineissä, joita filosofi käyttää työssään. Palaan tähän aiheeseen tuonnempana.

Erityistieteiden filosofia

Toinen keskeinen kehityskulku on tieteenfilosofien keskittyminen erityistieteisiin. Tämä kehityskulku on sekä laajemmalle levinnyt, että vanhempi kuin viime vuosikymmenellä syntynyt naturalismi. Näillä suuntauksilla ei ole varsinaista sisäistä yhteyttä toisiinsa, mutta haluan tuoda erikoistumisen

erityistieteisiin esille, koska se on ollut yksi merkittävimmistä uuden naturalismin etenemisen edesauttajista.

Aikaisemmat tieteenfilosofit olivat ensisijaisesti yleisiä tieteenfilosofoja tai metodologeja; nyttemmin tällainen filosofityyppi on lähestulkoon kuollut sukupuuttoon. Tieteenfilosofit ovat tänä päivänä ensisijaisesti fysiikan, biologian tai esimerkiksi vaikkapa taloustieteen filosofeja. Jonkin tieteenalan suhteellisen perusteellinen tunteminen nähdään välttämättömänä edellytyksenä mielenkiintoiselle tieteenfilosofialle. Tässä on yksi syy sille, että tieteenfilosofiassa ei ole nykyisin entisten aikojen laajalti tunnettuja tähtiä. Erityistieteiden yksityiskohdat eivät kiinnosta samassa määrin yleistä lukijaa, varsinkin, kun teksti on kirjoitettu muille spesialisteille.

Erikoistumisen voisi sanoa olevan seurausta alan edistymisestä: on huomattu, että ei ole erityisen paljon mielenkiintoista sanottavaa tieteesestä yleensä ja että erot eri tieteiden välillä ja jopa tieteenalojen sisällä ovat suuremmat kuin aikaisemmin oletettiin. Erikoistuminen ei ole kuitenkaan edistynyt tasaisesti kaikilla tieteenaloilla.

Fysiikan filosofia on erikoistapaus siinä suhteessa, että sen filosofialla on huomattavasti vanhemmat juuret kuin muilla erityistieteillä, sillä ammattifilosofit ovat pohtineet fysiikan teoriaan liittyviä ongelmia viime vuosisadalta lähtien. Tämä selittää osittain fysiikan vahvan aseman tieteenfilosofien kiinnostuksen kohteena. Ei voida kuitenkaan väittää, että fysiikan filosofia olisi säilynyt samana. Huomattava laajennus on ollut esimerkiksi kasvava kiinnostus kokeentekemisen filosofiaan. Aikaisempi filosofien kiinnostus fysiikkaan kohdistui varsin yksipuolisesti fysiikan teorian haastaviin yksityiskohtiin tai niiden seurauksiin maailmankuvallemme. Nyttemmin kokeentekemiseen liittyvät epistemologiset ja ontologiset ongelmat ovat nousseet kasvavan filosofisen mielenkiinnon arvoiksi.¹⁶ Toinen tärkeä muutos on, että fysiikkaa tutkitaan fysiikkana, ei mallina kaikille muille tieteille.

Biologian filosofiaa voisi pitää uuden suuntautumisen erityistieteisiin lippulaivana, sillä sen alueella muutokset näkyvät kaikkein selvimmin ja saavutukset ovat myös yleisesti tunnustettuja.¹⁷ Itse asiassa koko erityisala syntyi vasta neljännesvuosisata sitten. Se on nyttemmin toiminut esimerkkinä muiden erityistieteiden filosofioille. Se on tarjonnut tuoreita filosofisia ongelmia filosofien pohdittavaksi, sillä useat evoluutioteorian keskeiset käsitteet ovat vaatineet selvennystä. Biologian filosofia luultavasti tulee jatkamaan tieteenfilosofisena kasvualueena, sillä filosofien kiinnostus on laajentunut myös evoluutioteorian ulkopuolelle. Erityisesti uusi geeniteknikka ja mikrobiologia tarjoavat mielenkiintoisia haasteita.

Ihmistieteet eivät ole ainakaan vielä päässeet samaan vauhtiin. Niiden alueilla tieteenfilosofinen kehitys on ollut paljon vaisumpaa. Ainoa poikkeus on ehkä taloustieteen filosofia, jossa joitakin lupaavia kehityskulkuja on nähtävissä. Muut ihmistieteet eivät ole pärjänneet näinkään hyvin hyvin. Esimerkiksi sosiologian filosofiaa tuskin on olemassa tieteenfilosofisena erityisalanä. Psykologian filosofian tapaus on tässä suhteessa mielenkiintoinen. Vaikka nimeke on psykologian filosofia yleisesti käytössä, ei kyseessä ole niinkään psykologiasta tieteenä lähtevä alue vaan pikemminkin perinteisen mielenfilosofian jatke.

Eri alojen epätasaiselle kehitykselle on omat syynsä. Fysiikka ja evoluutiobiologia ovat tarjonneet suhteellisen vakiintuneen teoreettisen taustan, josta lähteä liikkeelle selvittämään ongelmakohtia. Tilanne on erilainen ihmistieteissä. Kun oikeastaan mistään ei olla yksimielisiä, on vaikeaa ottaa kiinnostusta, josta lähtien voitaisiin lähteä selvittämään ongelmia

kohtia. Eri tieteenalojen välillä on myös eroja siinä, kuinka niiden on nähty tarjoavan haastavia ongelmia filosofeille. Esimerkiksi kemian filosofiaa harrastaa vain muutama filosofi maailmassa, kun biologian ja fysiikan filosofeja on molempia satoja ellei tuhansia.

Uudella suuntautumisella on ollut suorat vaikutuksensa myös yleisempiin ideoihin tieteen luonteesta. Useat aikamme tieteenfilosofit epäilevät, voidaanko tieteestä yleisesti sanoa kovinkaan paljoa mielenkiintoista: tiede vaikuttaa yhä enemmän sekalaiselta joukolta erilaisia käytäntöjä, jotka ovat tietyissä yhteyksissä toisiinsa mutta joita loppujen lopuksi yhdistää vain yhteinen katonnimike. Esimerkiksi vanha, aikaisemmin varsin yleisesti hyväksytty, idea tieteen ykseydestä on menettänyt kannatustaan. Tieteen ykseyttä ei pidetä enää edes kaukaisena käytännön tavoitteena. Monet ovat jopa ryhtyneet kannattamaan tieteiden epäyhtenäisyyttä.

Käänteiden taustat

Naturalistiselle käänteelle on sekä tieteenfilosofian sisäisiä että sen ulkoisia syitä. Seuraavassa lyhyessä historiikissa yritän hieman valottaa niitä ja eri aikakausien vallitsevien tieteenfilosofioiden välisiä eroja.

Tarkasteltaessa tieteellistä tai ylipäättänsä akateemista tutkimusta, tärkeä muuttuja ovat kyseisen alan tutkijoiden hallitsemat kognitiiviset resurssit. Näillä en tarkoita niinkään kyseisten henkilöiden älyllisiä lahjoja vaan heidän käyttämiään intellektuaalisia työkaluja. Kognitiivisiin resursseihin kuuluvat ne teoriat, tutkimusmenetelmät ja kysymyksenasettelut, joita tutkijat käyttävät hyväkseen tehdessään tutkimusta. Ideana on, että käytetyt välineet vaikuttavat siihen, mitä tutkitaan, mitä voidaan tutkia ja mitä pidetään mielekkäänä.

Ei ole mikään ihme, että myös uusi naturalistinen käänne voidaan osittain käsittää muutoksina tieteenfilosofien käyttämässä kognitiivisissa resursseissa. Mitään yksisuuntaista kausaalisuhdetta ei selvästikään ole, joten en väitä, että tämä yhteys selittäisi uuden naturalismin, mutta selvästikin se tekee käänteiden ymmärrettävämmäksi.

Loogista positivismia ja sen seuraajaa loogista empirismia luonnehtivat olennaisesti koulukunnan edustajien käyttämät formaaliset välineet. Filosofien tavoitteena oli rekonstruoida tiede, tai tarkemmin sanoen sen olennaiset ja normatiivisesti hyväksytyt piirteet, käyttäen apuna täsmällisiä välineitä, jotka vuosisadan alussa kehittyneet uusi logiikka tarjosi.

Tieteenfilosofien tavoitteena oli rekonstruoida tieteen menetelmä, oli se sitten induktiivinen tai hypoteettis-deduktiivinen. Tarkoitusteni kannalta on olennaista huomata, että tämä tavoite uskottiin voitavan saavuttaa tarkastelemalla tieteellisen tutkimuksen lopputuloksia. Itse tutkimusprosessia tai sen historiallisia vaiheita pidettiin filosofiselta kannalta vähemmän mielenkiintoisina.

On huomattava, että tieteenfilosofia professionalisoitui juuri näihin aikoihin. Monet ensimmäisistä loogisista positivistista olivat omanneet aidon tieteellisen taustan, mutta loogisen empirismin siirtyessä Pohjois-Amerikan yliopistoihin 40-luvulla syntyi uusi sukupolvi tieteenfilosofeja, joiden ensisijainen tausta oli tieteenfilosofiassa ja vasta toissijaisesti, jos lainkaan, tieteissä. Tämä seikka osittain selittää, miksi tieteenfilosofia niin nopeasti etääntyi ”oikeasta” tieteestä. Kun filosofien ensisijainen koulutus oli formaalien menetelmien käytössä, kontaktit tieteeseen helposti ohenivat, sillä tieteen yksityiskohtien tuntemus ei edesauttanut filosofista menestystä.

1960-luvun alun jälkeen tieteenfilosofiassa alkoivat puhalttaa uudet tuulet ja tieteenhistoria tuli yhdeksi tieteenfilosofien perusvälineeksi.¹⁸ Vähä vähältä se korvasi formaalit välineet

keskeisimpänä tieteenfilosofian resurssina. Se, miten tätä välinettä käytettiin, vaihteli suuresti. Olennaista oli kuitenkin, että yleisesti katsottiin, että tieteestä ei voida puhua tuntematta sen historiaa. 1970-luvulla tämä suuntaus oli vahvimillaan. Tieteenfilosofien tavoitteena oli edelleen rekonstruoida tieteen käyttämä menetelmä, mutta nyt ajatuksena oli tehdä se historiallisesti. Menetelmä ajateltiin löydettävän tekemällä historiallisia tapaustutkimuksia. Olennaista oli myös ajatus ehdotettujen menetelmien testaamisesta historiallisen aineiston avulla.¹⁹ Ajatuksena oli, että ehdotetun menetelmän tulisi tehdä oikeutta suurimmalle osalle esimerkillisiksi katsotuista tieteenhistoriallisista episodeista. Oletetun menetelmän tuli myös osoittaa, kuinka tiede edistyi ja tieto kasvoi.

Vaikka tieteenfilosofit näin omaksuivat tieteenhistorian välineistön, oli filosofien ja historioitsijoiden välillä joitakin eroja, sillä filosofit sallivat itselleen suuremman valikoivuuden suhteessa aineistoonsa kuin historioitsijat katsoivat sopivaksi. Filosofeja kiinnostivat vain esimerkilliset tieteenhistorialliset episodit ja niistäkin vain ainoastaan ne yksityiskohdat, jotka toivat valoa heidän rekonstruktioihinsa.²⁰ Jotkut tieteenfilosofit sallivat itselleen jopa oikeuden oikoa historian tekemiä mutkia rekonstruoida, kuinka tieteen olisi pitänyt edetä. Tämä oli tietysti ymmärrettävää filosofisten kysymystenasettelujen kannalta, mutta asenne oli ominaan herättämään muiden tiedettä tutkivien alojen edustajien epäilyksiä sen suhteen, oliko näillä rekonstruktioilla mitään tekemistä tieteen kanssa.

Toinen 70-luvun tieteenfilosofian keskeinen filosofinen resurssi oli kielifilosofia. Koska esimerkiksi Kuhnin ja Feyerabendin argumentit tieteellisten teorioiden yhteismitattomuudesta olivat nojautuneet pitkälti pohdinnoille teoreettisten termien merkityksestä, kielifilosofia näytti tarjoavan välineitä ratkaista teorioiden yhteismitattomuuteen ja tiedon kasvuun liittyviä ongelmia. Jos pystytään kehittämään hyväksyttävä merkitysteoria, voidaan täsmällisemmin sanoa, mitkä ovat historiallisesti toisiaan seuraavien teorioiden suhteet.

1980-luvulle tultaessa tämä ”historistinen” suuntaus oli joutunut selviin vaikeuksiin. Ensinnäkin, historiallinen aineisto oli osoittautunut liian taipuisaksi pystyäköseen ratkaisemaan tieteenfilosofiset kiistat eri rekonstruktioiden välillä. Toiseksi, rekonstruktioiden lopputuloksiksi saadut rationaalisuusperiaatteet olivat liian yleisiä tarjotakseen minkäänlaista normatiivista ohjetta tieteentekemiselle tai teoriavalinnalle. Kolmanneksi, kasvava tieteenhistoriallinen, -psykologinen ja -sosiloginen tutkimus asetti filosofiset rekonstruktiot tieteenhistoriasta yhä kyseenalaisemmiksi. Kielifilosofinen paradigma koki samanlaisen kohtalon: odotettua kielifilosofian edistystä ei tapahtunut, ja tieteenfilosofit nojasivat yhä vähemmän kielifilosofian välineisiin ja tuloksiin.

Uusi naturalismi on nähtävä yrityksenä paeta tästä umpikujasta. Aikaisemmat tieteenfilosofit olivat saaneet tarkastella tiedettä varsin rauhassa. Muut tieteenalat eivät heitä häirinneet, koskapa psykologit hyväksyivät erottelun löytämisen ja oikeuttamisen konteksteihin ja tieteensosiologit pitäytyivät tieteiden ei-tiedollisissa aspekteissa. 80-luvulla kaikki muuttui: filosofit joutuivat kilpailemaan muiden tieteen tutkijoiden kanssa siitä, kuka on oikeutettu määrittelemään, mitä on tiede ja miten sitä tulee käsitellä. Psykologit ja sosiologit haastoivat filosofeja kasvavassa määrin näiden omalla alueella. Hyviä esimerkkejä ovat psykologien keskustelu rationaalisuudesta²¹ ja tiedon sosiologien esittämä tieteenfilosofian kritiikki²². Jos vertaa tieteenfilosofien tuotoksia 70-luvun lopusta 90-luvun alun tuotoksiin, on tämän filosofian ulkopuolelta tulevan kritiikin vaikutus selvästi näkyvissä. Vaikka

ei voida sanoa filosofien täysin omaksuneen kriitikkojensa kantoja, on muutos huomattava. Kun 70-luvun lopussa esimerkiksi tieteellisen tiedon sosiologit joutuivat argumentoimaan tutkimusnäkökulmansa puolesta filosofien asettamin ehdoin, on tilanne täysin kääntynyt: filosofit ovat joutuneet puolustuskannalle.²³

Uusi naturalistinen käänne mahdollistaa hedelmällisen ratkaisun tähän umpikujaan: sen sijaan että tieteenfilosofit yrittäisivät ainoastaan siirtää välineitä muilta filosofian osa-alueilta, kuten kielifilosofiasta tai logiikasta, he omaksuvatkin muiden tieteen tutkijoiden käyttämät välineet ja tutkimusasetteen. Tieteilijöiden osallistuva havainnointi, kokeet ja historialliset dokumentit ovat muodostumassa osaksi filosofien työvälineistöä. Filosofin erottaa muista tieteen tutkijoista lähinnä laitos, jolla hän työskentelee, ei se, mistä hän puhuu.

Naturalismin ongelmat

Osa naturalismin uutuudesta on pelkää retoriikkaa, sillä tieteellinen käytäntö ei ole ollut täysin vierasta edellisillekään tieteenfilosofisukupolville. Olivathan monet tieteenfilosofian klassikot itsekkin merkittäviä tieteilijöitä. Ero on ollut pitkälti siinä, mitä on katsottu filosofisen mielenkiinnon arvoiseksi seikoiksi. Toinen merkittävä ero on, että aikaisemmin tieteenfilosofia alkoi, kun tutkimus loppui. Nytemmin tutkimus kuuluu olennaisena osan tieteenfilosofiaan.

Uusilla naturalisteilla ei ole erityisiä vaikeuksia kommunikoida muiden tieteen tutkijoiden kanssa. Mutta ongelmallisempi voi olla heidän asemansa filosofeina, sillä filosofian perinteisen normatiivisen roolin yhteensovittaminen naturalismin deskriptivismin on hankalaa. Useat naturalistit ovatkin hylänneet tämän normatiivisen roolin kokonaan.²⁴ Mutta tämä siirto ei ratkaise tieteenfilosofin identiteettiin liittyvää ongelmaa. Jos tieteenfilosofi tekee samaa kuin kognitiotieteilijä tai sosiologi, mikä on peruste kutsua häntä filosofiksi? Riittääkö se, että hän yrittää tehdä näitä kaikkia yhtä aikaa? Ronald Giere on juuri tätä mieltä. Hän näkee filosofien roolin eri tieteen tutkimuksen osa-alueiden tulosten yhteensovittajana. Filosofien tehtävänä on hänen mukaansa luoda yleinen teoria tieteestä.

Tällä Gieren näkemyksellä on omat etunsa, mutta se tekee filosofin asemasta varsin heikon: tieteenfilosofeilla ei ole mitään omaa erityispanosta, jonka suhteen he olisivat ensisijaisia auktoriteetteja. Filosofit ovat tässä näkemyksessä tuomittuja alistumaan tieteilijöiden ja muiden tieteen tutkijoiden alaisuuteen: mitä tieteen teoreetikko (kaikkien alojen harrastelijana) sanookin, on aina joku muu, joka voi sanoa viimeisen sanan tuossa asiassa.

Vaikka naturalistien vaatimus on, että filosofien tulee tutkia tiedettä niin kuin sitä tehdään, voi tässäkin suuntauksessa mennä liian pitkälle. Aikaisemmin tieteenfilosofit tuottivat filosofiaa, jota tieteilijöillä ja muilla tieteen tutkijoilla oli vaikeuksia kytkeä millään konkreettisella tavalla tieteeseen. Nyt näyttää siltä, että uusi naturalismi ainakin jossain määrin tuottaa filosofiaa, jota on vaikea tunnistaa filosofiaksi. Jos artikkeli tieteenfilosofisessa julkaisussa pitäytyy ainoastaan kuvailemaan yksityiskohtaisesti jonkin fyysisen koearjan tai kirjaa, miten taloustieteilijät käyttävät käsitettä malli, voidaan oikeutetusti kysyä, mikä on tällaisen lähestymistavan filosofinen anti. Ei riitä, että halutaan painottaa tieteellisten yksityiskohtien tärkeyttä tieteenfilosofisessa analyysissä, sillä tämä on vasta lähtökohta. Tieteenfilosofisella analyysillä tulisi olla jotakin filosofista sanottavaa — tuskinpa tieteilijöitäkään kiinnostaa filosofia, joka vain kirjaa mitä he tekevät. Tieteessä on riittävästi käsitteellisiä tai filosofisia pulmia, joihin

tieteilijät toivoisivat filosofien kontribuutioita *filosofeina*. Näissä pulmissa tieteellisten yksityiskohtien tuntemus on tarpeen, mutta se yksin ei riitä. Tarvitaan myös filosofisen käsiteanalyysin menetelmiä.

Tätä tieteenfilosofin roolin kriisiä pohdittaessa on hyvä miettiä, mitä oikeastaan odotamme tieteenfilosofin tekävän ja mikä on hänen yleisönsä. Aikaisemmat “suuret” tieteenfilosofit esiintyivät pitkälti yleisellä foorumilla, nykyiset tieteenfilosofit lähinnä kirjoittavat toisilleen ja muille tieteen tutkijoille. Tällainen rajaaminen mahdollistaa hienovaraisemman analyysin ja edellä mainitun kysymysten asetteluun lokalisuuden. Sinänsä tämä on aivan oikein: kukaan ei kai kaipaa takaisin tieteenfilosofiaa, jolla ei ole mitään tekemistä tieteen kanssa ja josta on enemmän vahinkoa kuin hyötyä (vrt. positivismi ihmistieteissä).

“...jos naturalistinen tieteenfilosofi haluaa olla tiedekriittinen, hänellä on siihen paremmat mahdollisuudet kuin muiden filosofisten perinteiden edustajilla (ajatellaan vaikkapa loogista positivismia, kriittistä teoriaa, tai fenomenologiaa). Koska muut perinteet eivät ole kiinnittäneet samanlaista huomiota tieteisiin, ne ovat sidottuja puhumaan vain Tieteestä, sulauttaen kaikki tieteiden aspektit hahmottomaksi möhkäleeksi.”

Voidaan kuitenkin kysyä, voisivatko tieteenfilosofit suuntautua myös muihin yleisöihin. Tiede ja teknologia ovat yhteiskunnassamme suuresti vaikuttavia tekijöitä, eikä ole yhdentekevää, millaisia näkemyksiä päättäjät ja kansalaiset niistä omaavat. En tarkoita, että tieteenfilosofien tulisi ryhtyä tieteen (tai yleisemmin yliopistomaailman) pr-pelleiksi, sillä myös tieteen ja tiedepolitiikan vaarat vaativat oman huomiionsa. Ei siis ole mitään syytä paeta laboratoriomuistikirjojen taakse. Tätä seikkaa on hyvä muistuttaa erityisesti naturalisteille, jotka ovat taipuvaisia pitäytymään aineistossaan ja epäilemään, onko heillä mitään annettavaa laajemmalle yleisölle. Tieteen tutkimuksellisesti painottunut tieteenfilosofia on hyvinkin tarpeellista vastapainoa tiedeinstituutioiden *public understanding of science* -nimekkeen alla levittämälle tieteen mystifioinnille.²⁵

Tieteenfilosofien suhde tieteeseen on aina ollut hieman kummallinen, sillä filosofit ovat kokeneet tehtäväkseen pääasiassa puolustaa tiedettä. Tässä suhteessa tieteenfilosofia eroaa esimerkiksi tieteen sosiologiasta, jolla on vahvat tiedekriittisyyden perinteet. Tämä on mielenkiintoista, sillä riippumatta siitä, kuinka tieteellisinä haluamme pitää yhteiskuntatieteitä, niin sosiologia on joka tapauksessa lähempänä tiedettä kuin filosofia. Tältä pohjalta luulisi sosiologeilla ole-

van suurempi intressi puolustaa tiedettä tai samaistaa itsensä siihen. Näin ei kuitenkaan ole. Kyynikko voisi väittää juuri filosofian etäisyyden tieteestä selittävän tämän painotuksen näinä tiedevetoisen kulttuurin aikoina.

Voisi siis viimeinkin toivoa tieteenfilosofien suhtautuvan tasapuolisemmin tieteeseen. Mystisistä Galileon ajoista on jo aikaa, ja järjen ritarin rooli alkaa tuntua kuluneelta. Naturalistit ovat luopuneet tästä asetelmasta, mutta heitä voisi kuitenkin haastaa tekemään tieteestä hieman filosofiaa. Yksi filosofista asennetta kaipaava alue ovat tieteen tavoitteet. Tieteenfilosofit ovat kirjoittaneet hyvin vähän tieteen tavoitteista, naturalistit eivät lainkaan. Tämä on omituista, sillä painottaessaan instrumentaalista rationaalisuutta naturalistit ottavat tietenkin tietyt tieteen tavoitteet annettuina. Näitä tavoitteita sietää pohtia. Vaikka vanhat ideat rationaalisuudesta ehkä voikin unohtaa, ei kannata unohtaa, että tehokaskaan tavoitteiden saavuttaminen ei ole erityisen järkevää, jos tavoitellaan vääriä tavoitteita.

Vaikka naturalistit ovatkin olleet pitkälti aneemisia näillä tiedollisia ja muita arvoja sivuavilla rintamilla, heillä on tiettyjä etuja, suhteessa moniin muihin filosofisiin perinteisiin, ryhdyttäessä kehittämään kriittistä näkemystä tieteestä. Viitataan tällä siihen, että jos naturalistinen tieteenfilosofi haluaa olla tiedekriittinen, hänellä on siihen paremmat mahdollisuudet kuin muiden filosofisten perinteiden edustajilla (ajatellaan vaikkapa loogista positivismia, kriittistä teoriaa, tai fenomenologiaa). Koska muut perinteet eivät ole kiinnittäneet samantilaista huomiota tieteisiin, ne ovat sidottuja puhumaan vain Tieteestä, sulauttaen kaikki tieteiden aspektit hahmottomaksi möhkäleeksi. Tällä on omat seuraksensa: kritiikki ei useinkaan ole erityisen osuvaa tai purevaa, jos kritiikin kohteena ovat liian suuret ja hahmottomat yksiköt. Tällä tasolla voi tietysti kirjoittaa kulttuurifilosofisessa esseessä, mutta voisi ajatella filosofiasta olevan muuhunkin kuin muiden humanistien viihdyttämiseen.

Naturalismi tarvitsee kuitenkin täydennystä täyttääkseen kuvailemani roolin. Erityisesti tieteenfilosofian ja yhteiskuntafilosofian yhteydet ovat aina olleet varsin heikot. Uskoisin kuitenkin yhteiskuntafilosofisesti suuntautuneen tieteenfilosofian olevan mahdollista ja jopa tarpeellista. Kun esimerkiksi pohditaan, kannattaako satsata 15 miljardia seuraavaan hiukkaskiihdyttimeen, kun sama raha luultavasti edistäisi tiedollisia tavoitteitamme (puhumattakaan yhteiskunnallisista) paremmin sijoitettuna vaikkapa yhteiskuntatieteelliseen ympäristötutkimukseen, tarvitaan sekä tieteenfilosofista ymmärrystä että jonkinlainen perusteltu näkemys tieteen asemasta yhteiskunnassa.

Viitteet

1. Callebaut 1993
2. Kitcher 1992
3. Nickles 1987
4. Nickles 1989
5. Leplin 1984
6. Fine 1986
7. Hacking 1983
8. Hempel 1965
9. Bechtel & Richardson 1993
10. Cartwright 1983; Cartwright 1989; Woodward 1992
11. Kitcher 1993
12. Giere 1988
13. Faust 1984
14. Fuller 1988; Kitcher 1993
15. Giere 1992
16. Galison 1987

17. Sober 1984; Sober 1988; Brandon 1990; Rosenberg 1985; Lloyd 1988
18. Kuhn 1970; Kuhn 1977
19. Laudan 1976
20. Lakatos 1970; Laudan 1976
21. Nisbett 1980; Faust 1984
22. Latour 1986; Bloor 1991; Collins 1985
23. Kitcher 1993
24. Giere 1988; Hull 1988
25. Bauer 1992; Irwin 1996

Kirjallisuus

- Henry Bauer, *Scientific Literacy and the Myth of the Scientific Method*. University of Illinois Press, Urbana 1992.
- William Bechtel & Robert C. Richardson, *Discovering Complexity. Decomposition and localization as strategies in scientific research*. Princeton University Press, Princeton 1993.
- David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (2nd. ed.). The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Robert N. Brandon, *Adaptation and Environment*. Princeton University Press, Princeton 1990.
- Werner Callebaut, *Taking the Naturalistic Turn or How Real Philosophy of Science is Done*. The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*. Clarendon Press, Oxford 1983.
- Nancy Cartwright, *Nature's Capacities and Their Measurement*. Clarendon Press, Oxford 1989.
- Harry Collins, *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*. SAGE, London 1985.
- David Faust, *The Limits of Scientific Reasoning*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.
- Arthur Fine, *The Shaky Game. Einstein, Realism and the Quantum Theory*. The University of Chicago Press, Chicago 1986
- Steve Fuller, *Social Epistemology*. Indiana University Press, Bloomington 1988.
- Peter Galison, *How Experiments End*. The University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Ronald Giere, *Explaining Science. A Cognitive Approach*. The University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Ian Hacking, *Representing and Intervening*. Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*. The Free Press, New York 1965.
- David Hull, *Science as a Process. An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*. Chicago University Press, Chicago 1988.
- Irwin & Wynne (toim.), *Misunderstanding science? The public reconstruction of science and technology*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Philip Kitcher, 1992: The Naturalists Return, *Philosophical Review* (101) 1992, s. 53-114.
- Philip Kitcher, *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Oxford University Press, Oxford 1993.
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd. ed.). The University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Thomas Kuhn, *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. The University of Chicago Press, Chicago 1977.
- Imre Lakatos, Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. Teoksessa Lakatos & Musgrave (toim.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press. Cambridge 1970, s. 91-196.
- Bruno Latour & Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. (2nd. ed.). Princeton University Press, Princeton 1986.
- Larry Laudan, *Progress and Its Problems*. Routledge & Kegan Paul, London 1977.
- Jarrett Leplin (toim.), *Scientific Realism*. University of California Press, Berkeley 1984.
- Elisabeth Lloyd, *The Structure and Confirmation of Evolutionary Theory*. Greenwood Press, New York 1988.
- Thomas Nickles, Twixt Method and Madness. Teoksessa Nancy Nersessian (toim.), *The Process of Science*. Martinus Nijhoff. Dordrecht 1987, s. 41-67.
- Thomas Nickles, Integrating the Science Studies Disciplines. Teoksessa Fuller, De Mey & Shinn (toim.), *The Cognitive Turn. Sociological and Psychological Perspectives on Science*. Kluwer, Dordrecht 1989, s. 225-256.
- Richard Nisbett & Lee Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*. Prentice-Hall Inc, New Jersey 1980.
- Alexander Rosenberg, *The Structure of Biological Science*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Elliott Sober, *The Nature of Selection*. MIT Press, Cambridge 1984.
- Elliott Sober, *Reconstructing the Past. Parsimony, Evolution, and Inference*. MIT Press, Cambridge 1988.
- James Woodward, Realism about Laws. *Erkenntnis* (36) 1992, s. 181-218.

I. A. KIESEPPÄ.

MISTÄ FYSIIKAN FILOSOFIASSA ON KYSE?

Vaikeudet, joita zen-buddhalaisuuteen perehdyttäessä kohdataan, on joskus kiteytetty toteamukseksi, jonka mukaan "ne, jotka tietävät, eivät puhu; ja ne, jotka puhuvat, eivät tiedä". Vaikka populaaritieteellisessä kirjallisuudessa toisinaan esiintyvät rinnastukset modernin fysiikan teorioiden ja idän uskontojen välillä ovatkin suurimmalta osin perusteettomia, mainittu aforismi sopii valitettavan usein kuvaamaan fysiikan filosofiasta suomalaisissa medioissa käytävää keskustelua.

Julkisuudessa keskustellaan melko vilkkaasti modernin fysiikan teorioista ja niiden filosofisista ongelmista. Kuitenkin vain valitettavan harvat tämän keskustelun osanottajista ovat perehtyneet modernin fysiikan matemaattisesti raskaisiin teorioihin syvällisemmin kuin mitä populaaritieteellisten, matemaattisesti hankalia aiheita kaihtavien teosten välityksellä on mahdollista. Monet fyysikot ovat valmiita kuittaamaan oman tieteenalansa perusteisiin liittyvät ongelmat väittämällä, että ne aiheutuvat vain siitä, että arkikielen lauseita sovelletaan arkipäivän maailmasta kaukana oleviin tilanteisiin. (Seuraavassa kritisoin lyhyesti tällaista ratkaisua kvanttimekaniikan mittausergelmaa tarkastellessani.) Fysikoiden joukossa myönteisen poikkeuksen on muodostanut lähinnä vain emeritusprofessori K. V. Laurikainen, jonka populaaritieteellisissä teoksissa on esitelty asiantuntevasti kvanttimekaniikkaa ja sen filosofisia ongelmia.

On kuitenkin valitettavaa, että Laurikaisen teoksille ja muiden keskustelijoiden puheenvuoroille on ollut yhteistä yksi heikkous: niissä on tarkasteltu vain joidenkin yksittäisten fyysikkojen näkemyksiä sen sijaan, että olisi yritetty systemaattisesti selvittää, mitkä kaikki vastaukset fysiikan filosofiaan ongelmiin ovat mahdollisia ja järkeviä. Laurikaisen puheenvuorojen keskeisenä sisältönä on ollut kvanttimekaniikan alkuperäisen *kööpenhaminalaistulkinnan* puolustaminen ja erityisesti Werner Heisenbergin ja Wolfgang Paulin näkemysten eksegeesi. Joidenkin toisten keskustelijoiden puheenvuoroissa on taas esitelty Niels Bohrin näkemyksiin painottuvaa *kööpenhaminalaistulkinnan* varianttia tai puolustettu vakaumuksellisesti David Bohmin filosofisia teorioita.

Tällainen keskustelu tuottaa vääristyneen kuvan fysiikan filosofiasta tai *fysiikan perusteiden tutkimuksesta* (en seuraavassa yritä piirtää tarkkaa rajaa näiden alojen välille). Monet keskustelijat ovat esittäneet, että heidän tarkastelemansa filosofiset opit olisivat ominaisia koko modernille fysiikalle eivätkä vain heidän referoimilleen yksittäisille fyysikoille¹. Tosiasiassa ei ole kuitenkaan tapahtunut mitään sellaista "kvanttivallankumousta", joka pakottaisi meidät hyväksymään tai hylkäämään joitakin tiettyjä filosofia oppeja tai joka edes luonnollisesti johtaisi joihinkin tiettyihin filosofisiin oppeihin.

Ei ole mitään syytä uskoa, että kvanttimekaniikan keksineiden fyysikoiden sille alunperin antama ja esimerkiksi professori Laurikaisen kannattama *kööpenhaminalaistulkinta* muodostaisi kvanttimekaniikan "oikean" tulkinnan vain siitä syystä, että tuo tulkinta sattuu olemaan ensimmäinen lajissaan — vaikka Laurikainen itse tuntuukin näin ajattelevan. Jotkut David Bohmin teorian kannattajat ovat esittäneet, että *kööpenhaminalaistulkinta* olisi tullut bohmilaisen tulkinnan sijasta yleisesti hyväksytyksi vain täysin satunnaisista, historiallisista syistä. Tällaiseen teesiin on syytä lisätä, että vaikka näin olisikin käynyt, se ei tietenkään merkitsisi, että kvanttimekaniikka jotenkin pakottaisi meidät hyväksymään "oikeaoppisen", *kööpenhaminalaisen filosofian* sijasta Bohmin filosofian.

Julkinen keskustelu on kuitenkin jähmettynyt koskemaan edellä mainittuja kahta kvanttimekaniikan tulkintaa. Professori Kari Enqvistin toivomus, jonka mukaan kvanttimekaniikan filosofiassa tarvittaisiin enemmän "älyllistä rehellisyyttä"², onkin erittäin aiheellinen. On kuitenkin muistettava, että julkisuudelta näkymättömissä fysiikan filosofiaa on Suomessa harrastettu myös vähemmän yksipuolisella tavalla. Esimerkiksi Tapio Hyvösen väitöskirjatutkimuksessa *Fysiikan tietoteoreettiset perusteet fenomenologian ja kielipeliin valossa* (1995) on yritetty etsiä yhteyksiä fysiikan ja useiden eri filosofisten suuntausten välillä. Pekka Lahden *mittauksen teorian* koskeneet julkaisut lienevät kuitenkin fysiikan filosofiaa tutkineitten suomalaisten töistä ainoita, jotka ovat saavuttaneet kansainvälistä mainetta.

Kari Enqvistin ansiokasta toivomusta voitaneen täydentää toisella. Älyllistä rehellisyyttä kaivattaisiin myös modernin fysiikan teorioiden merkitystä *puhtaasti fysikaaliselta kannalta* tarkasteltaessa.

Meillä ei ole mitään asiallisia perusteita uskoa, että oman aikamme fysikaalisten teorioiden aineen rakenteesta antama kuva olisi lopullinen. Ei ole mitään syytä olettaa, että maailmankaikkeudessa ei ole sellaisia alkeishiukkasia eikä sellaisia niiden välisiä voimia, joiden havaitseminen on nykyisin välinein mahdotonta ja joiden olemassaolo ei sovi nykyisiin teorioihin — nämähän ovat vain tähänastisten havaintojen pohjalta tehtyjä yleistyksiä. Ei ole myöskään mitään järkevää syytä uskoa, ettei jo tunnetuilla alkeishiukkasilla ole sellaista sisäistä rakennetta, jota nykyiset fysikaaliset teoriamme eivät kuvaa eivätkä voikaan kuvata, koska tuo rakenne ei ilmene missään meille toistaiseksi mahdollisessa koejärjestelyssä.

Tähänastinen historiallinen kokemus tukee päinvastaisia oletuksia. Vaikka monien nykyään tunnettujen alkeishiukkasten olemassaolo on voitu johtaa etukäteen jostakin teoriasta, toiset niistä on löydetty yllättäen, ilman että niiden olemassaololle olisi voitu antaa löytämishetkellä mitään teoreettista perustelua. Klassisia esimerkkejä jälkimmäisestä tapauksesta ovat myonien löytyminen 1934-1935 ja ensimmäisten nk. "outojen" hiukkasten löytyminen 1950-luvun alussa. Kvarkkiteoria, jonka voidaan katsoa selittävän jälkimmäisten hiukkasten olemassaolon, keksittiin vasta myöhemmin

— alkuperäisessä, nykyistä paljon yksinkertaisemmassa muodossaan se esitettiin vuonna 1961. Edelleen esimerkiksi protonien ja neutronien (joista atomien ytimet muodostuvat) on aiemmin ajateltu olevan vailla sisäistä rakennetta, mutta nykyään kvarkkiteorian tultua yleisesti hyväksytyksi kunkin niistä uskotaankin sisältävän kolme kvarkkia.

Ei ole mitään syytä olettaa, ettei tällainen fysiikan kehitys jatkuisi tulevaisuudessakin. Uusia, aiempiin teorioihin sopimattomia alkeishiukkasia tullaan varmaankin vastedeskin löytämään, ja jo tunnettujen alkeishiukkasten (kuten kvarkkien) sisäinen rakenne paljastuu tulevaisuudessa varmaankin oletettua mutkikkaammaksi. Tästä huolimatta nykyiseen empiriseen evidenssiin pohjaavan *string-teorian* eli *säieteorian* (jota käsittelen myöhemmin hivenen lisää) tarkoituksena on olla luonnon kaikki perusvoimat selittävä Kaiken Teoria (*Theory of Everything*; nimitystä ei ole tarkoitettu ironiseksi).

Miten tämä on mahdollista? Miten on mahdollista, että vaikka edellä mainitsemani historialliset tosiseikat ovat varmasti jokaiselle fyysikolle tuttuja, jotkut heistä silti uskovat tai pitävät ainakin vakavasti otettavana mahdollisuutena sitä, että Kaiken Teoria olisi valmis pian, tai vaikkapa kymmenen vuoden kuluttua?³ Mikä saa fyysikot uskomaan esimerkiksi, että luonnossa olisi kaiken kaikkiaan vain neljä perusvoimaa, jotka nykyään tunnettujen ilmiöiden selittämiseen tarvitaan? Ei tunnu olevan mitään järkevää perustetta uskoa, että tällainen oletus olisi tosi, vaikka sillä saattaakin tietenkin olla jotakin sellaista esteettistä arvoa, jonka Steven Weinbergin maineikkaassa modernin fysiikan kehitystä esittelevässä teoksessa *Dreams of a Final Theory*⁴ kerrotaan soveltuvan fysikaalisten hypoteesien valinnan kriteeriksi.

Riippumatta siitä, miten näiden uskomusten syntyä selittäään, joudutaan toteamaan, että “älyllistä rehellisyyttä” kaivattaisiin lisää useilla eri tahoilla — ja sitä maksuttaessa fysiikan filosofiasta saattaisi olla apua. Seuraavassa esittelen joitakin fysiikan filosofian perusongelmia. Suuntaan päähuomioni kvanttimekaniikkaan, mutta liikkeelle lähdän kuitenkin fysiikan filosofian perinteisimmältä laidalta: vaikeuksista, jotka liittyvät siihen, että ihmisellä näyttää voivan olla *kokemuksesta riippumatonta* tietoa *fysikaalisen* avaruuden rakenteesta.

Ajan ja avaruuden filosofiaa: perusongelmia

Klassisessa newtonilaisessa fysiikassa avaruuden oletettiin olevan *absoluuttinen*. Isaac Newton postuloi *Principia*-teoksessaan, että absoluuttinen aika virtaa aina samanlaisena ja riippumattomana mistään ja että absoluuttinen avaruus pysyy aina samanlaisena ja muuttumattomana. Käytännössä tämä merkitsi, että klassisen fysiikan avaruus oli tavanomainen kolmiulotteinen, joka suuntaan loputtomiin samanlaisena jatkuva *euklidinen* avaruus.

Klassisen fysiikan mukaisen maailmankuvan keskeinen filosofinen ongelma oli, miten nämä oletukset voidaan tietää tosiksi. Sitä, että avaruus jatkuu joka suuntaan loputtomiin, ei tietenkään voida loogisesti johtaa mistään äärellisestä määrästä havaintolauseita. Tämä väite ei myöskään näytä olevan tähänastisen kokemuksen perusteella tehty *yleistys* missään tavanomaisessa mielessä. Se ei perustu siihen, että emme vielä tähän asti ole koskaan havainneet avaruuden päättyvän mihinkään; pikemminkin se näyttää perustuvan siihen, että emme kykene kuvittelemaan tilannetta, jossa avaruus päättyisi.

Edelleen tuntuu kummalliselta, että voimme johtaa kokemukseen vetoamatta geometrisia teoreemoja, jotka soveltuvat fysikaalisen avaruuden osiin. Jos lähdän liikkeelle euklidisen geometrian aksiomista, voin todistaa vaikkapa, että

“Uudemmissa fysikaalisissa teorioissa avaruudella on oletettu olevan vielä mutkikkaampia geometrisia rakenteita ... String-teoriassa on postuloitu, että avaruudella olisi tiettyssä mielessä 10-ulotteinen tai kenties 11-ulotteinen rakenne.”

11-kulmion kulmien summa on 1620 astetta. Tällöin tietoni näyttää olevan *synteettistä* — toisin sanoen sen sisältö ei näytä palautuvan siinä esiintyvien käsitteiden merkityksiin — sillä se, että 11-kulmion kulmien summa on juuri 1620 astetta, ei tunnu mitenkään kuuluvan 11-kulmion määritelmään tai 11-kulmion käsitteen merkitykseen.

Lisäksi tietoni näyttäisi olevan myös *apriorista* eli relevanttiin kokemukseen perustumatonta. Ensinnäkään se ei ole 11-kulmioita koskevan tähänastisen kokemuksen pohjalta tehty yleistys: tieto ei perustu esimerkiksi siihen, että joku olisi leikellyt paperista suuren joukon 11-kulmioita, mittailut niiden kulmia ja havainnut kulmien summaa koskevan säännönmukaisuuden. Se ei näyttäisi perustuvan kokemukseen myöskään sillä mutkikkaammalla tavalla, jolla tavanomaisten tieteellisten teorioiden seuraukset perustuvat kokemukseen. Jos johonkin arvostelmaan on päädytty vetoamalla todeksi uskottuun fysikaaliseen teoriaan, arvostelma ei ole apriorinen vaan *aposteriorinen*, kokemukseen perustuva: voisimmehan näet hyvin kuvitella tilanteen, jossa fysikaalinen teoria olisi epätosi, ja siksi emme selvästikään voi tietää ilman kokemusta, onko tuo arvostelma tosi vai ei. Sitävastoin geometriset teoreemat näyttävät apriorisilta, koska sellaista tilannetta, joka osoittaisi ne epätosiksi, ei voida lainkaan kuvitella — tai ei voitu kuvitella, ennen kuin epäeuklidinen geometria (jota pikapuoliin tarkasteltava yleinen suhteellisuusteoria ja esimerkiksi string-teoria hyödyntävät) oli keksitty.

Immanuel Kant esitti ongelmaan tunnetun vastauksen, jonka mukaan aika ja avaruus ovat *intuition muotoja*, joiden avulla inhimillinen tietoisuus jäsentää todellisuutta. Voimme tietää kokemuksesta riippumatta, että fysikaalisen avaruuden pisteet ja suorat toteuttavat tiettyjä teoreemoja, sillä nuo teoreemat kertovat meille vain ihmismielen jäsentämästä todellisuudesta — eivät todellisuudesta sellaisena kuin se on ihmismielestä riippumatta.

Ratkaisusta seuraa, että emme voi tietää ihmismielestä riippumattomasta todellisuudesta juuri mitään. Emme voi tietää, onko olioilla sinänsä joitakin ominaisuuksia, jotka vastaavat niitä avaruudellisia ja ajallisia suhteita, joiden avulla jäsenämme niiden aiheuttamia, meidän havaitsemiamme ilmiöitä. Meillä ei ole myöskään mitään tapaa saada selville, onko olemassa joitakin muita todellisuuden jäsentämisen menetelmiä kuin ihmiselle tunnusomaiset menetelmät tai vertaamaan noita menetelmiä omiimme. Vaikka joillakin ihmisestä riittävän radikaalisti poikkeavilla otuksilla saattaakin olla jokin tapa kuvata todellisuutta niin, että avaruuden ja ajan käsitteitä ei lainkaan tarvita, me emme pysty kuvittelemaan, millainen tuo kuvailutapa on, emmekä selvittämään, sopiiko se

olioiden sinänsä kuvaamiseen paremmin vai huonommin kuin ihmisen käyttämät menetelmät.

Ajan ja avaruuden filosofiaa: suhteellisuusteorian luoma uusi tilanne

Edellä esitetty ongelma ja Kantin siihen tarjoama vastaus lie-
nevät filosofian historiaan perehtyneelle lukijalle tuttuja. Ken-
ties hivenen vähemmän tuttua on, kuinka *erityisen*
suhteellisuusteorian keksiminen on muuttanut tätä perinteis-
tä kysymyksenasettelua. Suhteellisuusteoria motivoi seuraavaa
yksinkertaista vastausta kysymykseen, kuinka meillä voi
olla kokemuksesta riippumatonta tietoa fyysikaalisen avaruuden
rakenteesta: ei meillä mitään sellaista tietoa olekaan.

Erityisessä suhteellisuusteoriassa esitetään, että Newtonin
postuloimaa absoluuttista aikaa ja absoluuttista avaruutta ei
ole ja että avaruuden ja ajan rakenteet *kytkettyvät toisiinsa*
tavalla, josta meillä ei selvästikään voi olla apriorista tietoa.
Yleisen suhteellisuusteorian mukaan fyysikaalinen avaruus ei
ole kaikkialla samanlainen euklidinen avaruus, vaan sen geo-
metrinen rakenne määräytyy mutkikkaalla tavalla siinä ole-
van *aineen* jakaumasta. Tuo geometrinen rakenne selittää puo-
lestaan *painovoiman*: yleisen suhteellisuusteorian mukaan aine
"käyristää" avaruutta, ja kappaleet, jotka olisivat Newtonin
painovoimateorian mukaisessa kuvauksessa painovoiman ai-
heuttamassa kiihtyvässä liikkeessä, kulkevatkin itse asiassa
(tietyissä abstraktissa mielessä) "suoraan" aineen
"käyristämässä" avaruudessa.

Uudemmissa fyysikaalisissa teorioissa avaruudella on ole-
tettu olevan vielä mutkikkaampia geometrisia rakenteita.
Esimerkiksi Einstein yritti kehittää yleiselle suhteellisuus-
teorialleen yleistystä, jossa avaruuden rakenteen avulla voi-
taisiin selittää painovoiman lisäksi myös sähkömagneettinen
kenttä. String-teoriassa on postuloitu, että avaruudella olisi
tietyissä mielessä 10-ulotteinen tai kenties 11-ulotteinen
rakenne. (Se, että arkikokemuksesta tuttu fyysikaalinen ava-
ruus on kolmiulotteinen, merkitsee olennaisesti, että voimme
kiinnittää siihen koordinaatiston, jossa on kolme toisiaan vas-
ten kohtisuoraa akselia, ja ilmaista avaruuden kunkin pisteen
paikan antamalla kolme lukua, sen kolme koordinaattia tuos-
sa koordinaatistossa. String-teorian mukaan koordinaatteja tar-
vitaan itse asiassa kymmenen. Tämä ei kuitenkaan mer-
kitse, että string-teorian mukaan olisi olemassa joitakin "kor-
keammassa ulottuvuudessa" sijaitsevia fyysikaalisen avaruu-
den paikkoja, jotka olisivat "kaukana" niistä paikoista, jotka
voidaan saavuttaa kolmessa meille tutussa ulottuvuudessa
kulkemalla. Teorian ideana on, että kaikki avaruuden pisteet
ovat seitsemän "ylimääräisen" ulottuvuuden suhteen niin ly-
hyen etäisyyden päässä toisistaan, että muiden kuin
mikrofyysikaalisten systeemien paikkojen ilmaisemiseen tar-
vitaan vain arkikokemuksesta tutut kolme ulottuvuutta; "isot"
kappaleet ovat kaikki "suunnilleen samassa paikassa" noiden
ulottuvuuksien suhteen.)

Tällainen fysiikan kehitys mahdollistaa seuraavan vastauksen
antamisen geometrisen tiedon mahdollisuutta koskevaan
ongelmaan. Erilaiset geometrian aksiomajärjestelmät vain
nimeävät olioita (pisteitä, suoria jne.) ja väittävät näiden
toteuttavan tietynlaisia relaatioita. Apriorista geometrasta tie-
toa voi olla olemassa vain siinä mielessä, että kokemuksesta
riippumatta voidaan tietää, mitä jostakin tietystä aksioma-
järjestelmästä seuraa loogisesti ja mitä ei. Tällainen tieto ei
ole synteettistä vaan *analyttistä* sanan 'analyttinen' laajas-
sa mielessä: voimme sanoa, että se on totta siinä esiintyvien
käsitteiden merkitysten nojalla, jos ajatlemme, että kukin
geometrian aksiomajärjestelmä implisiittisesti kuvaa siinä

esiintyvien geometrinen käsitteiden merkitykset. Siihen, että
minulla voi olla tällaista apriorista analyttistä tietoa, ei
näytä liittyvän mitään erityistä ongelmaa: jos osaan pelin sää-
nöt eli jos tiedän, mitä aksiomia ja mitä päättelysääntöjä saan
käyttää, minulla voi tietenkin olla tietoa siitä, millaisiin loppu-
tilanteisiin peli voi johtaa, eli millaisia teoreemoja voin saada
todistetuksi.

Toisaalta se, onko todellisuudessa mitään olioita, joilla oli-
si jonkin geometrisen aksiomajärjestelmän mukaiset ominai-
suudet, on viime kädessä empiirinen kysymys. Aina, kun on
puhe fyysikaalisen avaruuden geometriasta, tarvitaan kokemus-
ta ratkaisemaan, ovatko sen ominaisuudet samoja kuin käyte-
tyn aksiomajärjestelmän mukaisen avaruuden ominaisuudet.

Suhteellisuusteorian ja kvanttimekaniikan ongelmallinen suhde

Ajan ja avaruuden filosofian perinteinen ongelma näyttäisi
näin tulleen ratkaistuksi tavalla, joka ei johda samanlaiseen
skeptisismiin kuin Kantin ehdottama ratkaisu. Suhteellisuusteoria
tuottaa kuitenkin uusia filosofisia ongelmia: sen sovittaminen
yhteen *kvanttimekaniikan* kanssa on ongelmallista. Osa vaikeuksista
liittyy siihen, että *tapahtumi-
en keskinäinen aikajärjestys* voi erityisessä suhteellisuus-
teoriassa vaihdella käytetystä koordinaatistosta riippuen
seuraavaksi esiteltävällä tavalla.

"Ei ole mitään selvää syytä, miksi kvanttimekaniikan mukaan olisi mahdotonta, että jonkin tapahtuman vaikutus etenisi yli valon nopeudella. Einstein, Podolsky ja Rosen esittivätkin vuonna 1935 kuuluisan argumentin, niinkutsutun EPR-argumentin, jonka mukaan kvanttimekaniikka tietyissä mielessä sallii tuollaisen "liian nopean", suhteellisuusteoriaan sopimattoman vaikutuksen."

Ajatellaan, että A ja B ovat kaksi tapahtumaa, joista kum-
pikin on sattunut jossakin aika-avaruuden hyvin määritellyssä
pisteessä eli tietyissä paikassa tiettyyn aikaan. Jos tapahtumat
ovat sellaisia, että valon nopeudella etenevä signaali olisi eh-
tinyt tapahtumasta A tapahtumaan B, niin erityisen
suhteellisuusteorian mukaan kaikkien mahdollisten havaitsi-
joiden koordinaatistoissa pätee, että A tapahtui ennen kuin B.
Jos taas signaali ei olisi ehtinyt kummastakaan tapahtumasta
toiseen, aikajärjestys riippuu suhteellisuusteoriassa
koordinaatiston valinnasta: joissakin koordinaatistoissa pätee,
että A tapahtui ennen kuin B, ja joissakin toisissa että B ta-
pahtui ennen kuin A.

Tämä merkitsee, että tilanne, jossa jokin tapahtuma olisi
toisen tapahtuman syy ja jossa edellisen vaikutusta jälkim-
mäiseen välittämään tarvittaisiin *yli valon nopeudella* etene-

vä signaali, ei sopisi yhteen suhteellisuusteorian kanssa; tällöinhän joissakin koordinaatioissa pätsi, että myöhemmin sattunut tapaus olisi aikaisemman tapauksen syy. Se tavanomainen kvanttimekaniikka, jota käytetään esimerkiksi atomien spektrejä koskevia ennusteita laskettaessa, ei kuitenkaan ole relativistinen, suhteellisuusteoriaan nojautuva teoria lainkaan. Ei ole mitään selvää syytä, miksi kvanttimekaniikan mukaan olisi mahdotonta, että jonkin tapahtuman vaikutus etenisi yli valon nopeudella. Einstein, Podolsky ja Rosen esittivätkin vuonna 1935 kuuluisan argumentin, niinkutsutun EPR-argumentin, jonka mukaan kvanttimekaniikka tietystä miehestä sallii tuollaisen ”liian nopean”, suhteellisuusteoriaan sopimattoman vaikutuksen.

Argumentissa tarkastellaan tilannetta, jossa tiettyjen kahden suureen arvoja mitataan kahdelta eri alkeishiukkaselta, joista seuraavassa käytän nimityksiä hiukkanen 1 ja hiukkanen 2. Hiukkaseen 1 kohdistuva mittausta tehdään (suhteessa käytettyyn koordinaatioon) ensin. Kummaltakin hiukkaselta voidaan kussakin koejärjestelyssä mitata vain toinen suureista (eli suureet ovat *komplementäärisiä*), mutta kuitenkin kumpi tahansa niistä. Lisäksi kvanttimekaniikan mukainen kuvaus systeemin tilasta on sellainen, että kullakin ajanhetkellä kummankin hiukkasen kohdalla vain yhdellä suureella kerrallaan voi olla hyvin määritelty arvo. (Edellä mainitut oletukset eivät ole ristiriitaisia, koska kvanttimekaniikassa ajatellaan, että jos mittaamme suureen, jolla ei ole arvoa ennen mittausta, itse mittaustapahtuma siirtää tarkasteltavan systeemin tilaan, jossa kyseessä olevalla suureella on hyvin määritelty arvo.)

Hiukkasen ovat alunperin syntyneet samaan aikaan ja samassa paikassa mutta kulkeneet kauas toisistaan, ja tästä syystä mitattavat suureet on voitu valita niin, että niiden arvot riippuvat toisistaan: jos mittaamme jommankumman suureen arvon hiukkaselta 1, on mahdollista ennustaa, mikä arvo saataisiin, jos sama suure mitattaisiin hiukkaselta 2.

Argumentin esittäjät tekevät tervejärkisen oletuksen, jonka mukaan sellaista fyysikaalista suuretta, jonka arvon voimme ennustaa varmasti etukäteen fyysikaalista systeemiä häiritsemättä, täytyy vastata jokin fyysikaalisen todellisuuden elementti. Yllä kuvaillussa tilanteessa tämä merkitsee, että heti sen jälkeen, kun jompikumpi suureista on mitattu hiukkaselta 1, fyysikaalisessa todellisuudessa on elementti, joka vastaa kyseessä olevan suureen arvoa hiukkasen 2 kohdalla. Nyt jää vain kaksi vaihtoehtoa: joko 1) kummallakin suureella on hiukkasen 2 kohdalla ollut todellisuudessa arvot jo ennen hiukkasen 1 kohdistuvaa mittausta, missä tapauksessa kvanttimekaniikan mukainen kuvaus tilanteesta on puutteellinen, tai 2) hiukkaseen 1 kohdistuva mittausta saa hiukkasen 2 *heti* siirtymään tilaan, jossa hiukkaselta 1 mitatulla suureella on hyvin määritelty arvo. Vaihtoehto 2) on ristiriidassa paitsi terveen järjen myös suhteellisuusteorian kanssa, koska siirtymä tapahtuu heti, eikä vasta sitten, kun valon nopeudella etenevä signaali (joka ”kertoo”, kumpi suureista mitattiin hiukkasen 1 kohdalla) olisi ehtinyt hiukkasen 1 luota hiukkasen 2 luok.

Argumentti on johtanut mutkikkaaseen tilanteeseen. Se ei osoita suhteellisuusteoriaa ja kvanttimekaniikkaa keskenään ristiriitaisiksi missään suoraviivaisessa mielessä, sillä argumentissa käytetty fyysikaalisen todellisuuden ”elementtejä” koskeva lisäoletus voidaan kiistää. Suhteellisuusteoria ja kvanttimekaniikka olisivat selvässä ristiriidassa keskenään, jos hiukkasen 1 luona oleva fyysikko voisi *välittää* hiukkasen 2 luona olevalle fyysikolle *informaatiota* yli valon nopeudella valitsemalla ”viime hetkellä”, kumman suureen hän mittaa. Mittaustulosten välinen yhteys, jonka olemassaolon EPR-argumentti osoittaa seuraavan kvanttimekaniikasta, ei kuiten-

kaan sovellu tällaiseen viestintään, koska hiukkasen 1 luona oleva fyysikko ei pysty ennustamaan, minkä mittaustuloksen hän saa — näin siksi, että kvanttimekaniikka on indeterministinen, vain tilastollisia ennusteita tuottava teoria. EPR-argumentti osoittaa kuitenkin, että *kvanttimekaniikan, suhteellisuusteorian ja joidenkin hyvin ilmeisiltä tuntuvien fyysikaalista todellisuutta koskevien oletusten yhdistelmä on ristiriitainen*.

Tieteenfilosofisessa ja fysiikan perusteita koskevassa tutkimuksessa on käyty laaja EPR-argumenttia koskeva keskustelu. Kvanttimekaniikkaan liittyvistä vaikeuksista tätä argumenttia tunnetumpia lienevät kuitenkin ne, jotka liittyvät teorian edellä jo mainittuun *indeterministisyyteen* sekä siinä postuloitujen aineen ”*aaltomaisten*” ja ”*hiukkasmaisten*” ominaisuuksien suhteeseen. Seuraavaksi tarkastelen lyhyesti näitä aihepiirejä.

Kvanttimekaniikan indeterminismi ja tulkintaongelmat

Kvanttimekaniikka on tilastollinen teoria: vaikka se kuvaus, jonka kvanttimekaniikka antaa jonkin fyysikaalisen systeemin tilasta, oletettaisiin tarkoin tunnetuksi, tästä ei voitaisi päätellä, millaisia mittaustuloksia saadaan, kun systeemin tilaa kuvaavia suureita mitataan. Teoriasta johdetut mittaustuloksia koskevat ennusteet ovat *tilastollisia*.

Tämän kvanttimekaniikan peruspiirteen on toisinaan katsottu olevan osoitus jostakin, jota on nimitetty ”todellisuuden irrationaalisuudeksi”. Tällaisesta ”irrationaalisuudesta” ei tietenkään mitenkään seuraa, että inhimillinen tieto ei voisi kohdistua siitä riippumattomaan todellisuuteen. Näin ymmärrettyä irrationaalisuudessaan on päinvastoin kyse siitä, että tiedossamme on kuvaukset jonkin inhimillisestä tietoisuudesta riippumatta olemassaolevan olion tilasta kahdella eri ajanhetkellä — esimerkiksi hiukkasen aaltofunktio ja kuvaus, jonka mukaan hiukkanen on osunut tiettyyn pisteeseen valokuvauslevyllä — ja että näille kuvauksille on ominaista, että toista ei voida johtaa loogisesti toisesta fysiikan lakien avulla.

Tämä kenties ilmeiseltä vaikuttava toteamus on tarpeen, koska professori K. V. Laurikainen on esittänyt julkisuudessa kvanttimekaniikan filosofiasta käydyssä keskustelussa, että edellä mainittu ”irrationaalisuus” perustelisi *antirealismia*. Melko tuore muotoilu tälle ajatukselle löytyy hänen esseestään ”Realismin kriisi pähkinänkuoressa”²⁵, jossa hän väittää todellisuuden irrationaalisuuden ilmenevän yksittäistapauksissa, joita ei voida ennustaa, ja toteaa sitten: ”Tämän irrationaalisuuden vuoksi emme voi tavoittaa itse todellisuutta rationaalisessa kuvailussamme vaan todellisuus on periaatteessa ihmisajattelun tavoittamattomissa”.

Laurikaisen ja Wolfgang Paulin — joka myös on käyttänyt samaa käsitettä — tarkoittama irrationaalisuus näyttää kuitenkin olevan vain sitä, että kvanttimekaniikasta johdetut mittaustuloksia koskevat ennusteet ovat tilastollisia. Voidaan sanoa, että kvanttimekaniikka *ei selitä kaikkea*. Tässä suhteessa deterministiset teoriat eivät kuitenkaan poikkea kvanttimekaniikasta. Ihminen ei voi löytää vastausta kysymykseen, miksi fysiikan lait ovat sellaisia kuin ne ovat. Tällaiseen kysymykseen voidaan vastata vain johtamalla joitakin fysiikan lakeja toisista niitä yleisemmistä laeista, jolloin jää epäselväksi, miksi nuo yleisemmät lait ovat sellaisia kuin ovat. Jos fysiikan lait olisivat deterministisiä, voisimme selittää, miksi maailmankaikkeuden tila on jollakin ajanhetkellä *t* sellainen kuin se on, lähtemällä liikkeelle sen tilasta jollakin aikaisemalla ajanhetkellä *t*₀ (jos sen tuntisimme). Tässäkään tapauk-

“Kuten eksistentialismin perinteessä on oikein oivallettu, ihminen on heitetty absurdiin, mielivaltaiseen ja — jos tätä sanaa halutaan käyttää — irrationaaliseen maailmaan. On vaikea nähdä, miten fysiikan teorioiden deterministisyys tai indeterministisyys voisi olennaisesti muuttaa tätä tilannetta. Toisaalta tällaisesta irrationaalisuudesta ei seuraa, että todellisuutta koskeva inhimillinen tieto olisi mahdotonta.”

sessä mikään tieteellinen teoria ei voisi selittää, miksi tuo tila oli hetkellä t_0 se, mikä se oli, viittaamatta johonkin toiseen yhtä selittämättömään tosiseikkaan. Kuten eksistentialismin perinteessä on oikein oivallettu, ihminen on heitetty absurdiin, mielivaltaiseen ja — jos tätä sanaa halutaan käyttää — irrationaaliseen maailmaan. On vaikea nähdä, miten fysiikan teorioiden deterministisyys tai indeterministisyys voisi olennaisesti muuttaa tätä tilannetta. Toisaalta tällaisesta irrationaalisuudesta ei seuraa, että todellisuutta koskeva inhimillinen tieto olisi mahdotonta.

Ei näytäkään olevan mitään asiallisia syitä pitää sitä seikkaa, että kvanttimekaniikka tuottaa vain tilastollisia ennusteita, *itsessään* filosofisesti ongelmallisena. Filosofisesti ongelmallinen on kuitenkin se tapa, jolla kvanttimekaniikasta johdetut ennusteet kiinnittyvät sen tuottamaan fysikaalisen todellisuuden kuvaan.

Kvanttimekaniikassa fysikaalisen systeemin tilaa esittää *aaltofunktioksi* nimetty matemaattinen entiteetti, joka on jonkin Hilbert-avaruuden alkio. Yksinkertaisimmassa mahdollisessa tapauksessa, jossa tarkastellaan yhtä ainoata hiukkasta ja sen ominaisuuksista vain sen paikkaa, aaltofunktioksi voidaan ottaa kussakin avaruuden pisteessä määritelty funktio, jonka arvot ovat kompleksilukuja. Aaltofunktion aikakehitys on kvanttimekaniikassa *determinististä*: jos aaltofunktion kussakin avaruuden pisteessä jollakin ajanhetkellä saamat arvot oletetaan tunnetuiksi, niistä voidaan laskea sen arvot kullakin tätä myöhäisemmällä ajanhetkellä. Teorian indeterministisyys aiheutuu siitä, että aaltofunktio ei yksikäsitteisesti määrää niitä tuloksia, jotka saadaan, kun kvanttimekaanisen systeemin havaittavia ominaisuuksia *mitataan*.

Tästä syystä mittauksen käsitteellä on kvanttimekaniikassa kummallinen status. Näyttää siltä, että *mittaustapahtuma* katkaisee systeemin muuten deterministisen kehityksen. Jos mittauksen käsite ymmärretään tässä jonkin tiedostavan subjektin suorittamaksi mittaukseksi — kuten mm. *von Neumann* sen tulkitsi — tulos tukee antirealismia. Näin tulkittuna kvanttimekaniikasta seuraa, ettei myöskään tavanomaisilla,

makroskooppisia kappaleita kuvaavilla fysikaalisilla suureilla ole arvoja, jos kukaan ei ole niiden arvoja mittaamassa — ei ainakaan tilanteissa, joissa niiden arvot riippuisivat joistakin yksittäisistä mikrofysikaalisista tapahtumista. Toisaalta mittauksen käsite voidaan ymmärtää myös niin, että mittalaitteissa tapahtuvat prosessit ovat mittauksia silloinkin, kun kukaan ei ole niiden tuloksia seuraamassa, kuten mm. Niels Bohr ajatteli ja kuten kvanttimekaniikkaa käytäntöön soveltavien fyysikoiden valtava enemmistö epäilemättä edelleen ajattelee. Tällainen kanta on tervejärkinen, mutta se jättää epäselväksi, missä mikrofysikaalisen ja makrofysikaalisen todellisuuden välinen raja kulkee.

Mittausongelma on keskeisin modernin fysiikan ja filosofian rajamaastoon kuuluvista ongelmista, ja sille on ehdotettu monenlaisia ratkaisuja. Toisaalta ongelma on myös usein siirretty syrjään väittämällä sen johtuvan vain siitä, että arkikielen lauseet eivät sovellu mikrofysikaalisen, arkikokemukselle vie-raan todellisuuden kuvailuun. Tällainen ratkaisu on kuitenkin selvästi epätydyttävä — ainakin jos sen esittäjät eivät halua täsmentää, mitä kaikkia arkikielen lauseita he tarkoittavat.

Rinnastus suhteellisuusteoriaan havainnollistaa asiaa. Kuten edellä jo todettiin, tapahtumien aikajärjestys voi suhteellisuusteorian mukaan riippua käytetystä koordinaatistosta. Jos käyttäisimme suhteellisuusteoriassa ilmaisua “Tapahtuma A oli ennen tapahtumaa B” (jossa ei mainita koordinaatistoa, jossa tapahtumien ajankohtia vertaillaan) samaan tapaan kuin arkikielessä, saisimme helposti aikaan loogisia ristiriitoja. Tämä ei kuitenkaan ole mikään todellinen ongelma. Suhteellisuusteoriassahan esitetään täsmällinen ja järkeenkäypä sääntö, joka kertoo, millaisten tapahtumien kohdalla tuo puhetapa tuottaa ristiriitoja ja millaisten ei, niin että voimme edelleenkin käyttää puhetapaa tapauksissa, joissa se on ongelmaton.

Kvanttimekaniikassa tilanne on toinen. Kvanttifysiikassa tarkasteltavia systeemejä joudutaan luonnehtimaan arkikielen lausein — eihän kukaan ole esittänyt mitään vaihtoehtoista puhetapaa, jossa esimerkiksi muotoa “Alkeishiukkasten A ja B törmätessä syntyvät alkeishiukkaset C ja D” ja “Alkeishiukkanen A on alueessa P” olevia ilmaisuja ei lainkaan tarvittaisi. Edelleen alkeishiukkasfysiikkaa kokonaisuutena luonnehditaan toisinaan sanomalla, että alkeishiukkasfysiikka selvittää, *mistä maailma koostuu*. On kuitenkin täysin epäselvää, mikä tällaisten puhetapojen oikeutus on, jos osa arkikielen lauseista on fysikaalisen todellisuuden kuvailuun soveltumattomia ja jos ei ole esitetty mitään sääntöjä, joiden avulla kahta eri tyyppiä olevat arkikielen lauseet voitaisiin erottaa toisistaan. Viimeksi mainittu mahtipontinen arkikielinen puhetapa saattaa olla käytännöllinen esimerkiksi, kun alkeishiukkasfyysikoiden työkseen harjoittamalle käyttäytymiselle etsitään rahoitusta, mutta niin kauan kuin kukaan ei ole kertonut, mitkä arkikielen ilmaisut ovat sallittuja ja mitkä kiellettyjä, ei ole kerrassaan mitään syytä pitää sitä tuon käyttäytymisen osuvana luonnehdintana.

Useimmat mittausongelmaan ehdotetuista vastauksista ovat kuitenkin kiinnostavampia kuin kvanttimekaniikan selvästi epätydyttävien piirteiden älyllisesti epärehellinen kiistäminen. Yksi esimerkki vaihtoehtoisista vastauksista on seuraavaksi tarkastelemani *David Bohmin teoria*. Bohm halusi nähdä mittausongelmaan esittämänsä ratkaisun osana kehittämäänsä laajempaa filosofista maailmankuvaa, johon sisältyy toisilleen vastakkaisten ja jopa ristiriitaisten tunteisia elementtejä. Bohmin kirjoitusten lukijasta saattaa tuntua epäselvältä jopa se, tulisiko meidän hänen omasta mielestaan asennoitua hänen teoriaansa realismin vai instrumentalismin

mukaisesti. Suomalaisessa keskustelussaärkevimmän tulkinnan Bohmin teorialle on mielestäni esittänyt Tiina Seppälä. Hänen mukaansa Bohmin ajattelussa on erotettava toisistaan hänen asenteensa “fyysikon realismiin” ja “filosofin realismiin”; edellistä Bohm Seppälän mukaan kannattaa ja jälkimmäistä vastustaa. Fyysikon realismilla tarkoitetaan tässä lähinnä vaatimusta, että fyysikaalisen teorian on annettava selkeä kuva fyysikaalisista ilmiöistä, että se ei saa olla esim. matemaattinen formalismi vailla tulkintaa. Filosofin realismi on taas metateoreettinen asenne, jonka mukaan teoreettiset termit viittaavat todellisiin entiteetteihin, jolloin (ainakin parhaat) tieteelliset teoriat voivat olla sananmukaisesti tosia.⁶ Perusideana tällaisessa erottelussa näyttää olevan, että “fyysikon realismin” kannattajan tulee teorianmuodostuksessaan toimia “filosofin realismin” kannattajan tavoin, vaikka hänen ei tarvitsekaan sitoutua mihinkään tieteenharjoittamisen käytännön kannalta irrelevantteihin filosofisiin oppeihin.

Fysikaaliseksi hypoteesiksi ymmärrettynä Bohmin teoria on joka tapauksessa mielenkiintoinen. Bohmin teoriassa huomio on kiinnitetty paikan mittauksiin, ja siinä hiukkasille postuloidaan monimutkaiset radat, jotka tilastollisesti keskimäärin tuottavat kvanttimekaniikan mukaiset mittaustulokset. Tällaisella radalla liikkuvan yksittäisen hiukkasen liike ei toteuta *liikemäärän säilymlakia*, ja teoria on sopuoinnussa *energian säilymlain* kanssa vain, jos päätetään postuloida uusi energiamuoto, kvanttipotentialin energia, joka on täsmälleen sen suuruinen, että kokonaisenergian määrä säilyy hiukkasen liike-energian vaihdellessa. Ajankohtainen kysymys on, onko olemassa koejärjestelyjä, joiden kohdalla Bohmin teoria tuottaisi tavallisesta kvanttimekaniikasta poikkeavia ennusteita. On ehdotettu, että sopivasti tulkittuna Bohmin teoriasta voitaisiin johtaa alkeishiukkasten *tunneloitumiseen ja heijastumiseen kuluva aikka* koskevia ennusteita, jotka eivät seuraisi tavallisesta kvanttimekaniikasta ja jotka mahdollistaisivat teorian testaamisen. Relevantit kokeet lienevät kuitenkin vielä tekemättä.⁷

Bohmin teoria on *piilomuuttujateoria*. Sen mukaan kvanttimekaniikan mukainen kuvaus systeemin tilasta on *epätäydellinen*, ja se täydentää tuota kuvausta lisäämällä siihen “piilomuuttujan” eli hiukkasen paikan. Esimerkkinä filosofisemmista mittausingelman ratkaisurytyksistä voidaan mainita *kvanttilogiikka*, jossa on etsitty loogisia sääntöjä, jotka tavanomaista kaksiarvoista logiikkaa paremmin soveltuisivat aaltokuvan (jossa on puhe laajalle avaruuden alueelle levinneestä aallosta) ja hiukkaskuvan (jossa hiukkanen on kullakin hetkellä jossakin pisteessä) yhteensovittamiseen.

Mittausingelmaan ehdotetut ratkaisut johtavat toisistaan poikkeaviin kvanttimekaniikan tulkintoihin. Filosofisten teorioiden ja noiden tulkintojen välinen suhde on mielenkiintoinen ja mutkikas aihe, jota koskevaa tasokasta tieteellistä tutkimusta julkaistaan mm. tärkeimmässä tieteenfilosofisissa lehdissä sekä esimerkiksi *Foundations of Physics* -lehdessä. Suomessa vakavasti otettava (ja medioissa näkymätön) fysiikan filosofian tai fysiikan perusteiden alaan kuuluva tutkimus on toistaiseksi kuitenkin kohdistunut suurelta osin yhteen melko kapeaan osa-alueeseen, *kvanttimekaaniseen mittauksen teoriaan*, jota käsitelen seuraavaksi.

Mittauksen teoria

Kvanttimekaanisen mittauksen teorian perusideana on, että mittaustapahtumaa tarkastellaan erottelemalla toisistaan mittalaite ja mikrofysikaalinen systeemi, jota mittausta koskee. Teoriassa myös *makroskooppisen mittalaitteen ajatellaan ole-*

van systeemi, jonka tilalle voidaan antaa kvanttimekaniikan mukainen kuvaus, ja siinä pyritään selvittämään, onko (edes periaatteessa) mahdollista kuvata mittalaitteen ja mittauksen kohteena olevan systeemin muodostamaa yhdistettyä systeemiä kvanttimekaniikan kanssa sopuoinnussa olevalla tavalla.

Ideana siis on, että mittalaitteen ja mittauksen kohteen yhdessä muodostamaa systeemiä kuvaa jokin aaltofunktio (tai teoriassa käytetyssä yleistetyssä formalismissa jokin jälkiluokkaoperaattori), joka muuttuu mittaustapahtumassa. Teoriassa ei pyritä kuvaamaan yksityiskohtaisesti tuota muutosta (mikä ei tietenkään olisi mahdollistakaan; eihän meillä ole kvanttimekaniikan mukaista kuvausta mistään todellisesta, valtaisan joukon alkeishiukkasia sisältävästä mittalaitteesta). Sen sijaan teoriassa tutkitaan, voiko ylipäättään olla olemassa funktioita, jotka kuvaavat yhdistetyn systeemin tilan muutosta mittaustapahtumassa (toisin sanoen funktioita, jotka liittyvät kuhunkin yhdistetyn systeemin tilaan, jossa se voi olla ennen mittausta, toisen tilan, jossa se on mittauksen jälkeen) ja jotka toteuttavat joitakin fyysikaalisesti luontevia ehtoja.

Tällaisessa teoriassa on välttämätöntä esittää kvanttimekaniikan matemaattinen formalismi tavanomaista täsmällisemmin. Siinä käytetty täsmennetty ja yleistetty formalismi soveltuu täsmällisten vastineiden antamiseen monille muillekin kvanttimekaniikassa käytetyille filosofisesti ongelmallisille käsitteille, esimerkiksi *komplementäärisyydelle* ja *epätarkkuusperiaatteille*. Toisaalta matemaattisen täsmällisyyden painottaminen johtaa etääntymiseen kvanttimekaniikan soveltamisen käytännöstä. Esimerkiksi yleistettyä formalismia ja sen sovelluksia esittelevä tärkeä suomenkielinen monografia, Pekka J. Lahden ja Kari Ylisen *Johdatus kvanttimekaniikkaan*, muistuttaa ulkonaisesti pikemminkin puhtaan matematiikan kuin fysiikan alaan kuuluvaa teosta.

Viime vuoden elokuussa Firenzessä järjestetyssä tieteenfilosofisessa konferenssissa minulla oli tilaisuus kuulla, kuinka fysiikan perusteita käytännönläheisellä tavalla tutkinut professori Nancy Cartwright varsin poleemisessa hengessä kertoi mittauksen teoriaa harrastaneelle Peter Mittelstaedtille, että monissa tilanteissa, joita mittauksen teorian mielessä kutsutaan mittauksiksi (kuten spinin mittauksessa), havainnosta suureen arvoon johtava päättelyketju ei ole yhtään lyhyempi kuin tilanteissa, joita ei nimitetä mittauksiksi. Tästä syystä Cartwrightin mukaan fysiikan filosofiassa tarvittaisiinkin tutkimusta, jossa aikaisempaa yksityiskohtaisemmin selvittäisiin, miten kokeelliset fyysikot tosiasiaassa kuvaavat kvanttimekaanisten systeemien tilojen muutoksia mittaustapahtumissa; muussa tapauksessa tuotettaisiin “näennäisvastauksia näennäisongelmiin”.

Tällainen kritiikki olisi aiheellista ainakin, jos mittauksen teoriaan kuuluvista teoreemoista vedettäisiin joitakin radikaaleja kvanttimekaniikan tulkintaa koskevia johtopäätöksiä. Toisaalta on selvää, että fysiikan perusteet -oppiaineeseen kuuluu, paitsi Cartwrightin toivomaa, kokeellisen fysiikan käytäntöä tarkkailevaa tutkimusta, myös sentyyppistä matemaattisten formalismien ominaisuuksiin kohdistuvaa tutkimusta, jota esimerkiksi Mittelstaedt ja Lahti ovat harrastaneet. Ei ole mitään syytä, miksi näistä tutkimussuunnista tarvitsisi valita vain toinen. Kvanttimekaniikan joitakin perusideoita ovat, että teoriassa kunkin fyysikaalisen systeemin tilaa vastaa kullakin hetkellä jonkin Hilbert-avaruuden alkio, että tuon alkion avulla voidaan laskea eri mittaustulosten todennäköisyydet, kun jokin systeemiä kuvaava suure mitataan, ja että suureen arvo mittauksen jälkeen on se arvo, joka ko. mittauksessa saatiin. Tästä syystä yksi fysiikan perusteet -oppiaineen

tehtävistä on selvittää, mitä loogisia seurauksia edellä mainituilla opinkappaleilla on. Toisaalta fysiikan perusteiden alaan kuuluu myös Cartwrightin toivomaa tyyppiä oleva tutkimus, jossa yritetään saada selville, ottavatko tieteenharjoittajat kvanttimekaniikkaa käytäntöön soveltaessaan tällaisia opinkappaleita vakavasti. Tätä kysymystä selvitettäessä tutkimuksen menetelmiä voidaan nimittää tieteen sosiologisiksi; edellisessä tapauksessa tutkimus taas muistuttaa puhdasta matematiikkaa.

Fysiikka, sen filosofia ja tieteellinen muutos

Olen edellä kritisoinut radikaalien filosofisten johtopäätösten vetämistä modernin fysiikan teorioista huomauttamalla, että johtopäätöksiä voidaan vetää monin eri tavoin. Filosofisten johtopäätösten vetämistä voidaan kritisoida toisestakin, miltei yhtä ilmeisestä syystä. Edellä nähtiin, että fysiikan filosofian ongelmat ovat kiinteästi sidoksissa kulloinkin vallitseviin fysikaalisiin teorioihin; siirtymä Newtonin mekaniikasta suhteellisuusteoriaan muutti miltei irrelevantiksi kantilaisen kysymyksenasettelun, joka oli aiemmin ollut keskeinen avaruuden ja ajan filosofiassa. Filosofinen tutkimus, jossa ratkaistaan filosofisia ongelmia johonkin tieteelliseen teoriaan viittaamalla, voi olla mielekäästä vain, jos tuo teoria ei enää perusteiltaan muutu. Seuraavassa yritän selvittää, miksi oletan, että tällainen oletus on fysiikan kohdalla virheellinen. (Tämä argumentti ei tietenkään sovellu sellaisen fysiikkaan kytkeytyvän filosofisen tutkimuksen kritiikiksi, jolla on jokin vaatimattomampi päämäärä: esimerkiksi olemassaolevien fysikaalisten teorioiden sisällön ja tulkintavaihtoehtojen täsmällinen ja älyllisesti tyydyttävä esittäminen.)

Tämän kirjoittajassa hänen useita vuosia sitten suorittamansa kvanttimekaniikan opinnot herättivät tunteen, joka voidaan kiteyttää lauseeksi: ”Tässähän me näitä episyklejä piirtelemme.” Se tosiseikka, että kvanttimekaniikka on niin valtaisan menestyksellinen tieteellinen teoria (aivan kuten keskiaikainen, taivaanmekaniikassa käytetty sfäärien järjestelmäkään oli omana aikanaan), ehkäisee meitä näkemästä, että varsin yksinkertaisissakin sovelluksissa tuon teorian matemaattinen kalusto kiinnittyy havaittavaan fysikaaliseen todellisuuteen varsin epäsuoralla tavalla (analogisesti havaitsemattomien sfäärien järjestelmän kanssa, jonka avulla planeetoille johdettiin havaintojen kanssa yhteensopivia, episyklin muotoisia ratoja). Kvanttimekaniikan matemaattisen koneiston monimutkaisuus kasvaa valtaisan vauhtia tarkasteltavien systeemien mutkikkouden kasvaessa. (Jos aiemmin mainitulla yksittäisellä hiukkasella oletetaan olevan myös spin, sen tilaa kuvaamaan tarvitaan funktio avaruuden pisteiltä ei kompleksiluvuille, vaan kompleksiarvoisille matriiseille; jos hiukkasia on kaksi, tarvitaankin jo kahden muuttujan funktio, joka liittyy jokaiseen kahden fysikaalisen avaruuden pisteen pariin kompleksiarvoisen matriisin, jne.)

Joskus on ehdotettu, että *Bohmin teoria* tarjoaisi tällaiselle ”abstrakteja matemaattisia formalismeja” rakentavalle teorianmuodostukselle ”fysikaalisia malleja” käytettävän vaihtoehdon. Näin ei selvästikään ole. Bohmin teoria soveltuu tilanteisiin, joissa mitattavat suureet ovat alkeishiukkasten *paikkoja*, ja tuollaisissa tapauksissa se poikkeaa tavanomaisesta fysiikan opiskelijoille opetettavasta kvanttimekaniikasta sikäli, että siinä alkeishiukkasia, jotka ovat sen mukaan kullakin hetkellä hyvin määritellyissä paikoissa, ohjaa aaltofunktion avulla määritelty kenttä. Tuo kenttä ei ole oleellisesti yksinkertaisempi matemaattinen olio kuin se aaltofunktio, jonka avulla se määritellään ja jota ”tavallisessa”

kvanttimekaniikassa käytetään tällaista tilannetta kuvattaessa: kumpikin niistä on funktio, joka on määritelty kullekin tarkasteltavien hiukkasten paikkojen yhdistelmälle. (Kenttä on tosin sikäli yksinkertaisempi, että sen arvojen voidaan katsoa olevan — kun Bohmin teoriaa tulkitsee sopivasti — reaalityyppisiä eikä kompleksilukuja, kuten aaltofunktion arvot.)

Kvanttimekaniikalle valittavasta tulkinnasta riippumatta sen matemaattinen formalismi perustuu niille työkaluille, ennen muuta *kentän* käsitteelle, jotka ovat osoittautuneet arki-kokemukseen sitä läheisemmin kytkeytyvillä fysiikan aloilla hedelmällisiksi. Sekä kvanttimekaniikassa että vaikkapa klassisessa elektrodynamiikassa esiintyvät kentät ovat olennaisesti (yksi- tai useampipaikkaisia) funktioita fysikaaliselta avaruudelta joillekin reaalityyppisten avulla määritellyille matemaattisille olioille; edellisessä tapauksessa nämä oliot ovat vain paljon mutkikkaampia kuin jälkimmäisessä. Siirryttäessä klassisen fysiikan kentistä kvanttimekaniikan aaltofunktioihin ei tapahdu mitään *radikaalia käsitteellistä muutosta* (kuten esimerkiksi episykliä vaihtuessa ellipseihin tapahtui).

Voitaisiinko sitten määritellä joitakin toisenlaisia matemaattisia entiteettejä, joiden keksiminen vaatisi tuollaista käsitteellistä muutosta ja joilla mikrofysiikan systeemejä voitaisiin kuvata — entiteettejä, joiden määritelmät eivät kenties perustuisi reaalityyppiseen käsitteeseen lainkaan? Voitaisiinko tällaisten entiteettien varaan rakentaa mikrofysiikan teoria, joka ei vain *pelastaisi ilmiöitä* kuvaamalla niitä formalismilla, jonka mutkikkuus kasvaa tarkasteltavien hiukkasten lukumäärään verrannollisena, vaan — niin sanoakseni — kuvaisi *luonnon omaa konstruktioita*? Uskon, että tällainen teoria on mahdollinen ja että kun se on löytenyt, fysiikka ja sen filosofia ovat kovin toisenlaisia kuin nykyään.

Viitteet

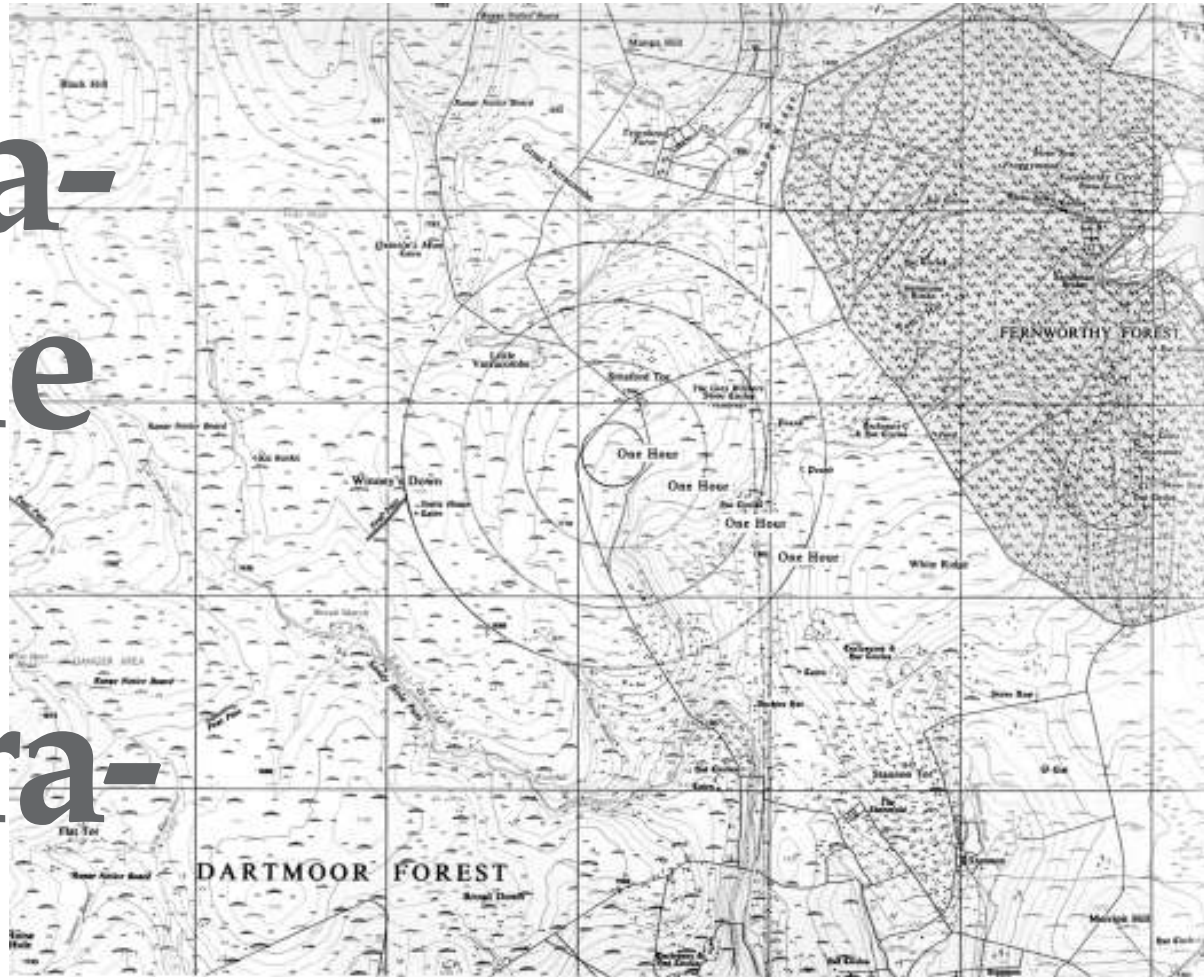
1. Ks. esim. *Kanava* 8/95
2. *Kanava* 9/95
3. Ks. esim. *Helsingin Sanomat* 30.9.95, s. D2
4. Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, Pantheon Books, 1992
5. K. V. Laurikainen, ”Realismin kriisi päähinänkuoressa”, *Arkhimedes* 1/1996
6. Seppälä, Tiina, ”Realismista ja instrumentalismista David Bohmin fysiikassa”, teoksessa Kiesepää, Pihlström ja Raatikainen, *Tieto, totuus ja todellisuus*, Gaudeamus, Helsinki 1996, s. 176-184
7. Laurikainen et al 1994; Cushing, 61-70

Lisälukemista

Systemaattisia johdatuksia *ajan ja avaruuden filosofiaan* ovat esimerkiksi L. Sklar: *Space, time, and space-time* (1974), ja A. Grünbaum: *Philosophical Problems of Space and Time* (1964). Ansiokas, historiallisessa järjestyksessä etenevä (mutta valitettavasti 70-luvulle päättyvä) johdatus *kvanttimekaniikan filosofiaan* on M. Jammer: *The Philosophy of Quantum Mechanics* (Wiley, 1974). Tuoreempi esitys aiheesta on esimerkiksi P. Forrest: *Quantum Metaphysics* (Basil Blackwell, 1988). Suppea esitys alan joistakin perusongelmista on myös P. Lahti: *Kvantti-teoria ja realismi*, *Ajatus* 42, s. 69-105.

Käytännöllisesti (ja filosofian vastaisesti) suuntautunut esitys modernin fysiikan kehityksestä on esimerkiksi S. Weinberg: *Dreams of a Final Theory* (Pantheon Books, 1992). Lyhyt populaaritieteellinen esitys *string-teorian* perusideoista on M. Mukerjee: *Explaining Everything* (*Scientific American*, January 1996, s. 72-78). *David Bohmin* teoriaa esitellään systemaattisesti teoksessa D. Bohm, & B. Hiley, B: *The Undivided Universe* (Routledge, 1994).

Maa- taide ja mara- ton

Richard Long (kartta): *A Walk of Four Hours and Four Circles*

Taiteen ja urheilun raja-aita on monessa kohdin madaltunut. Urheilu on tullut entistä värikylläisemmäksi. Kilpailut ovat alkaneet muistuttaa eräänlaista modernia teatteria, jossa yhä enemmän korostuvat esteettisyys, eroottisuus ja esityksellinen puoli. Taiteellista luovuutta taas haetaan lisääntyvästi fyysisen ponnistuksen välityksellä, henkisyttä kaivetaan esiin ruumiillisuudesta.

Urheilun ja taiteen välimaastossa on tanssin, taito-luistelun ja taitovoimistelun kaltaisia lajeja, joista on vaikeaa sanoa kumpaa ne ovat. Mutta sukulaisominaisuuksia on kenties mahdollista löytää näennäisesti kaukanakin toisistaan olevista urheilulajeista ja taidemuodoista.

Tässä kirjoituksessa esitän, että pitkänmatkanjuoksun katsojalle (ja ehkä myös harrastajalle) antamat esteettiset elämykset muistuttavat monessa suhteessa sitä kutinaa, jonka maataiteeseen tutustuminen (tai sen tekeminen) tuottaa. Inspiraationi lähteenä ovat englantilaisen 'pitkänmatkan maataiteilijan' Richard Longin teokset. Analogiani on tietysti löyhä, ja minun on myönnettävä, että maraton on otsikossa maataiteen kumppanina lähinnä alkusoinnun vuoksi. Longin taiteen kokemus- ja merkitysmaailman palasia voi tavoittaa yhtä hyvin suunnistuksesta, maastajuoksusta tai kilpakävelystä kuin maratonilta. Rinnastukseni koskeekin samalla urheilua ja taidetta yleisemmin.

Pitkä matka, ohut estetiikka

Kestävyysjuoksu on minimalistista urheilua. Matka on pitkä ja kilpailu kestää kauan, mutta estetiikka on ohuenoloista. Yksi

pitkä kapea viiva voisi olla sen osuva visualisointi. Maratonin tai maastajuoksun katsoja näkee koitoksesta vain lyhyitä katkoviivoja, ratajuoksu sentään tapahtuu kokonaan katsojan silmien edessä. Mutta ratajuoksunkin tarjoama katsojakokemus on koko lailla toinen kuin se, jonka nopeutta ja voimaa täyteen pumpattujen muskeliemien sähköä sprintti tai pallopelien spehtaakkelit antavat.

Ajatelkaamme vaikkapa kymppin juoksua. Kaksikymmentäviisi samanlaista kierrosta. Kuivakkaita, jotenkin kärsineen oloisia urheilijoita, joiden ruumiista kaikki ylimääräinen on kuorittu pois. Monotonista tasavauhtista jolkotusta yksinkertaisessa jonomuodossa. Ei tossun suihketta suurempaa ääntä. Tapahtumattomuutta, jota vasten katsoja noteeraa ne vähäiset tapahtumat: jonon venymisen 'helminauhaksi', paikanvaihdot silloin tällöin, putoamiset ja loppukirin jos sellaista ylipäätään tulee.

Pitkänmatkanjuoksu ei välttämättä pääty näyttävään loppusuoran taisteluun, vaan ratkaisut tapahtuvat etenkin maratonilla yleensä aikaisemmin. Päinvastoin kuin vaikkapa jalkapallossa, jossa ratkaisut perustuvat poikkeuksellisiin onnistumisiin ja näyttäviin suorituksiin — selvästi erottuviin voittamisen tekoihin ja maalinteon kliimaksiin —, kestävyysjuoksussa ne tapahtuvat pikemmin ei-tekoina tai vaihkeaisena häviämisenä: toinen ei enää yksinkertaisesti jaksa seurata toista. Voittaminenkin on vaihkeaista niin kuin Lasse Virenin klassikkojuoksuissa, joissa silmä ei havainnut sitä, mistä väliaikatilastot jälkeen päin kertoivat: vauhdin tasaista kiristymistä. Poikkeuksiakin tietysti on. Tuoreessa muistissa on Valentin Konosen kultamitalikävelyn ratkaisun hetki: ensin

pahimman vastustajan hiillostaminen katseella ja sitten tämän yhtäkkinen, täydellinen katkeaminen.

Pallopeleissä katsojan kauneuskokemukset tulevat toisaalta onnistuneen taktiikan toimivuudesta ja toisaalta improvisoinnista, mielikuvituksellisista ja arvaamattomista sommitelmista. Kauneuskokemusten takana on usein urheilijan äly. Uskomattoman upea, katsojalle silmänräpäyksellistä mielihyvää tuottava kuvio syntyy oikea-aikaisesta oivalluksesta.

Kestävyysjuoksussa taktiikkavaihtoehdot ovat vähissä ja ne ovat kovin yksinkertaisia: “No me päätettiin pudottaa ruotsalaiset kovalla alkuvauhilla”, kuuluu tyypillinen onnistuneen kilpailutaktiikan kuvaus. Juoksijat eivät juuri improvisoi, eikä juoksu tunnu kysyvän isommin oivallusta ja älykään. Martti Vainion ironisin sanoin “riittää kun aina sadan metrin välein muistaa kääntyä vasemmalle”.

Osa urheilun fasinaatiota ovat näkyvillä olevat suuret tunteet. Mutta kestävyysmatkoilla nekin ovat merkillisen piilossa. Juoksijoiden mielenliikkeet eivät näy katsomoon saakka, eivätkä välttämättä maalissakaan. Fysiologinen selitys tälle on tietysti se, että loppuun ehtyneet energiavarastot estävät kunnan tuuletukset. Mutta kyse on myös jostakin lajikultuurille tyypillisestä, samasta kuin miesten keihäänheitossa, jossa kilpailijat tekevät työnsä siitä melua pitämättä: onnistuminen synnyttää juroille kasvoille juuri ja juuri havaittavan hymynkareen (poikkeuksena Kimmo Kinnunen, joka voitti maailmanmestaruutensa liian nuorena ja ylireagoi siksi tuuletuksessaan).

Kestävyysjuoksijat osoittavat tunteitaan pidättyväisesti. Juoksun voittajalta voi vielä käsi nousta tervehdykseen ja kunniakierroskin irrota, mutta yleensä jopa kärkipään kilpailijat muistuttavat maalissa enemmän vankileiriltä vihdoon ja viimein vapautuneita kiusattuja kuin työssään onnistuneita sankareita. Heidän olemuksessaan on ehkä kauneutta, mutta se on piinasta selviytymisen ja kärsimyksen kauneutta, elonjäämisen helpotusta, survivalismia.

Jari Hemmilä on kirjannut kymppinjuoksijan kokemuksen hienosti:

“Kymppin ensimmäiset kierrokset sujuvat aina helposti. Kierroksia ei tarvitse laskea, juoksu on helppoa ja hallittua. Kolmesta kilometristä tulee nopeasti viisi ja viidestä kahdeksan. Sitten alkaa yleensä taistelu. Hengitys tihenee jatkuvasti, pulssi hakkaa aina vaan ne 180 lyöntiä minuutissa. Suu on kuiva ja hiki valuu silmiin. [...] Lopullinen rutistus alkaa noin 500 metriä ennen maalia. [...] Viimeinen kierros on kuin kotipolku. [...] Äkkiä, äkkiä maaliin! Lopulta tuska muuttuu nautinnoksi, jonka kokee huumavana tunteena juoksun viimeisillä hetkillä.”¹

En epäile, etteivätkö kestävyysjuoksijat osaisi muiden urheilijoiden ta-

paan nauttia voitoista ja onnistumisista, mutta tuo nautinto, matkalta pelastumisen kokemus, ei aina katsomoon välity. Ja kuten Hemmilä kuvaa, urheilijan taistelukin on paljolti taistelua itseä vastaan.

Ero on selvä esimerkiksi verrattuna lentopalloon, jossa jokainen yksittäinen piste ja torjunta on pienoishuhlan arvoinen. Kestävyysjuoksussa katsoja aistii pikemminkin juhlimiselle päinvastaisen tyhjyyden tunteen, jota Ron Clarke — australialainen kymppin entinen maailmanennätysmies — on kuvannut näin: “Koskaan en ole ollut yhtä masentunut kuin ensimmäisen maailmanennätykseni jälkeisinä päivinä. Olin maassa, täysin poissa tolaltani. [Ennätys] sai minut -- tuntemaan itseni surulliseksi”².

Näistä luonnehdinnoista huolimatta, tai osittain ehkä juuri niiden vuoksi, kestävyysjuoksu on suomalaisille kaikkein rakkain yleisurheilulaji, ainakin silloin kun omilla uskotaan olevan mahdollisuuksia. Siinä on siis oltava joitakin sellaisia kauneusarvoja, jotka keräävät ihmisiä katsomoihin ja television ääreen. Ja kyllä siinä on; juokseva letka on kuin takka-tuli, josta ei saa silmiään irti.

Tosin tässäkin kauneus on katsojan silmässä. Siinä, mitä kestävyysjuoksussa nähdään, on luultavasti paitsi suuria yksilöllisiä myös kansallisia ja kulttuurieroja. On vaikea esimerkiksi kuvitella, että maailmankaupunkien kasvatit voisivat olla yhtä innostuneita pitkänmatkanjuoksun hitaasta estetiikasta kuin harvaan asuttujen äärialueiden ihmiset. Tiheästi asutuissa maissa ja urbaaneissa ympäristöissä nautitaan mieluummin nopearytmisten joukkuepelien katsomisesta, esimerkiksi koripallosta, joka taas suomalaiselle penkkiurheiluyleisölle tuntuu vieläkin olevan aivan liian nopeaa (katsojaluvuista päätellen). Ellemme geneettisesti, niin ainakin kulttuurisesti olemme hitaiden lihassolujen kansakunta.

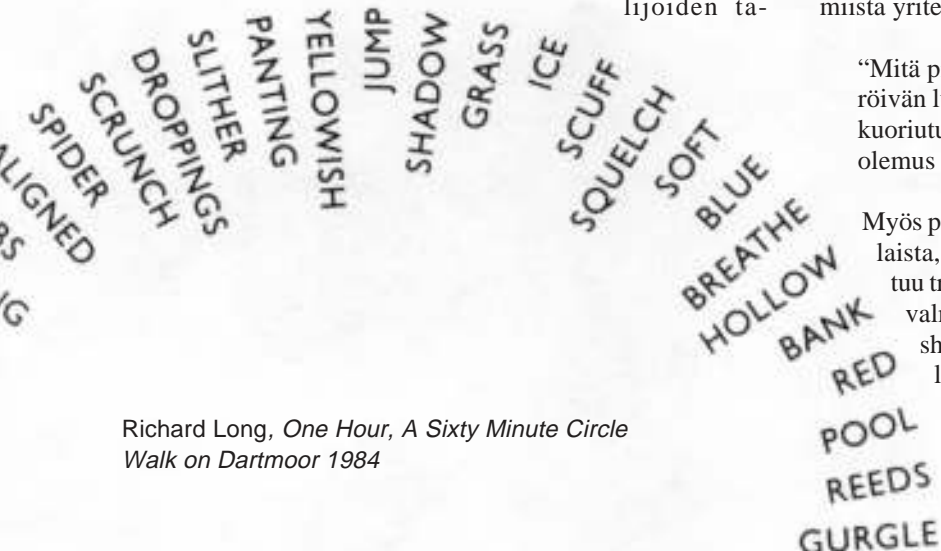
Sulautumisen hetket

Pari kestävyysjuoksun esteettistä ominaisuutta tuli jo mainituksi: minimalismi sekä alakulo, piinan ja kärsimyksen kauneus. Itsestään selvää on, että katsojakokemus muodostuu myös kilpailun kutkuttavasta jännityksestä, mutta kestävyysjuoksun jännityskäyräkin on usein ikään kuin käänteinen. Kilpailijoille helppo ja tapahtumaton alkumatka ottaa katsojaa vatsanpohjasta, mutta siinä vaiheessa kun kilpailijoiden “suuta kuivaa” ja ratkaisut tapahtuvat, jännityskin helpottaa, usein paljon ennen juoksun loppua. Lyhyemmillä matkoilla jännityskäyrä on sen sijaan nouseva: esimerkiksi 800 metrillä ratkaisu ei koskaan tapahdu eikä edes ala tapahtua ennen viimeistä takakaarretta.

Osa pitkänmatkanjuoksun minimalismia ja salaperäistä lumoa on siitä välittyvä yksinkertainen ja välitön luontosuhde. Tiedetään, että laji ei ole välineistä kiinni. Apuvälineenä ja samalla vastassa on oma jaksaminen, luonnosta eli omasta ruumiista yritetään ottaa kaikki irti.

“Mitä pitempään juoksen, sitä enemmän olen yhtä ympäröivän luonnon kanssa. [...] yhteiskunnan keinotekoisuus kuoriutuu pois, ja luonnonolon vilpityn yksinkertainen olemus on siinä paljaana”³.

Myös penkkiurheilija on taipuvainen aistimaan jotakin tällaista, uskomaan siihen, että kestävyysjuoksussa tapahtuu transsendentaalinen sulautuminen luontoon. Juoksuvalmentajia pidetään tuntemattomat voimat tuntevina shamaaneina ja poppamiehinä, ja juoksijoilla ajatellaan olevan suorastaan animaalisia ominaisuuksia. Haile Gebreselassie paljastuu viimeisellä kilometrillä hitaammilta eläimiltä karkaavaksi gaselliksi.



Paavo Nurmi lensi, ja Lasse Virenin valttina oli toiset tappa-va sudenaskel, niin kuin Paavo Noponen sitä karakterisoi.

Osa pitkänmatkan juoksun transsendentaalisuutta tiivistyy sen myyttisyydessä ja ylihistoriallisuudessa. Juoksu on urheilumuotona alkuperäisin ja ikuisin. Kun pikamatkoissa on voimakkaana tämänhetkisyys ja kilpailun ainutkertaisuuden tunne, pitkänmatkanjuoksussa aistii yhteyden kaikkiin aikaisempiin kilpailuihin. Voidaan puhua zenbuddhistisesta kaikki yhdessä -periaatteesta, tai myös kuoleman metaforisesta läsnäolosta, joka on lähes yhtä voimakas kuin nyrkkeilyssä⁴. Alitajuisesti muistamme, miten kävi maailman ensimmäiselle maratoonarille.

Itsekurin ilmentymät

Mutta palataanpa takaisin yhteiskuntaan. Näemme nimittäin kestävyysjuoksussa paitsi yhteiskunnan ulkopuolisia, lähes yliluonnollisia voimia myös oman sivilisaatiomme vahvistamia ominaisuuksia, ennen muuta itsekurin. Katsoja ymmärtää kyllä, ettei kilpailuun tulla valmistautumatta. Takana on hirvittävä määrä harjoittelua ja uhrautumista. Kestävyysjuoksijasta hohkaa se, että hän ei ole päästänyt itseään helpolla, hänestä näkyy kovuus omaa itseä kohtaan. Kun juoksijalle annetaan lempinimeksi Julma-Juha, se ei viittaa julmuuteen pelkästään kilpakumppaneita vaan ennen muuta itseä kohtaan. Kun kestävyysjuoksijat tulevat kentälle, he tulevat ”harjoitusleirien saaristosta”, kuten juoksun ja Solzenitsynin tuntija Erkki Vettenniemi⁵ osuvasti otsikoi.

Itsekuri, askeettisuus, kovuus — näitä kaikkia pidetään miehisinä ominaisuuksina. Kestävyysjuoksu mielletäänkin miehiseksi lajiksi, jota naiset ovat harrastaneet vasta parin viime vuosikymmenen aikana. Tuntuu uskomattomalta, mutta vuoden 1960 olympialaisiin saakka 200 metriä oli naisten pisin juoksumatka, ja vielä vuoden 1980 olympialaisissa ”naisten maraton” oli 1500 metriä. Tämä ei johtunut fysiologisen suorituskyvyn asettamista rajoituksista, niin kuin tuolloin esitettiin, vaan urheilun sukupuolistuneista määrittelykäytännöistä. Sittemmin murit ovat murtuneet ja naiset ovat tulleet mukaan kaikille matkoille, sekä kilpaurheilussa että kuntoilussa. Naisten mukaantulon myötä on syntynyt uudenlainen, huumorintajuisempi ja ilmaisullisempi tapa juosta⁶. On syntynyt juoksijoiden uusi iloinen itseluottamus: kuka tahansa pystyy juoksemaan ”naisten kymppin”, eikä maratonkaan ole mahdoton.

Kilpaurheilussa tätä muutosta ei kuitenkaan hevin erota, pitkät matkat ovat edelleen kovin totisia ja kovin miehisii, silloinkin kun kyse on naisista. ”Ei sillä väliä mitä sen maali- viivan jälkeen tapahtuu, vaikka henki lähtis”, tiivistää kestävyysjuoksijan ehdottoman ja kirjaimellisesti kuoleman- vakavan asenteen kovia kokenut maileri Minna Lainio⁷.

Vaeltamisen taide

Siirryn nyt ympäristö- tai maataiteeseen, josta voidaan löytää samanlaisia sensibilibiteettejä kuin kestävyysjuoksusta. Tosin suuren yleisön parhaiten tuntevat työt, Matta-Clarkin taloleikkaukset ja Christon paketoinnit, tuskin muistuttavat kestävyysjuoksua muussa kuin mittakaavassa, mutta esimerkkitaitelijani, taidemaailmassa yhtä tunnetun Richard Longin töistä yhtymäkohtia löytyy enemmän.

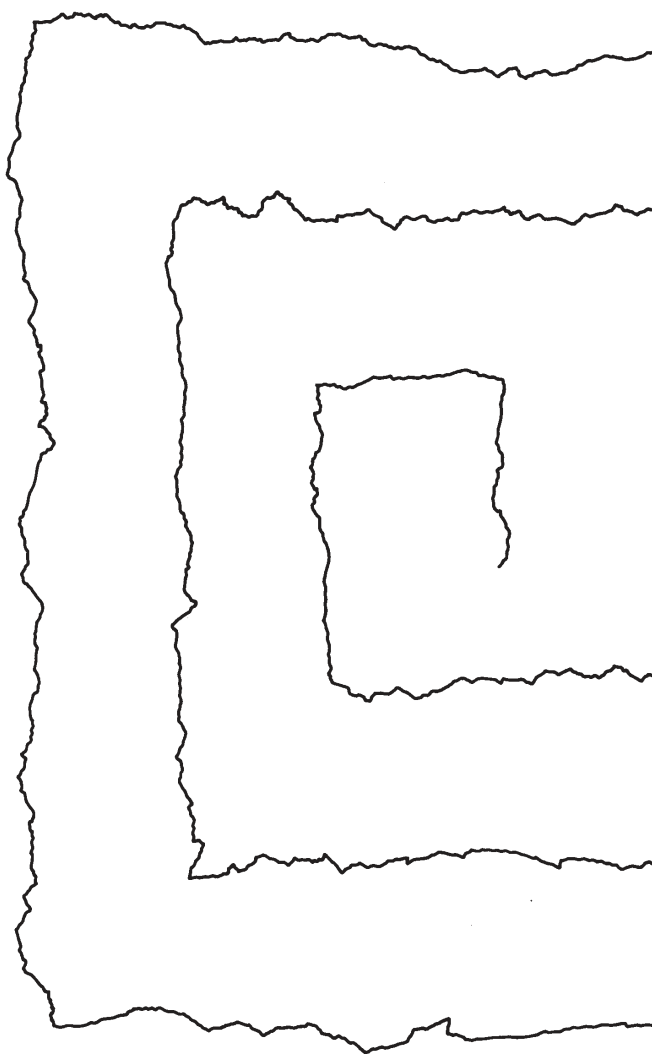
Monien muiden maataiteilijoiden tapaan Long käyttää teoksissaan luonnonmateriaaleja: kiviä, puunkappaleita, turvetta, nuotiotuhkaa, mutaa ja vettä sekä koko maisemaa, sen topografiaa, skaalaa ja näkymiä. Mutta aiheemme kannalta on kiinnostavaa, että hän käyttää töidensä tekemiseen myös omia jalkojaan. Monien teosten lähtökohtana on näet vaellus.

Tai oikeastaan vaellus on enemmän kuin lähtökohta, sillä Longin taiteessa tärkeää on koko työprosessi, se näkemyksen ja tekojen sarja, joka heijastuu gallerioissa näytteillä olevaan lopputulokseen. Tärkeämpää kuin museoitu työ on esteettinen kokemus, ja Long kuuluukin niihin taiteilijoihin, joihin saa otteen pikemminkin ”pragmatistisen”, kokemusta korostavan, kuin analyttisen, teoskeskeisen estetiikan teorian avulla⁸.

Long siis vaeltaa. Taiteelliset vaelluksensa hän dokumentoi valokuvin, kartoin, niistä abstrahoiduin piirustuksin tai vaelluksen aikaisia maisemahavaintoja, tapahtumia, tuulen suuntaa, säättilaa ja ääniä kuvaavin sanamontaasein. Samantapaisia taidevaellukseen perustuvia kuva- ja sanamontaaseja

A
T
H
O
U
S
A
N
D
M
I
L
E
S

A
T
H
O
U
S
A
N
D
H
O
U
R
S



on tehnyt myös toinen britti, Longin kanssa yhdessäkin vaeltanut Hamish Fulton⁹. Fulton näyttää oivaltaneen myös taidevaelluksen ja urheiluvaelluksen välisen yhteyden (päättellen siitä, että hän Longia koskevassa kirjoituksessaan siteeraa myös maratoonari Bruce Tullohin kirjoitusta Four Million Footsteps)¹⁰.

Kirjallisiaakin ilmiäsuja taidevaellus on saanut: kulttuuan Münchenissä ollessaan tuttavansa sairastumisesta elokuvaohjaaja Werner Herzogille tuli pakottava tarve kävellä tämän luokse Pariisiin. Taiteellisena tuloksena tästä tuskaisesta toivorekestä on kirja *Jäinen matka*¹¹. Suomalaiskirjailijoista vaeltamista ovat käyttäneet metodinaan esimerkiksi Pentti Haanpää, Erno Paasilinna ja Hannu Niklander. Journalisteista Ilkka Malmberg haki muutama vuosi sitten jutun juuren kävelemällä Turusta Helsinkiin. Kuvataiteilijoista tulee mieleen Lauri Anttila, jonka teoksetkin muistuttavat ulkoisesti jossain määrin Longin töitä. Ne ovat kuitenkin paljon ekspli-

siittäisemmin käsitteellisiä ja taidehistoriaan viittaavia.

Richard Longin taidevaellukset tapahtuvat yleensä mahdollisimman koskemattomassa luonnonmaisemassa.

Joskus hän vaeltaa vanhassa kulttuurimaisemassa, esimerkiksi Englannin roomalaisaikaisilla teillä, jotka kantavat kahtatuhatta vuotta mukanaan. Longin

oma vaellus kestää yleensä kauan, mutta kontekstina olevaan maisemaan ja aikaan nähden vain mitättömän hetken. Silloin kun vaellus tapahtuu autiomaassa tai vuoristossa, jälkimmäistä aikaa mitataan jo geologisin yksiköin, tuhansin ja miljoonin vuosin.

Urheilullisessa omaelämäkerrassaan Mike Cudahy, Brittein saarilla harrastettujen ylipitkien maastomaratonien taitaja, kertoo ylivoimaisilta tuntuvien tavoitteiden ja epäonnistumisten melankoliasta ja onnistumisten suloudesta. Kuten jo aikaisemmasta lainauksestani ilmeni, hän on luonnonmystikko, joka löytää itsensä esimerkiksi Tolkienin sadunhoitosesta maailmasta. Juostuaan kahdeksannella yrittämällä 435 kilometrin mittaisen Pennine Wayn ensimmäisenä alle kolmen vuorokauden ajan Cudahy tunsi kosmista yhteyttä luontoon ja ihmiskuntaan. Hän halusi ”jakaa ilon ja pitää itsellään piinan”.

”Koskaan en ole tuntenut sellaista puhdasta ja yksinkertaista iloa. Sellaiset hetket eivät pelkästään anna vastausta siihen, miksi teemme erilaisia asioita, vaan myös siihen, miksi ylipäätään elämme.”¹²

Longin taide on pitkän matkan maataidetta, mutta se ei ole mitään maalisuoran taidetta. Siitä ei löydy tällaisia haltioituneita purkauksia, valloilleen irti päästettyä iloa. Kuten maataide yleensä, sekään ei ole antroposentristä, ihmiskeskeistä. Sen sijaan luonnonmystiikka, melankolia ja sadunhohto ovat hänenkin töidensä perusvirettä. Long ammentaa paljon myös ekologiasta, ja hänen taiteestaan tunnistaa heti sen yhteydet primitiivisen taiteen vuosituhatisiin arkkityyppeihin, jotka ovat maataiteelle yleensäkin tunnusomaisia¹³.

Maataiteessa mittakaava on usein suunnaton. Etenkin bulgarialais-amerikkalainen Christo on tullut tunnetuksi jättiläismäisillä töillään¹⁴. Teoksessaan *Surrounded Islands* hän ympäröi yksitoista Floridan rannikon saarta vaaleanpunaisella muovivalmisteella. Teoksessa *Running Fence* yli viisimetrisen aita juoksi kilometrikaupalla Pohjois-Kalifornian ylängöillä. Viimeksi toteutetussa suurproduktiossa, vuosikymmenet suunnitteilla olleessa Berliinin valtiopäivätalon

Mäkikiertoharjoittelu

Kierretään esim. mäkiä lenkkiä, jonka varrella on 2—4 150—600 m:n mäkeä, 3—4 kierrosta. Voidaan juosta myös yksi kierros, jossa on esim. neljä mäkeä. Jokainen mäki juostaan kahteen kertaan ja koko kierrokselle otetaan aika.

VUORIKAAVA & SEPÄRI 1986, 131

paketoinnissa Christoa avustivat sadat vuorikiipeilyn harrastajat.

Longin työt eivät uhoa monumentaalisuudellaan. Ne ovat monumentaalaisia, mutta niiden monumentaalisuus on nöyrää. Toisin kuin monet jättimäisiä maakappaleita töissään siirtelivät ympäristötaiteilijat, Long lähtee siitä mikä on. Hän ei manipuloi maisemaa, hänen työnsä ovat luontoa kunnioittavia. Ne ovat ”maata varten, eivät sitä vastaan”¹⁵. Töiden mittakaava ei oikeastaan ole tiedossa, sillä taiteilijan itsensä lisäksi vain harvat ovat nähneet sen, mitä hän tekee.

Urheilussa ennätykset tulevat ja menevät, mutta koskettavat suoritukset muistetaan pitkään. Richard Long on äärimmäisen tietoinen omasta kosketuksestaan, omista jalanjäljistään, mutta myös omien töidensä ja kaiken muun väliaikaisuudesta ja katoavuudesta. Aavikon olemattomaan aluskasvillisuuteen tallattu suora polku on yksi hänen töidensä perusmuoto. Se ei ole kauaa edes kameran tallennettavissa, mutta maa muistaa jalanjäljet vielä vuosia. Jotkut Longin työt ovat näkyvissä vain hetken: nousuvesi syö nopeasti vesirajaan vedetyt viivat, niistä jää jäljelle vain valokuva.

Niin paljon kuin Long ammentaa luonnosta, hän ei suinkaan ole nyky maailman eikä oman aikamme ulkopuolelle jättynyt erakko tai hurahtanut mystikko. Hän kilvoittelee myös modernin taiteen sarjassa ja nykytaiteen avantgarden katselmuksissa. Esimerkiksi kesällä 1995 Long esittäytyi Brysselissä, näyttelyssä *Les fragments du désir* muun muassa Carl Andren, Daniel Burrenin, Joseph Beuysin, Per Kirkebyn, Sol Lewittin, Denis Oppenheimin ja Andy Warholin kanssa.

Long on moderni taiteilija myös siinä, että hän ei halua nähdä töissään mitään merkityssisältöjä eikä viittaussuhteita ulkopuoliseen. ”Töilläni ja teoillani ei ole mitään merkitystä niiden itsensä ulkopuolella”¹⁶. Hän ei kuitenkaan kiellä tulkitsemasta töitään, ja kysyttäessä esimerkiksi niiden zenbuddhalaisesta transsendentaalisuudesta hän vastaa monimielisesti: ”En ole koskaan perehtynyt zeniin, mikä voikin olla oivallinen tapa perehtyä siihen”¹⁷.

Longin esteettiset ja teoreettiset lähtökohdat ovat läpeensä modernit. Töissään hän sovittaa moderneja ideoita ikaikaiseen maisemaan¹⁸. Formalismi ja minimalistinen pelkistäminen — viivan ja ympyrän kaltaiset perusmuodot, viehtymys geometriaan — sovittuvat hänen töissään luonnon ikaikaiseen kehykseen. Longin taide edustaa maataiteelle yleisemmänkin tyyppillistä ”intellektuaalista primitivismiä”¹⁹.

Urheilu on sivilisaatioprosessin myötä loitontunut leikistä ja muuttunut aina vain kurinalaisemmaksi toiminnaksi. Ei liioin Longinkaan vaeltelu ole vapaata. Päinvastoin, hänen kävelynsä ovat tiukan geometrisesti sommiteltuja. Niiden yksinkertaisin muoto on kartalle vedetty suora viiva, jota taiteilija seuraa maastossa mahdollisimman tarkoin, ratarikkoa tekemättä. Vaellus voi olla myös neliön, ruudukon, spiraalin, ympyrän tai usean samankeskisen ympyrän tai neliön muotoinen. Joskus se saattaa tehdä myönnytyksiä luonnonmuodoille tai suorastaan myötäillä niitä.

Long ei ole ainoa maataiteilija, joka hakee töilleen sisältöjä yksinkertaisista perusmuodoista. Myös yhdysvaltalainen Walter De Maria — yhden kuuluisimman maataideteoksen,

majesteettillisen *Ukkoskentän* (Lightning Field) tekijä — on tehnyt Nevadan autiomaahan kolmen mailin mittaisen viivan, joka sekin kelpaisi kestävyysjuoksun kuvaksi — ellei olisi tehty katopillarilla²⁰.

Esteettistä intervallia

Modernistisessa ankaruudessaan Longin taidevaellukset muistuttavat huomattavasti huippu-urheilijan harjoitusohjelmaa. Long on lähes pakonomaisella tavalla viehtynyt sarjalliseen ajatteluun ja tarkkaan matematiikkaan. Hän merkitsee vuoristovaelluksensa väliaikapaikat kasaamalla sata kiveä sadan jalan korkeuteen, kaksisataa kiveä kahdensadan jalan korkeuteen ja niin edespäin. Töiden karttapohjaisissa tallenteissa on usein merkittynä paitsi matkareitti — joka siis yleensä on maastosta piittaamaton, uppiniskaisen luotisuora suunnistus — myös matkaan kulunut aika. Esimerkiksi Dartmoorissa Englannissa vetäisty *Eight Walks* on ruudukon muotoinen. Sen neljä itä-länsi-suuntaista ja neljä pohjois-etelä-suuntaista kävelylinjaa ovat yhtä pitkät, mutta maaston muodoista johtuen niiden kävelyyn kulunut aika on vaihdellut. Sana "Start" on kirjoitettu moniin Longin kartta-pohjaisiin töihin.

Vaeltaessaan kerran Irlannin pikkuteitä 164 mailin matkan Long poimi jokaisen kuljetun mailin kohdalla kiven tien sivuun ikään kuin kilometritolpaksi. 300 mailin kävelyllä Tipperarysta Sligoon hän kasasi viidesti kivipylväitä: ensimmäisessä etappipaikassa, 57 mailin kohdalla, pylväs koostui 57 kivistä ja viimeisellä väliaikapaikalla, 284 mailin kohdalla tienkin 284 kivistä.

Toisinaan fyysinen ponnistus kasvaa aritmeettisessä sarjassa ikään kuin juoksijan harjoitusohjelma. Ensimmäisenä päivänä Long vaeltaa kymmenen mailia, toisena kaksikymmentä, kolmantena kolmekymmentä, neljäntenä neljäkymmentä ja viidentenä viisikymmentä. Timo Vuorimaan ja Leevi Seppäsen kestävyysjuoksuvalmennuksen oppaassa²¹ esitetyt "pyramidisarjat" ja "asteittain nopeutuvat intervallit" muistuttavat rakenteeltaan Longin teoksia. Mieleen tulee myös joskus lukemani kuvaus Kaarlo Maaningan tyhjennys-harjoituksesta ennen Moskovan olympialaisia: kolmekymmentä tasaisen tiukkavauhtista kilometriä ja, jos oikein muistan, aina viiden kilometrin välein sarja punnerruksia.

Longin kävelyissä tahti on tietysti rauhallisempi kuin kilpa-urheilijoiden harjoittelussa, mutta matka on joskus vieläkin pitempi. Vaellus voi olla tuhannenkin mailin mittainen, ja pisimmät päivävaellukset herättävät kunnioitusta myös urheilullisella asteikolla, sillä ne voivat ulottua aina kahdeksaan-kymmeneen mailiin, siis lähes 130 kilometriin.

Pitkien matkojen huiput tapaavat harjoitella yksin kaukaisilla ylängöillä, ohuessa ilmassa. Myös Longin taidevaellukset tapahtuvat usein vaikeasti saavutettavissa autiomaissa, Jumalan selän takana. Pohjatöitä kaupunkien gallerioissa esitettymiin töihin on tehty muun muassa Boliviassa, Perussa, Sierra Madrella, Alaskassa, Islannissa, Afrikassa, Himalayalla,

Japanissa ja Suomen Lapissa.

Näkyvän ja näkymättömän suhde

Niin yksinkertaiselta kuin pitkänmatkan juoksu näyttääkin, sen estetiikka on myös käsitetaiteellista ja juoksun syvämpi ymmärtäminen edellyttää myös sen käsitteellisen sisällön ymmärtämistä. Kilpailusuoritus on jäävuoren huippu, jonka alle on varastoitu valtava määrä vaivaa ja valmentautumista.

Myös Richard Longin taiteesta katsojalle näytetään vain pieni osa. Näkyvissä oleva taideteos ei aina paljasta sen aikaansaamiseksi nähtyä vaivaa, korkeintaan vihjaa siihen. Mutta jos tuon vaivan tuntee, katsominen on palkitsevampaa.

Longin töissä näkyvän ja näkymättömän suhteetkin muistuttavat urheilua. Esimerkiksi sadan mailin viivasuora vael-

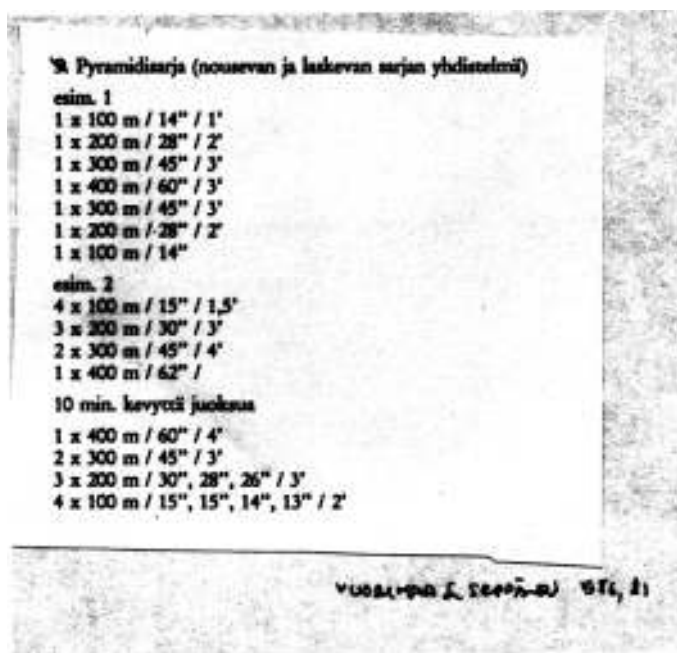
lus läpi Kanadan preerian on tallentunut yhdeksi mustavalkoiseksi valokuvaksi horisonttiin ulottuvasta preeriasta.

Vaivannäön valtavuuden ja tallenteen minimalistisen pelkistykseen suhde on viety toisinaan niin pitkälle, että seuraava askel olisi jo luopuminen koko pelkistyksestä, siis esille pantavien taideteosten tekemisestä. Jotkut ympäristötaiteilijat ovat menneetkin näin pitkälle. Suzi Gablikin hienossa keskustelukirjassa²² on kuvanveistäjäpariskunnan Rachel Duttonin ja Rob Oldsin haastattelu. Ennen Dutton tunnettiinheinästä, mudasta ja paperimassasta tehdyistä töistään, jotka kuvasivat ihmisen atavis-

tista yhteyttä aikaisempaan maailmaan ja luontoon. Olds kuvasi töissään väijäämättömäksi näkemäänsä ekologista ja sosiaalista romahdusta. Vastenmielisyys modernia "toksista" elämää kohtaan oli heidän töissään lopulta niin voimakas käsitteellinen käyttövoima, että se pakotti heidät luopumaan kokonaan taideteoksista. He tuhosivat työnsä, lahjoittivat loput pois ja muuttivat autiomaahan elämään keräilytaloudessa — täynnä omaa ehdottomuttaan mutta haastattelusta päätellen sentään suhteellisen selväjärkinä. Myös huippu-urheilussa tapaa usein tämän tällaisen 'linkolalaisen' mentaliteetin, jossa kaikki muu vaaditaan sulkeistettavaksi itse pääasian tieltä.

Taiteelliset teot eroavat urheilullisista teoista siinä, että ponnistus on sittenkin enemmän henkistä kuin fyysistä laatua. Urheilija pyrkii fyysiseen täydellisyyteen ja suorituksen moitteettomaan tekniseen hallintaan. Longin tapaisen taiteilijan suoritus on monimutkainen vain mentaalisisällä tasolla. Ihanteena on pikemminkin tekninen helppous: "Jos työ on hyvin monimutkainen, siinä täytyy olla jotakin vikaa", Long on sanonut.

Mutta onko ero lopultakaan suuren suuri? Rakentaahan urheilijakin ensin mielessään täydellisen suorituksen idean, ankan toisteisen harjoittelun ja henkisen valmennuksen avulla. Onnistuneessa kilpailutilanteessa kaikki näyttää sitten niin ihmeen helpolta. Helpolta näyttää myös Longin taide: se on ankaraan valmentautumiseen perustuvaa ja tarkkaan lasket-



Lukijana uusnatsi

Tutkija saa harvoin tietää, miten hänen tekstiään luetaan kansan syvien rivien keskuudessa. Eräänä päivänä lukijan salaisuus raottui, kun sain suoraa palautetta “uusnatsilta”, joksi olen anonyymien lukijani nimennyt. Ku Klux Klan -siteeraukset ja Daa-vidin-tähti ovat osoituksia ainakin uusnatsismi-sympatioista.

Tapahtumien kulku on seuraava. Sain elokuussa 96 yllättäen käsiini kappaleen Marjo Kylmäsen toimittamaa kirjaa Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti ja toiseus (1994). Kyseinen kappale oli jouduttu poistamaan erään kaupungin kirjastosta, koska juuri minun artikkelini “Länsimaisen estetiikan rasismi” oli töhritty roiseilla reunahuomautuksilla.

Koska Me ja muut on tiedekustantamo Vastapainon julkaisu, olen kuvitellut sen peruslukijoiden olevan akateemisesti suuntautuneita “antirasisteja”. Olen olettanut, että estetiikka-aiheeni ei inspiroisi laajempaa lukijakuntaa, koska se mielletään eeteriseen korkeakulttuuriin kuuluvaksi.

Toisin kävi. Yllättäen sain kaipaamani “ihannelukijan” sijasta “painaajislukijan”, joka luki härskin vastahankaisesti tekstiini sisältyviä suostutteluja ja päätelmiä. Sitkeä kommentaattorini oli niitannut kirjoitukseni marginaaleihin näkemyksiään valkoisen rodun ylivoimasta, jota itse pyrin eri keinoin kyseenalaistamaan.

Mitä ajatuksia kirjoitukseni “uusnatsissa” kirjoitti?

Antirasisti (Eila Rantonen)

TAITEESTA JA KULTTUURISTA

(AR) “Kolonialistiset valtarakenteet ja rassistiset ajatusrakennelmat ovat läpäisseet länsimaisen filosofian perinteen, ja soluttautuneet myös ‘neutraaliin’ estetiikkaan ja abstrakteina pidettyihin taideteorioihin.” (s. 132)

(AR) “Suurten esteetikkojen tekstit sisältävät suoria rassistisia kannanottoja, jotka on kuitenkin yleensä haluttu unohtaa.” (s. 131)

(AR) “Humen mukaan alempaan yhteiskuntaluokkaan kuuluvien valkoisten joukosta voi nousta joskus lahjakkuuksia, mutta mustat eivät ole kuitenkaan tuottaneet mitään merkittävää taidetta, tiedettä, eivätkä käsitöitä.” (s. 141)

(AR) “Toisaalta filosofit saattoivat tuomita orjuuden, mutta pitää silti länsimaista kulttuuria muita kulttuureja ylempänä.” (s. 145)

RODUSTA, MUUKALAISVIHASTA JA TASA-ARVOSTA

(AR) “Toiseuden käsitteen avulla on selitetty sitä ajattelun mallia, jonka avulla yksilöt ja ryhmät luovat “me/muut” -jakoja: hierarkkisia eroja suhteessa itsen tai oman ryhmän kannalta tuntemattomiin tai pelottaviin asioihin.” (s. 133)

(AR) “Monet etnisyyden tutkijat, kuten Henry Louis Gates ovat korostaneet näkemystä rodullisesta erosta olennaisesti keinotekoisena rakennelmana.” (s. 133)

(AR) “Afrikkalaisamerikkalainen Henry Louis Gates on korostanut, että saksalainen filosofi Immanuel Kant (1724-1804) oli ensimmäisiä nimekkäitä eurooppalaisia filosofeja, jotka samastivat ihonvärin ja älyn.” (s. 140)

ÄLYSTÄ JA ROTUSEKOITUKSISTA

(AR) “‘Rotuja’ ei ole, mutta sosiaalisissa käytännöissä voidaan tuottaa rotusyrjintää.” “Rasismissa rodullista luokittelua käytetään erilaisten sosiaalisten, poliittisten, oikeudellisten, taloudellisten ja kulttuuristen käytäntöjen perustelemiseen, ja näin estetään tiettyjä ryhmiä pääsemästä käsiksi materiaaliin ja

Rasisti (Painaajislukija)

(R) “Onko “neutraali” estetiikka sitä, että kaikenmaailman tuhtelijoiden tuotokset ovat yhteismitallisia esimerkiksi Michelangelon kanssa?”

(R) “Valkoisten rotuvaisto on kauneuden tajua. — kaikki suuret taiteilijamme Euroopassa olivat rotutietoisia — vrt. nyky “taiteen” surkeus!”

(R) “FAKTA: Neekerit eivät ole luoneet ainoatakaan korkeakulttuuria. Sano yksikin musta nero!”

(R) “Olisiko heidän sitten pitänyt pitää savimajakulttuuria samanarvoisena?”

(R) “Masokismin kliimaksi = valkoisten itseinho ja muiden kumartelu. Minkä helvetin takia kaikki sosiologit ovat vasemistolaisia? Sehän näkyy niin selvästi läpi, että oksettaa, turha puhua mistään objektiivisuudesta.”

(R) “Yks jutku löytyi. Okei, tämän mukaan valkoiset ovat piruja entä neekerit? Mikä on heidän suhtautumisensa meihin? Heillä on oikeus vihata meitä, mutta meillä ei heitä.”

(R) “Koska mies on neekeri, on silloin hänen etunsa mukaista propagoida tasa-arvoa.” Tasa-arvo on myytti.”

(R) “IDEOLOGIAA! Rotujen älykkyyseroista on tehty monia tutkimuksia, jotka todistavat neekerien keskimäärin 15 pistettä heikompaa tulosta (valkoisilla n. 100 tai ylöspäin, mustilla 85. Lue Richard Herrnstein & Charles Murray: The Bell Curve, Hans Eysenck etc. etc. Arhur Jensen, William Shockley (Nobel 1966).)

symbolisiin resursseihin.” (s. 134)

(AR) “Rasimi keskittyy nimenomaan ihmisten ulkoisiin piirteisiin. Ruumiillisista tuntomerkeistä tulee eroja tuottavan rasisisen diskurssin merkityksen kantajia. (s. 139). Valistusfilosofi Montesquieun mukaan afrikkalaisten erilainen ulkonäkö oikeutti orjuuden.” (s. 137)

NAISISTA JA NAISKAUNEUDESTA

(AR) “Erityisesti feministiteoreetikot ovat pitäneet länsimaista estetiikkaa ja taideteorioita mieskeskeisinä, ja pyrkineet luomaan naisen kokemuksen huomioon ottavia taideteorioita.” (s. 132)

(AR) “Erityistä inhoa Lessingissä herätti hottentottinainen: “Kuinka kukaan voi pitää hellän rakkauden kohteena tai kauniina hottentottinaista, jonka ruumis on voideltu vuohen rasvalla, jonka hiukset tihkuvat rasvaa ja jonka käsivarsiin ja jalkoihin on sidottu eläinten suolia. Nainen herättää ainoastaan naurua, ei rakkautta.” (s. 139)

(AR) “Yhdysvaltalaisen kirjallisuuden stereotyyppiset mustat naiset, kuten “black mammy” rehevänä matriarkkahahmona sekä seksikkäät “kissanaishahmot” on tavallisesti esitetty vastakohtiksi valkoiselle naiselle, jonka tehtävänä on ollut edustaa ihanteellista, kristallimaisen hentoa naiskauneutta.” (s. 144)

JAZZ ON VALKOISEN MIEHEN KEKSINTÖ

(AR) “Mustaan estetiikkaan sisällytettiin esimerkiksi Yhdysvaltain mustien ghettojen tyyli, rytmit, värit ja musiikki (kuten blues ja jazz) sekä mustan kulttuurin puhemuodot - koko suullinen perinne.” (s. 136)

(AR) “Hegelin mukaan “Neekereiden luonne [...] ei ole vastaanottavainen millekään kehitykselle eikä sivistykselle ja sellaisina kuin näemme heidät tänään, niin sellaisia he ovat aina olleet.” (s. 143)

(ER) “Afrikkalaisamerikkalaisten mukaan mustat ovat joutuneet edustamaan valkoisten maailman negatiivista peilikuvaa, jonka avulla valkoiset ovat voineet vahvistaa omaa identiteettiään (s. 135).”

VALKOISEN RODUN TUHOSTA

(AR) “Stuart Hall näkee juuri viitteellisen rasismin vallitsevampana ja läpituokevampana kuin avoimen rasismin. Sen edustajien on vaikea nähdä puheensa rasisisuutta eli diskurssiin kätkeytyneitä ja luonnollisiksi esitettyjä rasisisia oletuksia.” (s. 147)

(AR) “Parerga und Paralipomena” -teoksen toisessa osassa Schopenhauer tosin tuomitsi orjuuden “ihmissuvun rikosasiakirjojen mustimpana lehtenä” eli osoituksena ihmisen paholaismaisesta julmuudesta”. (s. 151)

— Tiede sanoo toista, mutta MEDIA vaikenee. Pyrkimys tuhota valkoinen rotu rotujen sekoituksella. Eräät Levantin perilliset haluavat tuhota valkoisen rodun. Kun valkoinen rotu sekoittuu sen keskimääräinen älykkyydosamäärä laskee. Uuden maailman ruhtinaiden on silloin helpompi hallita harmaata identiteettiään tietämätöntä mulattimassaa, joka on vieläpä tyhmää.”

(R) “Ei se vaan neekerin pienempi älykkyys. Mongolit eivät joutuneet valkoisten orjiksi. Älykkyystestit ovat jo 1960-luvulta lähtien todistaneet, että neekereillä on selvästi keskimääräistä alempi äö kuin esim. eskimoilla tai valkoisilla.”

(R) “Voi Luoja! Minkäs sille sitten voi, että valkoinen mies on saatanan ylivoimainen.”

(R) “Kumihuulet, rasvaperse, lättänenä, kähärä tukka. vrt. pohjoinen nainen — kuin kaksi eri LAJIA. Arabit ja mongolit ihannoivat pohjoista naiskauneutta, mutta inhoavat neekerinaista. Ei pidä sekoittaa pohjoisafrikkalaisia neekereihin. Pohjoisafrikkalaiset ovat alunperin kuuluneet valkoiseen välimeren rotuun. Myöhemmin rodun sekoitusta.”

(R) “Seemiläiset taustapirut pyrkivät hajoittamaan ja jakamaan palasiksi valkoisen rodun yhdistämällä neekerinaiset ja valkoiset naiset valkoista miestä vastaan. Lopputulos: myös valkoinen nainen häviää ja valkoinen mies häviää.”

(R) “Blues on lähtöisin valkoisten bluegrassista. Huom. kitara on valkoisten keksimä. Entä Jazz? Kehittynyt valkoisten swingistä. Soittimet valkoisten keksimiä.”

(R) “Kuten myös tänään. Katso New Yorkin Ghettoja, primitiivistä ja monotonista hip-hop “musiikkia”. Graffitit ovat viidakkotaidetta “Voit ottaa nekerin pois viidakosta, mutta et viidakkoa nekeriltä” (Ku Klux Klan).”

(R) “Entä valkoiset hip-hopparit? Eivätkö he nakerra valkoisten identiteettiä?”

(R) “Ollaan varpasillaan, ettemme vain leimautuisi rasisteiksi, neekerit voivat kyllä rauhassa lietsoa rotuvihaa. Kysymys lukijalle: kuinka monta prosenttia valkoisia on tällä hetkellä maailmassa? Vastaus: 8 % (puhu siinä sitten “rasismista”).”

(R) “Se oli väärin, mutta se ei oikeuta siihen, että sen varjolla valkoinen rotu on itseinhossaan tekemässä rodullista itsemurhaa (tosin juutalaisten yllyttämänä, mutta kuitenkin). Race mixing is real. Holocaust, not Holofoax like Jews.”

ANTIRASISMIN PAPITTARET VASTAAN VIIMEISET PATRIOOTIT

“‘Rasismi’, sanon, niin kuin se sana meillä tavallisesti sanotaan eli moralistisena terminä. Niin kuin sen sanoo nämä antirasismien papittaret, gallupien mukaan tavallisesti pitkälle koulutetut kaupunkilaisnaiset. Tyypillinen ‘rasistihan’ gallupeissa on ikääntynyt maalaisäijä taikka vähän koulutettu nuori kundi.”, Matti Pulkkinen, *Ehdotus rakkausromaaniksi*, 1992

Voiko rasismien vastaisella kirjoituksella olla osuvampaa lukijaa kuin “rasisti”? Kiistatta “painajaislukijani” muistuttaa suorasukaisuudessaan nurinkurisesti myös ihannelukijaa. Yleensä tiedekirjat saavat palautetta vain kirja-arvioissa. Mutta niistä kiivaimmatkin on laadittu suodatetun maun ja kaavan mukaan, jossa kaikkea ei saa sanoa ääneen. Sen kieltää jo lehtimiesetiikka, puhumattakaan itsesensuurista.

Painajaislukijani interventiot muistuttavat “pirua raamatun äärellä”. Dialogia tai dialogin irvikuvaa käymme rasismista samassa hengessä kuin ateisti ja uskovaainen Jumalan olemassaolosta. Yhtäläillä me molemmat (“rasisti” ja “antirasisti”) olemme riippuvaisia toisistamme. Kieltämättä jotkut “uusnatsin” vastaväitteistä ovat häivähtäneet myös omassa mielessänikin. Kääntymystä ei tainnut siltikään tapahtua kummankaan kohdalla. Antirasismien logiikalla ei ole helppo murtaa rasismien kielioppia.

“Uusnatsin” sanasodan kohteena ovat kirjoitukseni väittämät, joilla yritän havainnollistaa länsimaisen ajattelun ylimielisyyttä. Hän perustelee omia vastakkaisia kantojaan osin tiedemaailman käytäntöjen mukaisesti. Tukenaan hänellä on tilastotietoja ja viittauksia ulkomaisiin tutkimuksiin, jotka on luettu “rasistisen” tutkimuksen kaanoniin (esim. *Bell Curve* -teos).

Lukijan kommentit kielivät nuorisokulttuurin tuntemuksesta (maininnat graffiteista ja hip-hopista). Tosin samoja äänenpainoja on esiintynyt vaikkapa amerikkalaisilla “rasistisilla” professoreilla sekä antirasismien kriitikoilla, jotka ovat arvostelleet länsimaisten valkoisten ylenpalttista syyllistämistä. Myös Eurooppa-intoilun pohjavireissä sekä EU-vastustajien suomalaisuuden puolustuksissa voi löytää kaikuja “uusnatsin” seuraavanlaisista aatoksista: “Jos tulemme monikulttuuriseksi maailmankyläksi, maailmantalous pomottelee meitä miten tahtoo. Sekoittamalla kansojen mereen luovumme kaikesta mitä meillä on. Suomalaisuus: rotu (valkoinen), kieli (suomi), kulttuuri (eurooppalainen). Näistä luopumalla tulemme mulateiksi (ilman omaa rotua ja kieltä).”

Mainittakoon vielä kirjasta *Me ja muut* Minna-Marika Lindströmin viholliskuva-aiheinen kirjoitus, jossa siteerataan UNESCOn peruskirjaa “koska sodat syttyvät ihmisten mielessä, täytyy myös rauhan puolustus rakentaa ihmismieliin.” (S. 179) Tähän “uusnatsi” kommentoi linkolalaisittain: “Maailmassa on 5,5 miljardia ihmistä. Elintila loppuu. — Joidenkin on kuoltava, jotta jotkut saavat elää. Muuten kuolemme kaikki.”

Ehkä kirjoituksestani on tarttunut jotakin uusnatsien sympatiseeraajan harjakseen tai nahkatukkaan? On kuitenkin pakko myöntää, että vastapelurini näyttää saaneen vain lisää polttoainetta ja potkua esittelemistäni eurooppalaisten filosofien “etnosentrisistä” kommentista. Tästä lähtien hän voi tukeutua vaikkapa G.W.F. Hegelin Afrikka-käsityksiin tai David Humen sivuhuomautukseen halutessaan puolustaa muukalaisvihaa ja länsimaisia linnakkeita.

Rantonen, Eila, “Länsimaisen estetiikan rasismi”, teoksessa *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti ja toiseus*, toim. Marjo Kylmänen. Vastapaino, Tampere 1994.

Mistä rasismi on kotoisin?

Robert Miles:

Rasismi (Racism), 1989).

Suom. Antero Tiusanen

ja Juha Koivisto.

Vastapaino, Tampere 1994. 216 s.

“Rodusta” on muodostunut länsimaissa surmaava käsite, joka on erottanut ihmiset väkivaltaisiin leireihin. “Rasismi” onkin poliittisiin tunteisiin vetoava sana, joka saa monet puolustus-kannalle. Niinpä sen käyttö usein koetaan propagandistisena syytöksen retoriikkana.

Vahvasti latautuneen rasismi-käsitteen on katsottu rakentuvan eettisten vastakkainasettelujen, kuten hyvän ja pahan sekä oikean ja väärän varaan. Siten jo substantiivina “rasismi” edellyttää usein kannanottoa puolesta tai vastaan, mitä moni poliittista oikeaoppisuutta muodikkaasti kaihtava tiedeihminen vierastaa. Brittitutkija Robert Miles ei väistä omaa puoltaan todetessaan kirjassaan *Rasismi* ponnekkaasti: “Teokseni on ilmaus sitoutumisestani rasismien vastustamiseen, ilman puolusteluja tai varauksia.” Silti hän ei lyö kirjassaan mitään lukkoon, vaan antaa moralisoimatta erilaisten rotu- ja rasismiteorioiden kiistellä keskenään.

Kuormastaan huolimatta rasismi-sanaa ei enää vältetä 90-luvun yhteiskunta- ja kulttuuriteorioissa. Etenkin etnisyyden, rodun ja jälkikolonialismin tutkijat ovat syventyneet rotuajattelun rihmastoisiin. Myös Milesin päätavoitteena on oikeuttaa riidanalaisen rasismi-termin säilyminen yhteiskuntatieteiden avainkäsitteenä. Antero Tiusasen ja Juha Koiviston sutjakka suomennos onkin suositeltava kotiläksy rasismien toimintatavoista.

Miles aloittaa kirjansa oikomalla käsityksiä “pahasta” rasistisesta valkoisesta eurooppalaisesta. Samalle korjaustyölle ovat vihkiytyneet etenkin antirasismien kriitikot. Laittaisni silti kirjoittajalle suitset kohtiin, joissa hän miltei vähättelee “valkoisuuden” normiluonnetta ja tapaa häivyttää oma rodullisuutensa. Äärimmillään tästä seuraa, että valkoiset pitävät rasismia vain “muiden” ongelmana.

Teoksen alkupuolelta vie leijonanosan eurooppalaisen muukalaispelon ja siirtomaavalta-ajattelun kuvaus. Kirja entää sulavin kaartein aina antiikin ajan barbaareista ja renessanssin hirviöistä kolonialismin rakenteisiin. Paikoin rasismi yhdistää mielestäni vain ilmassa leijailleen eurooppalaisen etnosentrismin monisatavuotista historiaa. Ensimmäisessä luvussa laukataan myös nurinkurisesti suoraan toiseuden representaatioihin — määrittelemättä “toiseutta” tai “representaatiota”. Selvionä olisiin kaivannut jotain valaistusta toiseus-käsitteen sijoittumisesta mm. ranskalaiseen filosofiaan.

Miles muistuttaa, että rasismi-käsite syntyi 30-luvulla lähinnä vastareaktion nousevaa fasismia vastaan. Tuolloin tutkijat kiiruhitivat poistamaan rotuopeilta tieteellisen arvoavallan. Sinisilmäisesti tämän ajateltiin hävittävän ihmisten mielistä rotuhierarkiat ja merkitysvän jopa rasismien kuolemaa. Silti näitä “kumottuja” rotuopeja sovellettiin samalla vuosikymmenellä “arjalaisten” käymässä olemassaolon taistelussa. Etenkin 1700- ja 1800-luvun rotumyytit olivat ehtineet tähän mennessä kulkeutua joka kolkkaan, kuten orastaviin tieteisiin, talouteen, byrokraatiaan, lakeihin, filosofiaan, taiteeseen ja kasvatusinstituutioihin.

Koko länsimaiseen kulttuuri- ja tiedonkäsitykseen rakentui varhain ajatus eurooppalaisuudesta universaaliuden mittapuuna.

Miles tähdentääkin, että “rotu” on usein saattanut naamioitua eri teorioissa “kulttuuriksi”, “kieleksi” ja “kansakunnan hengeksi”. Muun muassa 1700- ja 1800-luvun Euroopassa pyrittiin luomaan yleisteorioita “ihmisestä” ja “kulttuurista”, joissa kehityksen, kauneuden, älyn ja voiman yksinoikeuksia edusti kuitenkin eurooppalainen ihminen ja valkoinen rotu.

Rasimissa painotetaan, että “villeyden”, “barbaarisuuden” ja “sivistyksen” käsitteet valmistelivat tilaa, jonka rodun käsite myöhemmin Euroopassa valtasi. Vaikka Miles ei juurikaan käsittele länsimaisten tieteiden rodullista rakentumista, muistuttaisin myös, että rotuoppien syvätasolla on vaikuttanut myös kartesiolainen mekaaninen ruumiinkuva ja subjektikäsitys. Kun tieteissä luotiin ajatus persoonattomasta ruumiista, sitä voitiin luokitella tieteen esineellistävällä ja kylmällä katseella. Näin syntyivät käsitykset orjista ja siirtomaa-asukkaista erirotuisina objekteina, jotka “eläimellisinä” ja “lapsellisina” olivat “valistavan” eurooppalaisen vallankäytön oikeutettuja kohteita.

Juuri rotuajattelun systematisoinnin eli 1800-luvun “tieteellisen rasismien” on sanottu erottavan länsimaisen rasismien muista rasismeista. Tieteellisenä ihanteena on jo Aristoteleesta lähtien ollut vahva luokittelunhalu. Absurdit rotulajittelut ovat mielestäni kouluesimerkki siitä, miten ilmiöt pyritään pusertamaan väen vängällä tieteellisten kategorioiden piiriin. Selvitellessään tunnon-tarkasti rotutypologioita Miles tulee tahtomattaan toistaneeksi samaa viehtymystä luokitteluihin — rasismien analyysin kustannuksella!

Teoksessa havainnollistetaan vaikuttavin esimerkein, miten eurooppalaiset rodullistivat itsensä vahvistaessaan kansallisia rajoja. Usein unohtuukin, että nykyään valkoisina pidetyt väestöryhmät määriteltiin aiemmin eri “roduiksi”. Meidän suomalaisten ohella alempia rotuja edustivat muun muassa irlantilaiset ja Euroopan sisäiset muukalaiset, juutalaiset. Saksalaiset kerskailivat pohjoisen rodun luovuudella, joka ilmeni “edistyksellisenä” valloitusohjeluna. Lisäksi todistusaineistoa väärennettiin, jotta poliittiset rotuargumentit saatiin näyttämään tieteellisiltä, ja henkiin herätettiin ikivanhoja uskomuksia juutalaisista maailmanvaltaan tähtävinä juonittelijoina. *Rasismien* Euroopan kulttuurisia asemasotia lukiesani mieleeni tulivat väistämättä EU-intoihin pohjavireet. Keitä ovat tämän ajan “toiset”, joita vastaan Eurooppa yhdistää poliittiset ja taloudelliset voimansa?

Rotueroja muokataan paljolti käsitteiden ja kielikuvien avulla. Miles nostaa esille sen, että länsimaissa on pitkään samastettu valkoiseen universaali kauneus, puhtaus, hyvyys, henkisyys — mustaan taas rumuus, pahuus, saastaisuus ja lihallisuus. Tämä periytyy aina kreikkalais-roomalaiseen ja etenkin juutalais-kristilliseen ajatteluun. Esimerkiksi “valkoisen” Jumalan oletettiin polttomerkinneen syntiset poikkeavalla ihonvärillä.

Ihonvärin ohella rasismien diskursseissa on viljelty runsaasti “verta”. Varsinkin mustat ovat joutuneet kantamaan tätä väri- ja verimetaforiikan painolastia. Yhdysvalloissa mustat eivät saaneet rotuhygienian vuoksi luovuttaa edes verta valkoisille toisen maailmansodan aikana. Silti Miles oikein painottaa, että rasismi yleistetään liian usein vain mustien syrjintää tai juutalaisvainoja koskevaksi. Tapanana on unohtua esimerkiksi se Euroopan historiaa hallitseva pitkä jakso, jolloin toiseutta edusti islamin maailma eikä niinkään Afrikka.

Setvittyään aikansa kolonialismia Miles päätyy kuitenkin muistuttamaan, ettei se ole ainut rasismia selittävä tekijä. Hän korostaa erityisesti yhteyksiä kehittyvän kapitalismin ja rasismien välillä. Tämä osoitetaan muun muassa Australiassa ja Keniassa syntyneiden luokka- ja tuotantosuhteiden sekä maanjakojen erittelyllä. Britit saapuivat näihin maihin päässään rotuajattelu, jonka mukaan afrikkalaiset ja aboriginaalit soveltuivat luontaisesti “alempi-arvoisena” luokkana työvoimaksi. Näin ollen rasismi oli ratkaisevana tekijänä kolonialistisen maanomistajaluokan organisoidessa

itselleen työvoimaa.

Kirjan meriittinä onkin, ettei taloudellisten tekijöiden ja rodullistamisen vaikeapolkuisia suhteita väistetä. Arvioidessaan vaikkapa karibialaisten siirtotyöläisten asemaa Miles osoittaa rasismien erilaisia tapoja institutionalisoitua brittiläisessä siirtolais- ja työvoimapolitiikassa. Vaikka siirtolaislaeissa ei ole puhuttu äänen eriroduista, ne luotiin nimenomaan Kansanyhteisön värillisten maahanmuuttajien pääsyn rajoittamiseksi.

Essentialistista “rodun” diskurssia on hyödynnetty myös poliittisen vastarinnan muotona muun muassa *Black Power* -liikkeessä. Miles tyytyy valitettavasti vain sivuamaan aihetta. Tätä “rotuajattelun” hyväksikäyttöä solidaarisuuden muotona voi kutsua Gayatri Spivakin tavoin “strategiseksi essentialismiksi”. Miles itse välttää teoriaessentialismin karikkoja painottaen sitä, että rasismista on muodostunut inflatorinen käsite, jolla perustellaan monenkirjavia syrjintätapoja. Tätä käsiteinflaatiota vastaan Miles asettaa ristiriitaisia rasismi-teorioita. Näitä tyylikkäästi kritikoimalla hän pyrkii kaventamaan rasismien määritelmiä, mutta kytkemään sen samalla entistä laajempiin ideologisiin yhteyksiinsä.

Rodullistaminen on merkinnyt toisrotuisten äyllisen ja moraalisen kapasiteetin aliarviointia pelkän ulkonaisen olemuksen perusteella. Milesin pääsanomana on, että tämä yksinkertaistus on vahvistunut rasismien ideologiaksi, joka on kulkeutunut mutkikkaita teitä erilaisiin kansallisiin ja yhteiskunnallisiin ideologioihin ja valtarakenteisiin ja muuttunut pitkälti rahakysymykseksi. Kirjassa väännetään suorastaan rautalangasta, että eri maiden rasimit muuttuvat vaihtelevien yhteiskunnallisten ja historiallisten tilanteiden myötä. Historiallisen ja yhteiskunnallisen analyysin yhdistely käy kirjoittajalta melko kansanomaisella kirkkaudella, joten teos löytäneek lukijansa myös akateemisen yhteisön ulkopuolelta.

Rasistiset puhutavat ovat levinneet laajalle eri yhteiskuntaluokkien, etnisten ryhmien ja kansakuntien keskuuteen. Tämä ei selity vain yhteiskunnallisilla, taloudellisilla, poliittisilla tai historiallisilla syillä, joihin Miles enimmäkseen keskittyy. Rasismilla on kuitenkin puhemuotona erityisen vetovoimainen rakenne. Tähän rasismien retoriseen puoleen Miles ei kylläkään puutu, eikä myöskään rasismien psykologiaan, kuten sen tapaan ruokkia aggressiota ja narsismia. Siten rotufantasioiden ja mielikuvaterrorismin salakavalampien muotojen esiin noukkiminen jää kulttuurintutkijoiden harteille.

Rasismia uusinnetaan yhtäläillä toimistoissa, tehtaissa kuin yliopistojen kirjastoissakin, kuten Miles tähdentää. Mutta arkipäivän rasismien käsittely jää kirjassa jalkoihin, kun kapitalismin analyysi valtaa teoksen loppuosan. Esipuheessaan Miles lupaa myös esitellä rasismien ja seksismien yhteyksiä. Tämäkin hanke jää miestutkijoille tyypilliseen tapaan jokseenkin aavan meren tuolle puolen. Juuri arkisessa syrjinnässä nykyajan rasismi näyttää ilkeät kasvonsa, usein vielä muukalaisnaisiin ja muukalaismiehiin kohdistuvan seksismien liittolaisena.

Rasimissa havainnollistetaan, miten rasismilla on puolustettu erilaisia etnisiä, kansallisia ja taloudellisia etuja. Tapanamme onkin suostua rotuväittämiin, jotka ovat meille poliittisesti hyödyllisiä, vaikka esimerkiksi tieteelliset todisteet puhuisivat kuinka vastaan. Tätä on kutsuttu kognitiiviseksi vajeeksi, jossa on kyse vasta ideologisesta vastarinnastamme faktoihin nähden. Etenkin rahanjaoissa ja uhan edessä omia “perheitä” puolustava ideologinen ja psykologinen vastarinta nousee herkästi ja raa’asti esiin. Kansanterveystieteen laitoksen tuoreen tutkimuksen mukaan 20% meistä suomalaisista ei halua naapurustoonsa muukalaisia. Ainakin tässä mielipiteessä liitymme pitkään peruseurooppalaiseen traditioon.

Eila Rantonen

Nykyisyyden lumo



Walter Benjamin (1892-1940) on teoreetikko, filosofi, kirjailija ja kriitikko, jonka kirjoitukset ovat rakentuneet arvoituksen ja labyrintin tavoin. Ne ovat kuin kiehtova ja välillä sekaantuva kerä, jota voi ryhtyä valitsemastaan kohdasta purkamaan. Perinteisemmän akateemisen kirjoittamisen sijaan Benjamin liittyy teksteihinsä traktaatteja, sitaatteja, kieli- ja ajatuskuvia ja teesejä. Häntä voidaankin verrata sellaisiin kirjoittajiin kuten Bataille, Blanchot, Barthes tai Derrida.

Tekstiensä kiemuroiden tavoin Benjamin kulki nomadimaisesti Berliiniin ja Pariisiin välillä ja Weimarin tasavallan literaattien keskuudessa. Hänen kiinnostuksensa ranskalaista kirjallisuutta kohtaan tuotti Charles Baudelaire -käännöksiä ja -tulkintoja sekä kommentteja esimerkiksi Marcel Proustin, Paul Valéry'n tai André Giden tuotantoon. 1920-luvun puolivälissä Benjamin sympatisoi kommunistista liikettä ja kirjoitti esseitä venäläisestä avant-gardesta. Hänen Moskovan vierailultaan on myöhemmin julkaistu päiväkirja-dokumentti *Moskauer Tagebuch*. Vierailun jälkimaininkeja kuvaa 1928-julkaistun proosakokoelman, *Einbahnstrassen*, omistuskirjoitus venäläiselle vallankumoukselliselle Asja Laciksellle. Samoihin aikoihin Benjamin ystäväystyi myös Bertolt Brechtin ja Frankfurtin koulukuntalaisten kanssa.

Materialistis-esteettiseltä kaudelta tunnetuimmat tekstit ovat *Der Autor als Produzent* sekä *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), jossa Benjamin analysoi taideteoksen asemaa reproduktion eli teknisen uusinnettavuuden kaudella. Keskeiseksi käsitteeksi, ainakin esseen jälkitulkintoissa, nousee ”aura”, teoksen omalaatuinen Tässä ja Nyt, jonka reproduktio hävittää. Auran katoaminen liittyy myös perinteisen (”porvarillisen”) taiteen vapauttamiseen rituaalisidonnaisuudesta. Rituaalin sijaan Benjamin ehdottaa taiteelle toista ankkuria, nimittäin poliittista, esimerkkeinä dada ja surrealismi.

Olettamus auran katoamisesta taideteoksen ajallis-paikallisena sitoumuksena liittyy myös alkuperän problematisoimiseen. Benjamin käsittää uusinnetun taiteen

toisaalta edistyksellisenä, toisaalta uusintamistapahtumassa hajaantuu alkuperäinen ja välitön suhde kokemuksen ja taideteoksen välillä. Benjamin näkeekin yhtenäisen kokemuksen hajoavan teollistuneessa modernissa, jossa eri kokemuksia tuotetaan ikään kuin teollisesti reproduoituina. Tähän liittyen myös laajempi esineellistymiskritiikki kohdistui 19. vuosisadan kulttuuriin. Sen kokoavana ajatuksena on väite kokemuksen (*Erfahrung*) vähittäisestä katoamisesta ja vaihtumisesta elämykseen (*Erlebnis*), ihmisen hajanaiseen ja shokkien muodostamaan suhteeseen ympäristöönsä.

Benjaminin etsi teollistumisprosessiin kadonnutta subjektia ja sen autonomiaa. Kokemuksellisesti hajaantunut mutta yhä autonomiaan pyrkivä subjekti voidaan lukea Benjaminin teksteissä historian ja yhteiskunnan automaattisen eteenpäin kulun ajatusta vastustavana hahmona. Modernista hajaantuneisuudestaan ja liikkuvuudestaan huolimatta Benjamin ei nähnyt yksilöä heikkona tai voimattomana. Päinvastoin, itsetiedostuksen ja tilanteiden kairosmaisesta käsittämisen mahdollisuus syntyy törmäyksessä sosiaalis-teknologiseen koneistoon. Yksilöä kannustetaan pohtimaan asemaansa irrallaan tästä koneistosta, kyseenalaistamaan yhteiskunnallista järjestystä ja etsimään uusia tilanteita ja toimintamahdollisuuksia.

Benjaminin ajattelua on yhdistetty Freudista Georgeen, Heineen ja Heideggeriin. Hänen tutkimuksillaan on laaja tausta, joka ylittää kirjallisuuden, estetiikan ja politiikan parista historianfilosofiaan. Proosallisen ja osin poeettisen kirjoitus-tyylin taustalta löytyykin omalaatuinen poliittinen ote, joka ei sitoudu välittämään totalisoivaa systeemiä tai ideologiaa, eikä näe yksilöä ajalleen tyyppillisesti sidottuna rationaalisoituneeseen maailmankuvaan. Moderni aikakausi on Benjaminille lähinnä kontingenti tila, joka kuitenkin py-

ritään legitimoimaan pysyväksi normaalitilaksi.¹ Varsinkin myöhäisemmässä ajattelussa korostuu Benjaminin historiankäsitys, joka on kiinnittynyt edistyskriittikkiin ja yhtyy osiltaan Nietzschen kritiikkiin koskien 19. vuosisadan lähinnä saksalaista historianymmärrystä.

Lineaarisen historiankäsityksen kritiikissään Benjaminin ajatuksia voidaan verrata esimerkiksi Michel Foucault'n taiteluun historiallisilla epookeilla, sekä niiden vaihtumisen ja sisällön sattumanvaraisuudella kirjassa *Les Mots et les Choses*. Samoin kuin Foucault pyrki kaivamaan esiin epookkien hiljaista ja virallisesta historiasta poissuljettua puolta, kohdisti Benjamin arkeologiset huomionsa historian marginaalisiksi leimattuihin tai unohtettuihin tapahtumiin. Samalla hän pyrki nostamaan niitä nykyisen valoon – kuin lumppujen kerääjä löytämiään käytöstä poistettuja esineitä uusiksi kokoelmiksi.

Benjaminin yhteiskuntakriittiset tekstit kokivat ensimmäisen renessanssin 1960-luvulla. Benjamin-tutkimukset² keskittyivät suurelta osin rajankäyntiin marxismiin ja sosialismiin kanssa, mihin myös Benjaminin laajempi ajattelu pyrittiin sijoittamaan. Tässä yhteydessä ja marxilaissävyytteisen kielensä kautta tulivat tutuksi myös *Historianfilosofiset Teesit* (*Geschichtsphilosophische Thesen* 1939/40, jatkossa vain Teesit). Keskustelu siitä, tulkitisiko Benjamin marxismia ”oikein”, on kuitenkin vain yksi näkökulma hänen tuotantoonsa.³

Suomeen saatiin ensimmäisiä Benjamin-käännöksiä lähinnä taide-lehtien kautta (*Taideteoksen mekaanisesta uusintamisesta* julkaistiin Filmihullussa 1978), ja vuonna 1989 ilmestyi ensimmäinen kattavampi käännöskokoelma *Walter Benjamin. Messiaanisen Sirpaleita*. Tämän ohella on kiinnostavaa huomata, että Benjamin on usein siteerattu henkilö myös esimerkiksi avantgardea tai valokuvausta pohdiskelevassa teoriassa.

Toinen kierros Benjamin-tutkimuksissa käynnistyi hitaasti 1980-luvun alussa mutta on kiihtynyt sittemmin.⁴ Uusi tutkimussuunta yhdistää Benjaminin ajattelun eri puolia aikaisempaa taitavammin. Samalla akateemis-intellektuaalinen debatti kiteytyy monessa kohdin keskuksen ja totaalitytulkintojen kritiikiksi. Benjaminin kirjoitukset antavat aihetta ajatella sitä, miten toimia historiallisesti avoimessa ja ennaltamäärittämättömässä tilanteessa, jossa aikaisemmat poliittiset päätökset tai toisaalta traditioon sidotut esteettiset arvostelmat ovat murtuneet. Benjamin-reflektio nostaa esiin ajallisen taitekohdan, joissa aikaisempi kokemus on rikkoutumassa ja historiallinen jatkuvuus on katkaistu niin julkisella kuin yksilölliselläkin tasolla.

Teksti ja todellisuus kommentoimisen kohteina

Tulkintani keskittyy Benjaminin ajan ja historian käsityksiin, joihin liittyy myös kuvan ja tilan tematiikka. Kommentin kohteena ovat *Historianfilosofiset teesit*, joiden historiallinen tausta liittyy Hitlerin ja Stalinin välisen hyökkäämättömyyssopimuksen solmimiseen vuonna 1939. Teesit haastavat lukijansa kuitenkin senhetkisestä ajasta ja paikasta riippumatta. Samoin ne eivät ole opinkappaleita tai postulaatteja, vaan inspiroivat ristiriitaisuuksiin myös lukijan oman kokemuksen ja kokemusasjan kanssa.⁵

Ensimmäinen kysymys voidaan kohdistaa siihen, miten menneen, nykyisen ja tulevan ennalta-asetetut rajoitukset on mahdollista relativoida suhteessa historiankirjoitukseen, ja toisaalta liittää ajatukseen poliittisesta toiminnasta. Benjamin käyttää ”perinteisestä” historiankirjoituksesta nimikettä historismi, jolla hän viittaa lähinnä post-hegeliläiseen historianfilosofiaan, joka tarkasteli historiaa koko ihmiskun-

“Ensimmäinen kysymys voidaan kohdistaa siihen, miten menneen, nykyisen ja tulevan ennalta-asetetut rajoitukset on mahdollista relativoida suhteessa historiankirjoitukseen, ja toisaalta liittää ajatukseen poliittisesta toiminnasta...”

Toinen kysymys lähtee siitä, miten historiallinen jatkumoajattelu on muokannut käsityksiä historiasta, politiikasta, vallasta ja tieteestä sinänsä.”

nan filosofiana ja historiana. Lähteenä tähän oli esimerkiksi Ernst Troeltschin teos *Der Historismus und seine Probleme* (1922). Erytisen ongelmallisena Benjamin näki historiallisen ja yksilöllisen luonteen kehitysajatuksen, mihin hän kytkee ajatuksen ”todellisesta historiankirjoituksesta” kehittämisideologian ulkopuolella.

Toinen kysymys lähtee siitä, miten historiallinen jatkumoajattelu on muokannut käsityksiä historiasta, politiikasta, vallasta ja tieteestä sinänsä. Vallan lineaarisen jatkumon kritiikki liittyy esimerkiksi Benjaminin Saksan vuoden 1919 vallankumousta tarkastelevaan esseeseen *Zur Kritik der Gewalt*. Valtio- ja oikeusinstituutioissa käytetty valta nähdään tässä jumalalliseen alkuperään viittaavana myyttisenä jatkumona, jota ei ole riittävästi kyseenalaistettu. Konkreettisemmin Benjamin kritisoi esseessä Weimarin tasavallan sosiaalidemokraattista hallitusta, joka rakentui itse asiassa aikaisemman keisarikunnan konservatiivisille ajattelu- ja toimintatavoille. Vallan jatkumon purkaminen tai kyseenalaistaminen on poliittinen teko – samalla se suuntautuu oikeuteen ja oikeudenmukaisuuteen liittyvän vallan käsitteen filosofiseen dekonstruktioon.⁶ Tämän dekonstruktion päämääränä on tuoda esiin oikeusinstituutioon sisältyvä myytti: Jacques Derrida korostaa Benjaminin kritiikissä mm. sitä, että oikeuden rakenne on mahdollista purkaa kysyen oikeusinstituution historiallista lähtökohtaa, eli korostaa sen ”viimeisen perustan” puuttumista. Oikeudenmukaisuus on sitä vastoin moraalinen käsite, jota ei voida dekonstruoida.⁷

Lineaarisuuteen nojaavien ajatusrakenteiden problematisointi liittyy myös kysymykseen kielestä. Käsitteellisen jatkumon kritiikki kohdistuu niin hallinnolliseen kuin tiettyjen tieteenalojenkin kieleen. Vaarana on, että valta sijoittuu samaan symboliseen järjestykseen kuin politiikka ja moraalit, jolloin sen kritisointi on ongelmallista. Symbolisen järjestyksen purkaminen johtaa rajatilanteeseen, jossa joudutaan käyttämään uusia ja monitulkinnallisia mutta sisällöllisesti usein yksinkertaistettuja käsitteitä. Tällöin väärintulkinnan mahdollisuus lisääntyy.

Päästäkseen irti historiallisesta noidankehästä Benjamin esittää poliitikon toimintakentäksi nykyisyyttä. *Geistesgegenwart* eli (henkinen) läsnäolo ja kyky ”profetiaan” ovat poliitikon tärkeimmät ominaisuudet.⁸ Profetialla hän ei kui-

IX

Siipeni ovat valmiina lentoon
niin mieluusti kääntyisin takaisin
sillä vaikka jäisin ajasta aikaan
minulla olisi vain vähän onnea.

Gerhard Scholem, *Gruss vom Angelus.*

Kleellä on maalaus, jonka nimi on "Angelus Novus". Se esittää enkeliä, joka näyttää siltä kuin aikoi etääntyä jostakin, jota se tuijottaa. Sen silmät on avattu ammолleen, sen suu on auki ja siivet levitetty. Historian enkelin täytyy näyttää juuri tällaiselta. Se on kääntänyt kasvonsa menneisyyteen. Siinä missä tapahtumien ketju näyttäytyy meidän silmiemme edessä, siinä se näkee yhden ainoan katastrofin, joka lakkaamatta kasaa raunioita raunioiden päälle ja paiskaa ne sen jalkojen juureen. Se tahtoisikin jäädä, herättää kuolleet ja kerätä yhteen sen, mikä on lyöty palasiksi. Mutta paratiisista päin puhaltava myrsky, joka on tarttunut sen siipiin ja joka on niin voimakas, että enkeli ei voi niitä enää sulkea. Tämä myrsky kuljettaa sitä vastustamattomasti tulevaisuuteen, jolle se on kääntänyt selkänsä, samalla kun rauniokasat sen edessä kasvavat taivaaseen asti. Se, mitä me nimitämme edistykseksi, on tämä myrsky.

tenkaan tarkoita okkultismia, vaan kyse on arvostelukyvyn, intuition ja käsittämisen hetken muuttamisesta toiminnaksi. Benjamin tavoittelee kritiikillään tilannetta, jossa toiminta muodostuu nykyisyyden ja menneen yhteentörmäyksessä. Tässä näkökulma tulkittaviin tapahtumiin vaihtuu "historiallisesta poliittiseksi"⁹. Historiaa ei voida näin ymmärtää sulkeutuneena kokonaisuutena, vaan tapahtumat muuttuvat nykyisyyden kokemuksessa uudelleen ajankohtaisiksi.

Pääasiallisena vaikeutena nykyisyyteen kohdistuvassa tutkimuksessa on se, että siihen on vaikea saada reflektioivaa etäisyyttä, koska tutkimus merkitsee myös fyysistä läheisyyttä "historian" kohteen ja sen kirjoittajan kanssa. Nykyisyys on osaltaan singulaarinen ja monadimainen, ja "nykyisyyden historian" tutkijat / muokkaajat sisältyvät spontaanisti tutkimuskohteensa piiriin horisontaalisessa kronologiassa. Tämä tekee nykyisyyden tulkitsijasta sekä historioitsijan että väistämättä myös toimijan.¹⁰ Tästä syystä tila, joka avataan ei ole pelkästään kontemplatiivinen tai teoreettinen vaan läsnäolevuudessaan ja hetkellisyydessään konkreettinen. Samalla suhde nykyisyyteen on myös visuaalinen, jossa havaintojen, kuvien ja katseen reflektiolla on oma osuutensa.

Benjaminin omaa historian arkkitehtonista (uudelleen)rakentamista kuvaa keskenjääneen päätyön *Das Passagen-Werkin* johdannon luvut, jotka ovat kuin saman rakennuksen eri kerrosmateriaalit. Materiaalilla, teoriolla, sitaateilla ja niiden tulkinnalla on tarkoitus tuoda esiin uudenlainen tapa esittää menneisyyttä. Työ muistuttaa surrealistista montaasia, sen metodiksi Benjamin esittääkin literaarista montaasia, jossa ei mitään sanota, pelkästään näytetään (*Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen*: Benjamin, 1983, 574).

Benjamin käyttää Teeseissään myös montaasimaista kirjoitustapaa, jossa tekstiin levitetään toisiinsa yhdistyviä sitaatteja ja fragmentteja. Tämä mahdollistaa tapahtumien hahmottamisen lukijalle erilailla kuin lineaarisesti etenevässä kertomuksessa. Tekstien kautta lukijan mieleen "palautuu"

historian tapahtumia ja eriaikaiset ajatuskuvat sulautuvat yhteen myös visuaalisesti. Eri ajallisten tapahtumien leikkauksesta muodostuu toisiaan tukevia tai toistensa kanssa ristiriidassa olevia ajatuksia, jotka lukijan välityksellä kohtaavat myös senhetkisen nykyisyyden ja mahdollisesti muodostavat "dialektisen kuvan" (*dialektisches Bild*).

Oman työnsä Benjamin näkee kommentaarina tapahtumiin, tähdäten yleisen sijaan *yksityistapausten* esiin nostamiseen. Todellisuuden kommentoiminen on erilaisista kuin tekstikommentaari: edellisen perustiede on Benjaminin mukaan teologia, jälkimmäisen filologia.¹¹ Kommentaarinomaisen historian kirjoitus on perspektiivi, jonka tarkoituksena ei ole kilpailla etusijasta narratiivisen kirjoituksen kanssa, niillä on vain eri kohteet. Teologinen kommentaari olettaa kohteekseen "todellisen", yleisten lakien ja periaatteiden mukaan toimivan maailman, kun taas tekstien maailma on purettavissa vain niistä itsestään lähtien.

Edistyksen kritiikki: katastrofi ja uusi aika

Das Passagen-Werkin edistystä ja tietoteoriaa koskeva luku alkaa *de Balzac* sitaatilla "Aika on kiinnostavampi kuin ihmiset". Luvun tarkoitus oli selvittää metodista lähestymistä 1800-lukuun Pariisin kautta kulkevasta fokuksesta. Itse työnsä päätökseksi Benjamin ilmoittaa vakaumuksen, että ei ole olemassa rappeutumisen tai hajaantumisen aikaa (*Verfallszeiten*)¹², vaan historia kokonaisuudessaan on kommentoitavissa.

Edistysajattelun kritiikkiin liittyen Benjamin pyrkii löytämään sellaisen ideoiden konstellation, joka johtaisi jatkuvaan unitilaan verrattavissa olevan aikakäsityksen katkeamiseen ja historian mytologian (tai myyttisen) jatkumoon purkamiseen. Historiallinen dekadenssi ei ole edistyksen vastakäsite, vaan se on saman käsitteen toinen puoli – samoin kuin barbaria ja kulttuuri ovat saman asian kaksi eri puolta.¹³ Nämä käsitteet kahtiajakoineen tulisi ylittää, jotta voitaisiin tarkastella historiaa ennalta tehtyjen arvioiden ja tulkintojen ulkopuolelta. Rolf Tiedemannin tulkinnan mukaan ei Benjaminin kuten ei Marxinkaan historian kirjoittaminen ollut erotettavissa



poliittisesta käytännöstä. Vallankumouksen mahdollisuus on molemmilla läsnä jokaisessa historiallis- poliittisessä tilanteessa.

Benjaminin Teesien tunnetuin ja useimmin siteerattu kohta on metafora Paul Kleen enkelistä historian *Angelus Novuksena*. Kleen 1920 maalaama ja Benjaminin vuotta myöhemmin hankkima taulu on myös esitetty usein Teesien vertauskuvana.¹⁴ Kuvan enkeli on pelästynyt sitä, mitä se “taaksepäin kääntäytyessä katseessaan”, silmiensä edessä kulkevassa historiassa näkee. Selkä on käännetty tulevaan päin, vaikka edistyksen myrsky kuljettaa enkeliä jatkuvasti eteenpäin. Enkeli haluaisi viivähtää paikallaan vielä hetkisen, avata historian uudelleen “herättämällä kuolleet ja kasaamalla rikotun”, mutta tämä ei ole mahdollista.¹⁵ Aika kulkee ohitse autoritäärisen ylimielisesti.

Teesissä edistyskritiikki rakentuu Kleen kuvan kautta. Väistämättä eteenpäin kuljettava myrsky kuvaa edistysuskkoa – kuitenkin tuhoava myrsky vie kauas toivotusta paratiisista. Tiedemannin tulkinnan mukaan myrsky jää tässä avoimeen tulevaisuuteen, ja enkeli kuvaa sanomaa, joka historiassa tulee avata ja purkaa. Historian dialektiikassa edistyspainotteinen ajattelu on muuttanut negatiiviseksi sen, mikä historiassa on positiivista.¹⁶

Edistyksen käsite on Benjaminin mukaan lähtöisin katastrofin ideasta. Se, että historia kulkee pysähtymättä edelleen, *daß es so weiter geht*, on jo itsessään katastrofi. Samalla se tuo esiin VIII teesin ajatuksen jatkuvasta ja jo säännöksi tulleesta poikkeustilasta, viitaten implisiittisesti fasismin valtaantumiseen 1930-luvun Saksassa. Katastrofi ei siis odota tulevaisuudessa vaan se on läsnä nykyisessä. Tilanteen purkaminen johtaisikin Benjaminin mukaan nykyisyyden “vapauttamiseen” tai “lunastamiseen” (*Erlösung*). Myös *Das Passagen-Werkissä* esitetty historiankulkua näyttävä suuren katastrofin. Tämän vastaparina on jähmettynyt rauhaton tila, joka ei tunne minkäänlaista kehitystä eteenpäinmenon merkityksessä.¹⁷ Mikäli tilanne vapautuu, tapahtuu se katastrofin ja jähmettyneen tilanteen dialektisessa törmäyksessä, joka johdattaisi historian kehitysjäattelusta irrallaan olevaan toimintaan ”nykyisen” antamalla ehdoilla.

IX teesi vaikuttaa kuitenkin sanomaltaan pessimistiseltä, sillä siinä ei esiinny Benjaminin muutoin väläyttelemää valonpilkahdusta: toiminta ei katkaise determinoivaa edistysideaa. Selin kääntänyt enkeliä voi myös verrata seitsemännen Teesin ajatukseen historikosta “taaksepäin kääntyneenä profeettana”. Tämän mukaan historikko olisi kykenevä profetoimaan tulevaa, mutta prosessin kuluessa tuleva olisi jo kääntynyt menneeksi, ja profetia hävinnyt myrskyn muka-

na. Kuva toimiikin lähtökohtana tulkittaessa sitä, miksi Benjamin on niinkin jyrkästi kääntynyt edistysuskkoa vastaan – ei pelkästään poliittis-historiallisella tasolla, vaan myös mentaalisenä nukahtamisena, väistämättömänä ja integroivana ajatustapana. Edistyksen ideasta ovat karsiutuneet pois valistukselliset toiveet tieteellis-teknisestä edityksestä tai järjen kehityksestä: se viittaa historian eteenpäin vievään junaan, jonka kyytiin suurin osa ihmisistä kyselemättä asettuu tilanteessa, jossa Benjamin vetää paikaltaan jo rikkimennyttä häätäjärrua.

Reinhart Koselleckin mukaan kristillinen eskatologia

muunsi aikakäsitystä siten, että “tuonpuoleisen” odotus ei koskenut enää profaania maailmaa. Myöhemmin maallinen ja kristillinen odotus sulautuivat toisiinsa, ja immanentti odotushorisontti (*Erwartungshorizont*) muuntui siksi, mitä 1700-luvun loppupuolelta kuvattiin historianfilosofiassa edistyksen käsitteellä. Tässä prosessissa terminologisesti henkisempi *Profectus* muuttui maallistetuksi *Progressukseksi*¹⁸.

Ennen 1700-lukua historia ei tarkoittanut ajallisuuden reflektointia vaan eri historioiden kasautumista, joka ilmeni additiivisena historiankirjoituksena. Staattinen, eri historioiden aikakokemus muuntui edistys historian myötä dynaamiseksi liikkeeksi, jota ei vähentänyt

odotushorisontin nopeutuva tavoittelu. Siirtyminen staattisesta aikakäsityksestä dynaamiseen on kiihtynyt entisestään modernia ja sen jälkeistä aikaa kohti kuljettaessa. Koselleck esittääkin modernin ajankulun yhä nopeampana siirtymisenä nykyisestä menneestä kohden, samalla kun kehityksen tuloksia vaaditaan lisääntyvästi ja yhä useammalla alueella. Tulevaa ei kuitenkaan saavuteta koskaan, sillä se on ohitse ennen kuin nykyisyys kykenee siihen tarttumaan. Siksi se ymmärretään jo lähtökohdaltaan menneeksi.

Tarkasteltaessa historianfilosofisia käsityksiä on huomattava, että niin käsitteet historia ja filosofia (historianfilosofia) kuin myös käsitteet historia ja aika yhdistettiin toisiinsa vasta 1700-luvulla. Merkittävää ensimmäisen historianfilosofia-käsitteen muodostumiselle oli se, että historiaa korostettiin *filosofisena* käsityksenä vastakkaisena sen *teologiselle* ymmärtämiselle. Valistuksen ajan historian johtavana periaatteena ei siis ollut enää jumala, vaan ihminen ja ihmisen järjellisyys. Toisaalta Koselleckin tulkinnan mukaan ”histo-



rian ajallistaminen” (*Verzeitlichung der Geschichte*) liittyi myös edistykseen käsitteen reflektointiin. Samalla se oli siirtymä aikaisemmasta staattisesta ajankuvasta (eri historioiden kumulaatiosta) dynamisempaan historian liikkeeseen.¹⁹

Ralf Konersmannin tulkinnan mukaan IX Teesin aikakuva on konventionaalisesti esitetty, se muodostuu horisontaalisen viivan tapaan, jossa menneisyys on jäänyt taakse ja edessä odottaa tulevaisuus.²⁰ Konersmann painottaa myös Benjaminin toimintakäsityksen olevan luonteeltaan *acte gratuite*, puhdas teko. Teko on ”puhdasta” siinä merkityksessä, että sillä ei ole tiettyä päämäärää eikä sitä kyetä ennalta suunnittelemaan. Teon ja toiminnan ajatus, ja niiden tarkempi selvittäminen, pysähtyy Benjaminilla toimintatilan intellektuaaliseen avaamiseen. Tästä johtuen myös toiminnan eksplikoiminen nimenomaan poliittisena jää irralliseksi, ja melkein pelkästään Nythetkinen ajallisuuden määrittämäksi.

Toiminnan osuutta historiankulun katkaisijana selvittää kuitenkin kahdeksannen Teesin poikkeustila-viittaus. Carl Schmittiltä peräisin oleva poikkeustilan (*Ausnahmezustand*) käsite viittaa toiminnan mahdollisuuteen oikeusnormien ulkopuolella, jolloin säädetyt normit ja lait menettävät pätevyytensä. Toiminta poikkeustilassa liittyy rajatilanteisiin, mikä tekee siitä kontingenttia ja antideterminististä. Poikkeustilan tilanteen korostaminen viittaa erityisesti kykyyn asettua nykyisyyteen, jossa arvostelukyky ja intuitio ratkaisevat toimijan pätevyyden. Ajatus monimutkaistuu kuitenkin entisestään Benjaminin vaatiessa ”todellisen” poikkeustilan aikaansaamista, joka rikkoisi senhetkisen katastrofisen tilan: aikaisemmin mainitun fasistisen ”suvereenin” valtaannousun. Mahdollisuus toimintaan tulee äkillisesti ja suunnittelematta, missä korostuu myös Benjaminin ”oikean” poliittisen toimintakäsityksen kairosluonne eli kyvyn käyttää äkillisesti ohivilahtavia hetkiä hyväkseen.

Tässä yhteydessä on kiinnostava viitata Hannah Arendtin *Vita Aktivassa* esitettyyn käsitykseen toiminnasta, mikä liittyy myös uuden alun ja syntymisen realisoitumiseen:

Toiminta uuden aloittamisena vastaa Jonkun syntymistä, se toteuttaa jokaisessa yksityisessä ihmisessä syntymisen tosiasian; puhe taas vastaa sitä absoluuttista eriäväisyyttä, joka syntymässä on jokaiselle annettu, se realisoi erityisesti ihmisille ominaista moninaisuutta, joka koostuu siitä, että ainutlaatuisen erityisyyden olemus löytyy kokonaisuudessaan siitä ympäristöstä, jossa ihmiset ovat toistensa parissa. (Arendt 1981: 167/ käännös KL)

Arendtin toimintakäsite on ratkaisevassa yhteydessä sekä kreikkalaiseen alkuperään viittaavaan poliittiseen elämään, että ihmisten väliseen kanssakäymiseen. Toiminnalle on ominaista se, että ihmiset luovat sillä jotain uutta. Jokainen yksilö käsitetään jo syntyessään uutena tulokkaana maailmassa, ennen tätä tilanvaltausta ei hänen paikallaan ollut ketään. Näin myös jokaisen yksilön myötä syntyy uusi toimintatila. Toiminta on Arendtille erottamattomissa inhimillisestä moninaisuudesta, toiminnan ja puheen perustava ehto ilmenee sekä inhimillisenä samuutena ja kullekin yksilölle ominaisena erityisyytenä.²¹ Ihminen ei voi ennustaa toimintansa tuloksia, samoin ne voivat jäädä näkymättömiksi, mitä Arendt kuvaa vertauksella shakkilaudasta, johon kuuluu eri siirtoja kontrolloiva sähköinen aivo. Tekojen seurausten ennakoimattomuus liittyykin oleellisesti historiallisiin tilanteisiin.²²

Arendtille ”todellinen historia” ei johda sen kokoajaan tai toimittajaan (*Verfasser*), koska sitä ei ole koottu. Ainut henkilö, jonka historia paljastaa, on ja pysyy kulloisenkin historian sankarina - historiaa ei voi tarkastella pisteenä päättyvässä prosessissa. Ihmisten toiminnan kutistuminen kulutukseksi ja

aikaisemman toistoksi on kuin antautumista peliin tai ”maailmaan”. Tämänkaltainen ajatus voidaan nähdä taustana myös Benjaminin vaatimukselle vaihtaa kulutusnäkökulma ja saman toistaminen ”varsinaiseksi” poliittiseksi toiminnaksi.

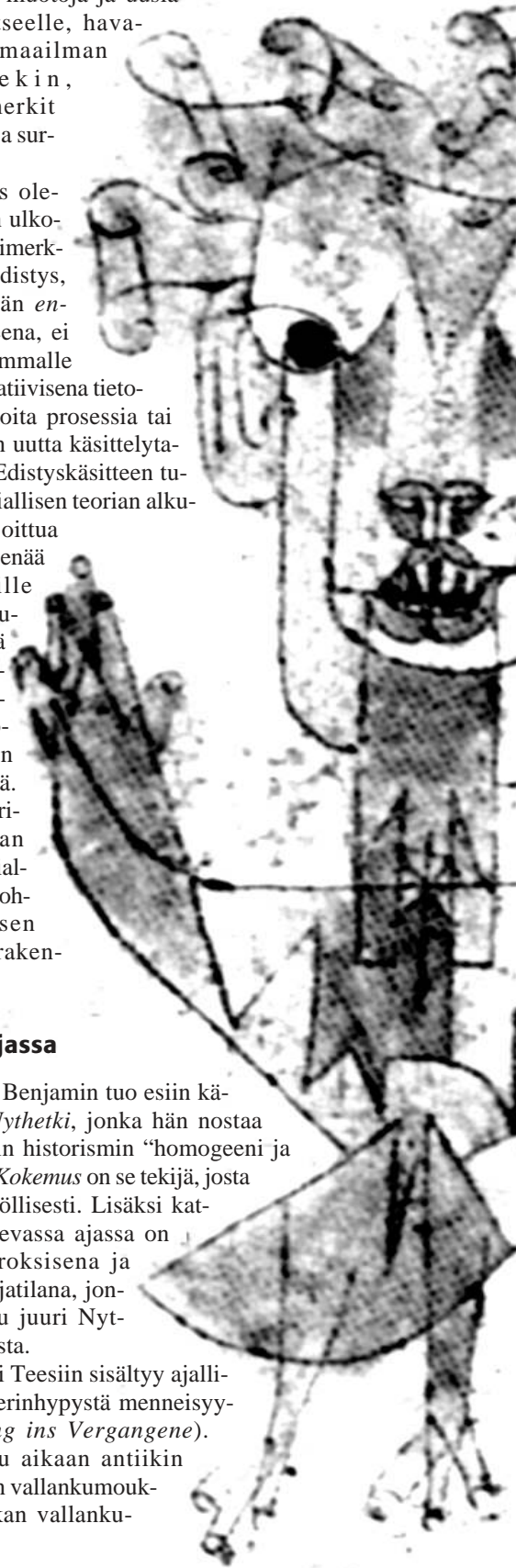
Niin historiallisen kuin kulttuurisenkin uuden alun merkittävyttä Benjamin ilmaisi käsityksellään ”positiivisesta barbariasta”. Se merkitsee uuden kokemuksista vapaan tilan syntymistä, joka on avoin taiteelliselle ja intellektuaaliselle toiminnalle – tässä mielessä se muistuttaa Arendtin käsitystä toiminnasta syntymisenä.²³ Yksi esimerkki kulttuurisen tilan avaamisesta on moderni taide, joka pyrkii luomaan uusia muotoja ja uusia sisältöjä niin katseelle, havainnolle kuin maailman kuvamaisellekin, Benjaminin esimerkit tästä ovat kubismi ja surrealismi.²⁴

Edistystä on siis olemassa jatkuvuuden ulkopuolella: tästä on esimerkiksi tieteellinen edistys, mikäli se käsitetään *ensimmäisenä* askeleena, ei toisena tai aikaisemmalle rakentuvana kumulatiivisena tietona. Edistys ei tarkoita prosessia tai suuntaa, vaan asian uutta käsittelytapaa tai käännettä. Edistyskäsitteen tulisi kriittisen historiallisen teorian alkuhetkestä lähtien rajoittua siihen, että se ei ole enää mittapuu tietyille historiallisille muutoksille, vaan että käsitettä voisi käyttää mitattaessa tiettyä jännitettä historian legendaarisen alun ja lopun välillä. Mahdollisuus historiallisen tapahtuman erottamiseen historiallisesta jatkumosta pohjautuu sen monadologiseen rakenteeseen.

Tiikerinhyppy ajassa

XIV Teesin alussa Benjamin tuo esiin käsitteen *Jetztzeit/ Nythetki*, jonka hän nostaa päinvastaiseksi kuin historismin ”homogeeni ja tyhjä aikäkäsitys”. *Kokemus* on se tekijä, josta hetki täytyy sisällöllisesti. Lisäksi katkos eteenpäinkulkevassa ajassa on nähtävä monikerroksisena ja heterogeenisena rajatilana, jonka tulkinta riippuu juuri Nythetken kokemuksesta.

Nythetken lisäksi Teesiin sisältyy ajallinen metafora ”tiikerinhyppystä menneisyyteen” (*Tigersprung ins Vergangene*). Vertaus kohdistuu aikaan antiikin Rooman ja Ranskan vallankumouksen välissä. Ranskan vallanku-



mous aktualisoitui Benjaminin mukaan kuvaannollisesti siten, että senhetkinen kokemus kohtasi antiikin Rooman *Jetztzeit*-tiedostuksen lailla. Tiikerinhyppy, joka tehtiin vuoden 1789 Ranskan ja antiikin Rooman välillä ikään kuin kadotti näiden välisen historiallisen ajan, ja kahden ajan ”dialektinen törmäys” rikkoi historian oletetun järjestyksen ja lainomaisuuden antaen tilaa vallankumoukselle.

Aikakäsityksen suhteen on kiinnostavaa se, että vallankumous esitetään tässä historian keskeytyksenä siten, että kumousta ei nähdä hyppynä tulevaan vaan menneeseen aikaan. Sekoitettuna ajallisen järjestyksen kautta voidaan tapahtuma myös käsittää historian kulun keskeytyksenä tai uuden historiallisen tilan avaamisena. Nykyisyys on tässä rajatapaus, josta on lyhyt askel seuraavaan tyhjiin ja ennakoimattomaan tilaan. Nämä vallankumoukselliset hyppyt olisi, mikäli ajatusta jatketaan edelleen,

sekoitettava myös senhetkiseen historiankirjoitukseen, jolloin siitä muodostuisi aikaisempaa muuttava, tulkintoja kyseenalaistava, ja uusia kysymyksiä auki jättävä historia.

XIV Teesin hahmotelmalla²⁵ oli yhteytensä myös XVII Teesin ajatukseen siitä, että ”vallankumouksenomaisen tiedostamisprosessin” kautta yksityinen persoona nostetaan irralleen historiallisesta kontekstistaan. Yksityistä elämäntyötä voisi siis tarkastella myös ilman historiallista taustaa. Huomio kiinnittyikin tässä yksityisen ja yleisen relativointiin, sillä yhden tekstin kautta voi tulkita laajempaa kontekstia lukien sitä, mitä narratiivisissa historioissa ei ole kirjoitettu:

Mikäli historiaa halutaan tarkastella samoin kuin tekstiä, silloin siihen pätee sama, mitä eräs uudehko kirjailija sanoo kirjallisuudesta: menneisyys on jättänyt jälkeensä kuvia, joita voisi verrata niihin kuviin, jotka valonherkkä levy vetää puoleensa, ”Vain tulevaisuudella on käytettävissään sellaisia kehittämiä, jotka ovat tarpeeksi vahvoja tuomaan kuvan esille kaikissa yksityiskohdissaan...”
...Historiallinen metodi on filologinen metodi, jonka taustalla on elämän kirja ”Lue, mitä ei ole koskaan kirjoitettu”, kirjoitti Hoffmansthal. Se lukija, jota tässä ajatellaan, on todellinen historioitsija. (Benjamin GS 1.3.: 1238 / käännös KL)

Mikäli menneen yksityisestä tapahtumassa pystytään ”lukemaan myös yleinen viitekehys”, on sille lähtökohtana käsitys dialektiikasta pysähdystilassa (*Dialektik im Stillstand*). Tässä minimoidaan se ajankulku, joka on nykyisen tulkitsemistilanteen ja menneen tapahtuman välillä (samoin siinä redusoidaan tunnetut tai jälkeempään muodostetut historialliset kausaalisuhteet ja merkitykset). Ajattelun oletettu dialek-

XIV

Alkuperä on päämäärä.

Karl Kraus, Worte in Versen I.

Historia on kohde konstruoinnille, jossa tapahtumapaikkana ei ole homogeeninen ja tyhjä, vaan nyt-hetkellä täytynyt aika. Niinpä Robespierrelle antiikin Rooma merkitsi nyt-hetkellä ladattua menneisyyttä, jonka hän räjäytti irti historian jatkumosta. Ranskan vallankumous ymmärsi itsensä Rooman paluuksi. Se siteerasi vanhaa Roomaa aivan kuten muoti siteeraa vanhaa vaatepartta. Muodilla on ajankohtaisuuden vaisto aina liikkeessaan menneisyyden viidakossa. Se on tiikerinhyppy menneisyyteen. Se vain tapahtuu areenalla, jossa hallitsevalla luokalla on käskyvalta. Sama hyppy historian avaran taivaan alla on se dialektinen hyppy, joksi Marx käsitti vallankumouksen.

tinen liike on pysähtynyt.

”Historiallisen materialismin” peruskäsite ei ole edistys vaan aktualisointi.²⁶ Historia ei ole yhtä kuin mennyt ylipäänsä, vaikka ne voidaan rinnastaa onnen tai edistysuskon kuvitelmana. Historia ja mennyt aika eroavat siten, että mennyt ilmaisee itseään historian kautta mutta ei samaistu siihen. Benjaminin historiankäsitystä ei siis tule sekoittaa hänen aikakäsitykseensä: aika ja historia voivat olla liittyneinä toisiinsa, mutta ne sulkevat sisäänsä erilaisen kokemus- ja tapahtumatilan.

Historiankirjoituksen korrelaattina voi olla joko homogeeni ja tyhjä tai kokemuksista täytynyt aikakäsitys. Benjamin antaa kuitenkin ”ajalle” myös muita vastaavia korrelaatteja kuten esineellistynyt, historiaton, homogeeni, tyhjä ja ikävystyneen aika, jota kuvaa Benjaminin teksteissä joko saksalainen *Spleen* tai sen ranskalainen versio *Ennui*. Ajatus ikävystyneen ajastaa, johon liittyy myös surumielisyyden tai mielihänen tunne, on lähtöisin Benjamin Baudelaire-tulkinnasta. Baudelairea mukaellen ikävystyneen aika on pitkä, sillä hän odottaa ikään kuin jotain tapahtuvaksi. Tällöin ajatusta on terävöitynyt, ja kokemukseen kuuluu halu olla jossain muualla kuin missä on sillä hetkellä, tyytymättömyys omaan tilanteeseen ja/tai halu tulevaan tai menneeseen:

Ikävystyneisyydessä aika on esineellistynyt (...) tämä aika on historiaton, kuten ei-tahdonalainen muisti (mémoire involontaire). Mutta ikävystyneisyydessä on ajan havaitseminen terästyttynyt ylikuonnollisella tavalla: jokainen sekunti löytää tietoisuudesta valmiuden siepata hetken shokkikokemus (Benjamin 1939: 219 / käännös KL)

Ennui on päinvastainen nykyisyyden kokemus kuin *Jetztzeit*, missä kokemuksellisuus (auraattisuus) määrittää tietoisuutta. *Ennui* on kaipuuta tähän kohtaamiseen, sen odotusta, tapahtumisen tai auraattisuuden poissaoloa liittyneenä elämään kyllästyminen. Siihen voi liittyä myös pakonomainen elämysten tai sensaatioiden hakeminen.²⁷ Ikävystyneen aikakokemukseen liittyy siis osaltaan nykyisyyteen painottuva, tahaton tai tiedostettu intensiivisten kokemuksen etsiminen. Ikävystyneen hetkistä voi muodostua myös pelkkää joutoaikaa, ”ajan kulkua”, joka täytetään erilaisilla yhteiskunnan tarjoavilla korvikkeilla – tämä on myös esimerkki elämysten värittämästä modernista.

Historian fragmentaarisuus

Benjamin pyrkii hajoittamaan ajan kulkua ja kokoamaan sitä uudelleen ottaen huomioon aikaisemmin unohtuneita seikkoja. Terry Eagleton kutsuu tätä ”kriittiseksi konstellaatioksi”.²⁸ Yllä olevassa Teesien kommentaarissa on tullut esille Benjaminin oma suhde historiaan ja totaalisen historia-käsityksen kritiikki. Siitä voi lukea myös Benjaminin suhteen Nietzschen ajatteluun: tietyin rajoituksin Benjaminin voidaan nähdä ymmärtäneen historiankirjoituksen nietzscheläisenä genealogiana, tulkintana.

Genealogiassa pyritään purkamaan ilmiöiden taustalla olevaa tilaa, ei ilmiöiden olemusta tai ajatonta salaisuutta, vaan niiden mahdollisuutta olla olemassa ilman alkuperäistä olemusta. Ilmiöiden synty ei ole rationaalista tai ennakoitua, vaan ne ovat syntyneet ei-järjellisesti sattuman kautta.²⁹ Oletukseen historiallisesta alkuperästä liittyy läheisesti myös kysymys totuudesta. Tätä ongelmaa ei voida välttää, koska Nietzschen mukaan se on kovaksi keitetty pitkän historiansa aikana; siksi sitä on myös vaikea lähestyä (tai purkaa). Samoin genealogia, arvot ja moraalit eivät voi muodostua niiden alkuperän etsimisen kautta. Ennemmin on pidettävä kiinni yksityiskohdista ja sattumista, mikä merkitsee historiallista kontingenssia. Totuudet ovat ihmisen kumoamattomia erehdyksiä.³⁰

Genealogi tarvitsee historiaa alkuperän harhan poistamiseksi. Kirjassa *Unzeitgemässe Betrachtungen*³¹ Nietzsche kritisoi sellaista historiankäsitystä, joka olettaa ylihistoriallisen näkökulman olemassaolon. Se on historiaa, joka pyrkii sulkemaan ajan moninaisuuden yhden totaliteetin alaiseksi, ja etsimään sovituksia toimimattomuudesta. Ylihistoriallinen näkökulma tarkastelee tapahtumia asettumalla historian ylä- tai alkupuolelle, joutuen olettamaan joko yhden ainoan totuuden tai kuolemattoman ja identtisen sielun.

Nietzschen ”todellinen” historia ei perustu pysyvyyteen tai ylihistoriallisuuteen, sillä mikään tai kukaan ei hänen mukaansa ole niin luja ja nouse muiden ylitse, jotta ajaton stabiliteetti voisi muodostua. Sellaisten perusteiden etsiminen, joka pyrkii näkemaan asiat historiallisessa totaliteetissa, on systemaattisesti hajoitettava. Historiallinen tieto ei tarkoita ilmiöiden uudelleenlöytämistä tai -löytymistä (*wiederfinden, sich wiederfinden*), vaan tiedon tulee löytää merkityksensä epäjatkuvuudesta, joka liittyy myös inhimilliseen olemassaoloon. ”Todellinen” historia tarkkailee ajallisesti kaukaisten tapahtumien sijaan läheisiä tapahtumia, se ”ui dekadenssissa”. Viimeinen ”toden” historian ilmaisu onkin se, ettei se pelkää olla perspektivististä tietoa.³²

Benjamin ja Nietzsche painottavat sitä, että historiallinen rakenne ei ole käsiteltävissä muutoin kuin epäjatkuvuutena, historiallinen tapahtuma fragmenttina monikerroksisessa menneessä. Baudelaire ymmärsi Benjaminin mukaan esimerkiksi historian fragmentaarisuuden ja piti käsissään osia historiallisesta kokemuksesta, jonka tataliteetti on jo räjähtänyt. Todellisuus koostuu siruista, joista kustakin voidaan lukea yksi puoli siitä; kaikki ovat osaltaan täydellisiä ja silti täydentävät toisiaan.

Das Passagen-Werk pyrki sisällöllisesti kohdistumaan tapahtumiin, joissa 19. vuosisata ja subjekti joutuvat ikään kuin kokemuksellisesti vastatusten.³³ Benjaminin esittämä kuvanomainen historia, joka näytetään eikä selitetä, pyrkii kirjalliseen montaaasiin, jonka poliittinen merkitys on jäänyt ilmeisesti sen vaikean muodon ja toisaalta keskeneräisyyden vuoksi tarkemmin analysoimatta. Mutta teoksella on kieltämättä oma poliittinen intentionensa, joka liittyy hajoittamiseen ja kyseenalaistamiseen enemmän kuin systematisointiin. Historiallista konstruktiota edeltääkin destruktiio: *Die Konstruktion setzt Destruktion voraus* (Benjamin 1983: 587). Onnistunut

konstruointi kerää historiankäsityksen menneen ja nykyisen muodostamista palasista. Historiankulkua ei voida käsittää menneen ja yksitasoisena jatkumona, vaan se on epäjatkuvuutensa lisäksi monikerroksinen keräilyn kohde, jonka muotoa voi muuttaa vaihtamalla keräiltävien kohteiden painavuutta tai järjestystä.

Edellistä voidaan tarkastella myös päinvastaisesta näkökulmasta, jossa fragmentaarinen historian ymmärtäminen asetetaan universaalitulkintaa vastaan. Tässä yhteydessä Benjaminin historiankäsitys voidaan nähdä ”pinnallisena ja systematisoimattomana”, mihin esimerkiksi Adornon kritiikki kohdistuu. Benjaminia ei hyvällä tahdollakaan voida sijoittaa hegeliläisen dialektiikan ja historiankäsityksen jatkajaksi, eikä hänen työtään voida mielestäni lukea kovin läheisesti sidottuna Frankfurlilaiseen koulukuntaan. Vaikka Benjamin ei esittänytäkään eksplisiittistä Hegel-kritiikkiä, on se implisiittisesti läsnä hänen historismin kritiikissään.³⁴ Kuitenkin Benjaminin kritiikki näyttää systemaattisen historiankirjoituksen puolustajista yksipuoliselta, hänen lähes fenomenologinen tapansa käsitellä ”epookkia” on kriitikoiden mielestä useassa kohden harhaanjohtavaa.³⁵

Nykyisyyden ja menneen rajalla

Historiankirjoitus on provokaatio. Se on kirjoitettu niin historian muotoon kuin kirjoittamisen ja tulkitsemisen sisältöönkin. Historian lukija käsittää provokaation laajuuden ja läpikotaisuuden purkamalla esitettyjä tapahtumia, niitä kuvaavia käsitteitä ja tärkeysjärjestystä muokkaavia väitteitä. Purkaminen vaatii historian lukemisen lisäksi paneutumista ajan, kertomuksen ja kielen rakenteisiin. Arendtia siteeraten voisi sanoa, että keskusteltaessa kielen merkityksestä tulee poliittikka välttämättä mukaan peliin: ihmiset ovat poliittikkaan lahjakkaita siinä, missä he ovat kielellisesti lahjakkaita.³⁶

Historiankirjoituksen kritiikki ja aikaisemman totuuden horjuttaminen on kaksinkertainen provokaatio, joka saa niskaansa halveksuntaa ja ymmärtämättömyyttä. Joka haluaa arvostella historiaa, pyrkii sen yläpuolelle. Jotta voitaisiin määritellä historiallisen aikakauden merkitys, täytyy joko odottaa, kunnes aikakausi on ohitettu, tai asettua imaginaarisesti kulloisenkin kehityskulun päähän. Kuitenkin, niin kauan kuin tulevaisuus käsitetään olemassa olevana, pysyvät menneen arviot tilapäisinä.³⁷ Mahdottomuuden mahdollisuus vaatii rohkeutta sellaisen tulkinnan tekemiseen, joka



poistaa aikarakenteista tulevan ensisijaisuuden ja paneutuu myös nykyiseen. Tähän pääsemiseksi on problematisoitava yksisuuntaisen ajankulun ajatus ja asetettava ajalliseen raja-tilaan.

Benjamin asettaa lineaarisen historiankirjoituksen vastapainoksi korostuneen nykyisyys-käsityksen, jota hän tulkitsee esimerkiksi seuraavilla käsitteillä:

1. *Gegenwart* eli arkiymmärryksinen nykyisyys, joka on aika menneen ja tulevan välillä.
2. *Jetztzeit* eli Nythetki, joka on menneen ja nykyisyyden kohtaamisen yhteydessä muodostuva kokemuksellinen tila. Siinä nykyisyys ja mennyt aika intensivoituvat dialektiseksi kuvaksi, mikä luo pohjan aikaisempien tapahtumien aktualisoinnille, kokemussisällön realisoimiselle toiminnaksi.
3. *Geistesgegenwart* eli henkinen nykyisyys (läsnäolo), joka on yhteydessä poliittiseen toimintaan. Se voidaan ymmärtää eksistentiaalisena olemisen ehtona, jossa aika on täynnä niin mahdollisuuksia (*kairos*) kuin myös mahdollisuuksien huomiotta jättämisiäkin.

Historismikritiikki johtaa Benjamilla lopulta historia-näkemyksen ympärikiääntämiseen. Sen sijaan, että nykyisestä tarkastellaan historiaa, tulisi nykyisen ja historian kohdata toisensa dialektisesti. Tämän dialektiikan myötä näkökulma aikaan muuttuu historiasta *poliittiseksi*. Benjamin vertaa aikaisempaa historian lineaarista käsittämistä unitilaan - nykyhetken tunnistaminen, herääminen, on suunta tai lähtökohta poliittiselle toiminnalle.

Historiankäsitteiden kopernikaaninen käänös on seuraava: aikaisemmin ”mennyt” pidettiin kiinteänä pisteenä, ja nykyisyys vaivautui liikuttamaan tietoisuuttaan tätä jähmeää menneitä kohden. Nyt tämä suhde tulisi kääntää päinvastaiseksi ja kääntää mennyt dialektisesti ympäri, liittää se osana heränneen tietoisuuden ideaa. Poliitiikka säilyttää etusijan historian ylitse. (Benjamin 1983: 490-91 / käänös KL)

Yksi harvoista historioitsijoista, joka on pohtinut ajallistumisproblematiikkaa on jo aikaisemmin mainittu Reinhart Koselleck. Kirjassaan *Vergangene Zukunft* Koselleck ei tuo juurikaan esille nykyisyyden asemaa suhteessa muihin ajan dimensioihin. Tässä yhteydessä onkin kiintoisaa miettiä Benjaminin painottamaa nykyisyyden ensisijaisuutta aikakategoria, samoin kuin politiikan asettamista ensisijaiseksi suhteessa historiaan. Verrannollisena Koselleckin



käsitykselle ”historian ajallistumisesta” (*Verzeitlichung der Geschichte*) voitaisiin Benjaminin yhteydessä puhua ”politiikan ajallistamisesta” (*Verzeitlichung der Politik*). Tämä ajatus ankkuroisi politiikan käsityksen nykyisyyteen ja toimintaan, samalla kun edistys ja tulevapainotteinen aikakäsitys menettäisi ylikorostettua asemaansa. Tulevan ajatus muuntuisi ”tuonpuoleisesta” avoimeksi ja jokaiseen hetkeen alkuperäisesti sisältyvänä. Eri aikakaudet painottuisivat suhteessa kuhunkin elettyyn nykyisyyteen, ja laajempi historiankulkua näyttävätkä katkoksellisena, koostuen erilaisista menneen ja nykyisen leikkauspisteistä. Poliittisuus muokkaantuisi ajallistumisprosessissa senhetkisestä toiminnasta lähtien, ei historian kaanoniin liittyneenä

Siirtyminen historiallisista poliittisiin kategorioihin liittyy oleellisesti ajatukseen Nythetken tunnistamisesta menneen aktualisoimisen ja intensivoimisen kautta. Poliittisuus merkitseekin näkökulmaa, jonka tehtävänä on rikkoa historian jatkuvuuskäsitys. Menneen ajankohtaistaminen Nythetkessä asettaa myös menneen todellisuuden kokeeseen, mikä voi samalla muuttaa käsitystä siitä. Nythetken aktualisoinnin tehtävänä on tuoda menneessä piileviä (aikaisemmin marginaaliin jätettyjä) tapahtumia ”sytytyslankaksi” nykyisyyteen – ja sytyttää ne.

Kokemuskäsitteen merkittävyys paljastuu suhteessa Nythetkeen. Subjektin on kadotettava itsensä, jotta se saisi Nythetkessä otteen historiallisesta kokemuksesta ja voisi lähestyä ohivilahtavaa historiallista totuutta. Näin Benjamin pitää kiinni olemassaolon kriittisestä nollakohdasta ja antaa tapahtumille täydellisen itsemääräämisoikeuden. Historiallisen kokemuksen dialektinen ymmärtäminen olettaa, että subjektin mahdollisuudet historiassa on ymmärrettävä katoavina – ei pysyvinä ja ennaltamäärättyinä.³⁸

Benjaminin dialektiikassa mennyt ei johda tulkintaan nykyisestä eikä nykyinen menneestä, vaan ne kohtaavat kuvanomaisena konstellaationa. Toisin sanoen kuva merkitsee dialektiikkaa pysähtyneessä tilassa. Menneen suhde nykyiseen ei ole jatkuvaa kulkua vaan katkonaista. Vain ”dialektiset kuvat” ovat Benjaminille oikeita eli ei-arkaisia kuvia, ja paikka, josta niitä löydetään on kieli³⁹. Dialektinen kokemus tuhoaa myös ”aina saman harhan”, historiallisen toiston harhan tai rituaalin, mistä myös poliittinen kokemus nähdään vapautuneena.

Historia on avoin, joka hetki täyttymätön. Historiallinen aika on miltei tyhjä muoto, joka voidaan täyttää muttei merkityksellistää. Missä suhteessa historia ja teko ja toiminta ovat kuitenkin toisiinsa, on avoin kysymys, johon vastaaminen määrittää myös oman toiminnan laatua. Mitä teolla tulisi ymmärtää? Miten teko oikeuttaa tai katkaisee historian kiertokulun nykyisessä ajassa? Mikä suhde on tekijällä ja teon seuraajalla? Entä niiden unohtamisella? Nämä kysymykset ja niiden mahdolliset vastaukset laajemmassa yhteydessä määrittävät politiikkaa ja sen ajallistumista.

Viitteet

1. Varsinkin Makropouloksen tulkinta 1989. Taustalta löytyy Carl Schmittin poikkeustilan käsitteeseen liittyvä Teesi VIII (Benjamin 1940).
2. Esimerkiksi Greffrath 1981, Günther 1974. Käyty keskustelu pyrki usein asettamaan Benjaminin ajatukset tietyn ismin alaiseksi, missä hänen ismeistä poikkeavuutensa jäivät valitettavan vähälle huomiolle.
3. Benjaminin teosten toimittaja Rolf Tiedemann kirjoitti *Das Passagen-Werkin* johdannossa: ”*Es ist nicht schwierig, führt aber nicht sehr weit, Benjamin seine Mißverständnisse der Marxchen Theorie nachzuweisen*” (Benjamin 1983: 28).
4. Uusista tutkimuksista mainittakoon esimerkiksi Konersmann 1991 ja Weidmann 1992, Buck-Morss 1990, Benjamin, Osborne 1994. Italiasta käsin tulkintaa hallitsee kiintoisalla tavalla Agamben, esim. 1993, johon on kuitenkin paneutunut tässä artikkelissa.

5. Artikkelin taustalla on parin vuoden takainen tutkimus, jossa etsin Teesi- en tulkinnan yhteydessä tilaa kokemustyypeille, jotka toimivat lineaarisen jatkumon tai ajallisen syklin sijaan risteyskohdassa, jota leimaa Nyt- ajan kokemus, sekä tästä hetkestä avautuvat käsittämisen, lukemisen ja toiminnan mahdollisuudet. Palaan tässä siis muutamaasi perusajatuksiin benjaminilaisessa kontekstissa, josta valitsin Teesit IX ja XIV havainnol- listamaan tulkintaa.
6. Derrida 1991: esim. 21.
7. Derrida 1991: 30.
8. Benjamin 1983: 598.
9. Benjamin 1983: 490-491.
10. Vrt. Chaveau, Tétart 1992: 9-28.
11. Benjamin 1983: 574.
12. Uniersaalihistoriallisen "Verfallszeit"-käsitteen olivat asettaneet kyseen- alaiseksi esimerkiksi Riegl ja Wölfflin, katso Bolz/Witte 1984: 140. Mo- dernin ajan "uusi historiallinen ajattelu" painotti romahduskauden pelas- tamisen lisäksi myös periodisoimisen revisiota, joka Benjaminin historian- käsityksessä puuttuu täysin.
13. Benjamin 1983: 575.
14. Angelus Novus, "uusi enkeli", oli myös Benjaminin suunnitteleman leh- den nimenä. Tässä hän viittasi Angelukseen enkelinä, joka talmudilaisen legendan mukaan luotiin lukuisina joukkoina uudelleen laulamaan jumalan hymniä, ja sen jälkeen häviämään. Näin taattiin jokaiselle hetkelle sen aktuaalisuus, mihin lehden nimen oli tarkoitus viitata. Benjamin, Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus 1988: 374.
15. Paikallaan viivähtäminen viittaa Goethen Faustiin, katso V Akt: 11582.
16. Tiedemann 1983: 99, myös Kaiser 1974: 32.
17. Benjamin 1983: 414.
18. Koselleck 1979: 362.
19. Koselleck 1979: esimerkiksi 312, 366, 369.
20. Konersmann 1991: 122.
21. Arendt 1981: 164 et.
22. Arendt 1981: 184-185.
23. Benjamin 1933: 292.
24. Benjamin 1983: 593.
25. GS I: 1249-50.
26. Benjamin 1983: 574.
27. Benjamin 1939: X luku; ks. myös Makropoulos 1989: 96. Benjaminin kuvaamat modernit tyypit elivät erityisen kokemuksellisessa suhteessa ympäristöönsä, mitä määritteli tiivistynyt ja elämyksiä haeskeleva aika- tietoisuus tai toisaalta joutoajan korostus ja sen hyväksikäyttö. Näitä tyy- pejä olivat Pelurin lisäksi myös Flaneur, Keräilijä tai Huora.
28. Eagleton, 1981: 57.
29. Vrt. Nietzsche, *Morgenröte*, Werke II: 123.
30. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*: kohdat 110, 265.
31. Luvussa *Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte*
32. Vrt. Foucault'n tulkinta 1987: 82.
33. Vert. myös Bresemann 1988: 171.
34. Tästä enemmän esimerkiksi Gagnebin 1979: 69-74.
35. Katso New German Critique N:o 17, 1979, jossa käsitellään Frankfurtin koulukunnan ja Benjaminin metodologisia eroavuuksia, samoin teemas- ta esimerkiksi Hering 1979: 16-30. Adornon Benjamin-kriittistä esimer- kiksi Briefe 2. Habermasin tulkinnasta "Bewußtmachende oder rettende Kritik" 1972: 175 et. Pyrkimyksestä erottaa Benjaminin ajattelu kriitti- sen teorian kahleista esimerkiksi teoksessa Greffrath 1981. Adornon vas- taus koskien hänen saamaansa Benjamin-tulkinnan kritiikkiä Adorno, Werke 20.1: 169 et.
36. Arendt 1981: 10.
37. Vrt. Demandt 1993: III.14.
38. Benjamin 1983: 577.
39. Bolz 1980: 59-60.

Kirjallisuus

- Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. (GS) (Hg.) Tiedemann Bd. 20.1. Vermischte Schriften. Suhrkamp, Frankfurt/M 1986.
- Giorgio Agamben, *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*. Verso, London and New York 1993.
- Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Piper, München 1981.
- Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*. Piper, München 1989.
- Andrew Benjamin, Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy*. Routledge, London and New York 1994.
- Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I-IV (GS)*. Unter Mitwirkung von Adorno und Scholem. (Hg.) Tiedemann und Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt/M 1972, 1977, 1978.
- Walter Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie (1919)*. Teoksessa Benjamin, 1965 tai 1988.
- Walter Benjamin, *Einbahnstraße (1928)*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1983.
- Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928)*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1978.
- Walter Benjamin, *Erfahrung und Armut (1933)*. Teoksessa Benjamin 1977.
- Walter Benjamin, *Der Autor als Produzent*. Ansprache im Institut zum Studium des Fascismus in Paris. Teoksessa GS II: 683 et.
- Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1936)*. Teoksessa Benjamin 1977.
- Walter Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire (1939)*. Teoksessa Benjamin 1977: 185-229.
- Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen (1940)*. Teoksessa Benjamin 1977 (nimellä *Über den Begriff der Geschichte*).
- Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Nachwort von H. Marcuse. Suhrkamp, Frankfurt/M 1965.
- Walter Benjamin, *Illuminationen.. Ausgewählte Schriften 1.*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1977.
- Walter Benjamin, *Briefe*. (Hg.) und Anmerkungen von Scholem und Adorno. Suhrkamp, Frankfurt/M 1978.
- Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk I-II*. (Hg.) Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt/M 1983.
- Walter Benjamin, *Angelus Novus*. *Ausgewählte Schriften 2*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1988.
- Walter Benjamin, *Ankündigung der Zeitschrift Angelus Novus*. Teoksessa Benjamin 1988: 369-374.
- Walter Benjamin, *Messiaanisen sirpaleita*. (Toim.) Koski, Rahkonen, Sironen. Kansan sivistystöyön liitto. Tutkijaliitto, Gummerus Jyväskylä 1989.
- Vera Bresemann "Ist die Moderne ein Trauerspiel? Das Erhabene bei Benjamin" Teok- sessa *Das Erhabene*, 1989.
- Norbert W. Bolz, "Politische Kritik. Zum Streit um Walter Benjamin". *Frankfurter Hefte* 8/ 1980.
- Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project..* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1990.
- Chaveau et Tétart "Questions à l'Histoire des Temps présents". Teoksessa Questions à L'histoire..., 1992
- Alexander Demandt, *Endzeit? Zie Zukunft der Geschichte*. Siedler Verlag, Berlin 1993.
- Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*. Suhrkamp, Frank- furt/M 1991.
- Terry Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. Verso, Lon- don 1981.
- Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*. Fischer, Frankfurt/M 1987.
- Jeanne-Marie Gagnebin, *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*. Erlanger Studien. Band 19. Palm & Enke, Erlangen 1978.
- Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie*. (Hg.) Scheithauer. Reclam, Stuttgart 1980.
- Krista Greffrath, *Metaphorischer Materialismus. Untersuchung zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. Fink Verlag, München 1981.
- Hennig Günther, *Walter Benjamin. Zwischen Marxismus und Theologie*. Walter-Verlag 1974.
- Jürgen Habermas, "Bewußtmachende oder rettende Kritik-die Aktualität Walter Benjamins". Teoksessa *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt/ M 1972.
- Cristoph Hering, *Der Intellektuelle als Revolutionär. Walter Benjamins Analyse intellektueller Praxis*. Fink Verlag, München 1979.
- Michael J. Jennings, *Dialectical Images. Walter Benjamins Theory of Literary Criticism*. Cornell University Press, Ithaca and London 1987.
- Gerhard Kaiser, *Benjamin, Adorno. Zwei Studien*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1974.
- Ralf Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*. Fischer, Frankfurt/M 1991.
- Reinhard Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. (Hg.) Habermas, Henrich, Luhmann. Suhrkamp, Frankfurt/M 1979.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*. (1720) Reclam, Stuttgart 1975.
- Kia Lindroos, "Mut zum Unmöglichen" Historiikki ja Poliitikko apulaisina menneen ja nykyisen; tulkinnan ja toiminnan; historian ja poliitikon suhteiden eksplikoinnissa Walter Benjaminin Historianfilosofisten teesiin yhteydessä. Lisensiaattitutkimus valtio-opin laitokselle, 1993a.
- Kia Lindroos "Reading a Text Historically or Politically .A Benjaminian Approach". Teoksessa *Reading the political*. (eds.) Palonen, Parvikko. The Finnish Political Science Association. Tammer-Paino, Tampere 1993b.
- Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. In: *Sämtliche Schriften*, Bd.2, Kohl- hammer, Stuttgart 1983.
- Michael Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand ? Walter Benjamins Theorie der Moderne*. Fink Verlag, München 1989.
- New German Critique* (NGC) An Interdisciplinary Journal of German Studies. 17/ 1979 "Special Benjamin Issue".
- Friedrich Nietzsche, *Werke I-V*, Ullstein, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1969.
- Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX Jahrhunderts*. (Hg.) Bolz / Witte. Fink Verlag, München 1984.
- Questions à l'Histoire des Temps présents*. Sous la responsabilité de Agnès Chauveau et Philippe Tétart. Questions au XXe siècle. Editions Complexe, Bruxelles 1992.
- Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1983.
- Heiner Weidmann, *Flanerie, Sammlung, Spiel. Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*. Fink Verlag, München 1992.
- Liite: Historianfilosofiset teesit IX ja XIV. Teoksessa: Messiaanisen Sirpaleita 1989.

Kari Matilainen

Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisi-diskursseissa



Termi “groteski” on jokaiselle tuttu, mutta merkittävällä tavalla samalla kertaa tyhjä kategoria.

Groteskiksi on helppo kutsua sellaista, jota on vaikea muulla tavoin määrittellä. Se, mikä on omituista, epämuodostunutta, hirviömäistä, sovinnaisia merkityskategorioita pakenevaa, samalla kertaa pelottavaa ja huvittavaa, on useimmiten jollain tapaa groteskia.

Jo pelkän epämääräisen mielikuvankin perustella voi todeta kaksi asiaa. Ensinnäkin: määrittelemättömyydessään groteski samastuu luontevasti klassisen kartesiolaisen subjekti- ja rationaliteettikäsitteiden ulkopuolelle suljettuihin “toiseuksiin” (kuten esimerkiksi ruumiillisuuteen, feminiiniseen, ei-länsimaiseen tai rahvaanomaiseen). Toiseksi: vilkaisu kirjallisuustieteellisiin tutkimuksiin groteskista osoittaa, että epämääräiset viittaukset nykyajalle leimalliseen “kriisiin” ja toisaalta mahdollisiin “uusiin ajatushorisontteihin” seuraavat kuin itsestään groteskin hyvinkin erilaisia määrittelyyrityksiä. Philip Thomson esimerkiksi kirjoittaa, että “groteski esitystapa taiteessa ja kirjallisuudessa on usein vallitseva yhteiskunnissa ja aikakausina, joita leimaavat kiistat, radikaali muutos ja epäjärjestys”, mikä puolestaan pätee erityisesti nykyhetkeen.¹ Geoffrey Galt Harphamille groteski puolestaan tarjoaa ajattelumallin, jossa lähtökohdaksi otetaan “margi-

naalinen pikemminkin kuin konventionaalinen”. Tässä avautuu uusi lähtökohta niille (jäkistrukturalistisesti suuntautuneille) tutkijoille, jotka tutkimuksissaan “keskittyvät tähän saakka sivuutettuihin merkitysreserveihin marginaaleissa”.²

Groteski viittaa siis luontevasti kriisiin ja toisen kohtaamiseen. Tästä voi päätellä, että groteskin epämääräisyys saattaa kiteyttää jotain nykyfilosofian kannalta kiinnostavaa. Mannermaisessa nykyfilosofiassa on nimittäin jo pitkään — lähes kyllästymiseen saakka — toistettu ajatusta klassisten subjekti- ja rationaalisuuskäsitteiden kriisiytymisestä sekä etsitty eri tavoin keinoja avata aiemmin poissuljettuja “toiseuksia” ajattelun uusiksi horisonteiksi. Rosi Braidotti on kiinnittänyt huomiota filosofiseen “toisen markkinointiin”, joka on tälle epämääräiselle kriisiretorialle tunnusomaista. On merkittävä yhteensattuma, että “toinen” löydetään teoreettisissa diskursseissa samalla hetkellä kun länsimaisen patriarkaalisen yhteiskunnan luonnollistama universaali keskeissubjekti on perustavanlaatuisessa legitimaatiokriisissä. “Kriisidiskursseissa” käännyttään poissuljettua toista kohti asettamalla se teoreettisten diskursseiden uudeksi horisontiksi. Tällainen teorialle uutta elintilaa avaava toiseuden kohtaaminen, “toiseksi-tuleminen”, siirtää kuitenkin kätevästi pois näkyviltä ne reaaliset sosiopoliittiset voimat, joilla oli oma aktiivinen roolinsa kriisin synnyttämisessä.³

Mihail Bahtinin “karnevalistisen” groteskin teoria on viime vuosina ollut erityisen mielenkiinnon kohteena. Bahtin on uuden suomennoksen (*François Rabelais — keskiajan ja renessanssin nauru*. Taifuuni, Helsinki 1995.) myötä meilläkin ajankohtainen. Bahtinin “ajankohtaisuus” on kuitenkin kiinnostava yhteensattuma. Kaukaiselta aikakaudelta ja vieraasta maasta putkahti yllättäen angloamerikkalaisen akateemisen maailman tietoisuuteen aikanaan vähälle huomiolle jäänyt omaperäinen ja yllättävän ajankohtainen ajattelija. Bahtinin laaja-alaisesta tuotannosta tuntui löytyvän lähes profeetallisia yhtymäkohtia miltei mihin tahansa nykykeskustelun ongelma-alueeseen. Innostavia näkökulmia löytyi varsinkin karnevalistisuutta ja groteskia käsittelevistä kirjoituksista. Populaarikulttuurin “karnevalistisia” muotoja tutkinut Robert Stam esimerkiksi katsoo, että Bahtinin käsitteistö soveltuu



Morsonin ja Caryl Emersonin sinänsä erittäin perusteellista tutkimusta on kritisoitu siitä, että he leimaavat karnevaalitematiikan Bahtinin epäonnistuneeksi kokeiluksi ulottaa teoreetisointi ihmiselämän raadollisempiin sfääreihin.⁸ Tällaisen Bahtinin ajattelun kokonaisuuden puolustamisen voi tulkita myös yritykseksi irrottautua nykyhetken kriisitunnelmista unohdetun “suuren ajattelijan” profeetallisten näkemysten avulla.

Keskustelu on osoittanut, että “kriisiä” — mitä tämä sitten konkreettisesti tarkoittaakin — on kuitenkin loppujen lopuksi mahdotonta paeta. Anekdoottina voi mainita, että osakseen saamansa kritiikin johdosta Morson valittaa kirjeessään venäläiselle kollegalleen *omia* kriisitunnelmiaan. “Seksuaalisesti normaali, porvarilliseen demokratiaan uskova valkoinen amerikkalainen mieshenkilö” saa nykypäivänä jopa pelätä työpaikkansa puolesta amerikkalaisia yliopistoja hallitsevien “radikaalien” keskuudessa.⁹

Bahtinin karnevalistinen groteski on siis asetunut osaksi epämääräisellä, toisinaan hieinan huvittavallakin tavalla konkretisoituvaa “kriisi-ilmapiiriä”. Bahtin runoili Stalinin puhdistustusten synkimpien vuosien aikana karnevalistisesta kansanperinteestä kokonaisen vapauden, yltykülläisyyden ja tasa-arvon valtakunnan.¹⁰ Hänen ajatuksistaan onkin haettu uusia tutkimuspoliittisen radikalismien mahdollisuuksia. “Karnevalismissa” on kuitenkin vaarana päätyä Bahtinin populistisen

erityisen hyvin työväliseksi, koska siihen on sisäänrakennettu luontainen samastuminen eroihin ja toiseuteen, asettuminen sorrettujen, syrjittyjen ja marginaalisten puolelle.⁴

Kun Bahtinin tarkastelukohde vielä korostetusti liittyy “historiallisen kehityksensä kaikissa vaiheissa [...] luonnon, yhteiskunnan ja ihmisen elämän kriiseihin, murroskohtiin”⁵, voisikin väittää, että “kriisiytyneessä” teoreettisessa ilmapiirissä oli valmis tilaus tällaiselle groteskin teorialle.

Tarkastelen seuraavassa tämän “merkillisen yhteen-sattuman” synnyttämää keskustelua. Heti aluksi törmätään joukkoon periaatteellisia ongelmia.

Kuinka lukea Bahtinia?

Ensimmäinen ongelma on, kuinka karnevaalia ja groteskia käsittelevät kirjoitukset suhteutuvat Bahtinin muuhun tuotantoon? Yritykset hahmottaa keskenään hyvinkin erilaiset ja jopa ristiriitaiset teemat johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi ovat yksi toisensa jälkeen osoittautuneet ongelmallisiksi. Karnevalistisuuden ja groteskin teemat ovat osoittautuneet tässä suhteessa kaikkein hankalimmiksi.⁶

On väitetty, että ajankohtaisiksi koettujen ideoiden irrottaminen marginaalisten toiseuksien tarkastelun työväliseksi tuottaa muodikkaiden tutkimusintressien vääristämisen kuvan Bahtinin tuotannon kokonaisuudesta. On kuitenkin todettu myös, että tätä kokonaisuuttakaan ei voida tarkastella ilman jonkinlaista — avointa tai kätkettyä — tutkimuspoliittista intressiä. Toinen ongelma onkin siinä, että nykypäivän lukija asettaa Bahtinin kirjoitukset uuteen kontekstiin, jossa ne nivELYVÄT nykykeskustelun erilaisiin keskenään kilpaileviin intellektuaalisiin traditioihin ja tutkimusintresseihin.⁷

Karnevalistisuuden ja groteskin teemat ovat asettuneet Bahtinista käydyin kiistan keskiöön. Esimerkiksi Gary Saul

utooppisuuden epähistorialliseen uusintamiseen. Bahtinin ajattelun kokonaisuuden vaaliminen puolestaan saattaa johtaa itseensä sulkeutuvaan “suuren ajattelijan” ihailuun. Lähdenkin seuraavassa liikkeelle asettamalla Bahtinin kirjoitukset kiintopisteeksi, josta käsin pyrin suunnistamaan kohti nykypäivää tarkastelemalla karnevalistisuuden ja groteskin historiallisia kehitysvaiheita. Groteskin iloinen karnevalistisuus on problematisoitu psykoanalyttisissä ja feministisissä Bahtin-tulkintoissa. Näiden tulkintojen tarkastelu avaa hedelmälliseltä vaikuttavan näkökulman Bahtinin ajatteluun.

Karnevaali ja groteski ruumis

Karnevalistiselle kansanperinteelle oli Bahtinin mukaan tunnusomaista ruumiin tulkitseminen aina keskeneräiseksi ja itseensä sulkeutumattomaksi kasvun ja uusiutumisen perusprinsiipiksi. Groteski ruumis on avoin ja itseensä sulkeutumaton, säännöttömästi versoileva, aukkojen ja eritteiden kyllästämä jatkuvien muodonmuutosten syntysija. Esimoderni groteski ruumiillisuus ei tunne muusta maailmasta erilleen panssaroitunutta yksilöruumista. Ruumis on pikemminkin “kosminen, kaikki sen osat ja elementit edustavat koko materiaalis-ruumiillista maailmaa”. Bahtin havainnollistaa ajatusta tarkastelemalla antiikin hautalöytöä, veistosta, joka esittää vanhoja ja ryppyisiä raskaana olevia nauravia mummoja. Vanhenevan ruumiin hajoaminen yhdistyy veistoksessa moniselitteisesti syntyvän ruumiin muotoutumiseen. Veistos ei siten esitä muusta maailmasta erillistä yksilöruumista, vaan “synnyttävän kuoleman” ylyksilöllistä “materiaalis-ruumiillista ulottuvuutta”.¹¹

Groteski ruumiis liittyy lisäksi kiinteästi “materiaalis-ruumiilliseen alapuoleen”. Se assosioituu karnevalistisiin arvonalennuksiin, likaan, eritteisiin, kuolemaan ja uudesti-



syntymiseen. Groteski viittaa Bahtinin mukaan myös siihen, mikä klassisen estetiikan kaanonien mukainen ruumiillisuus käsitys sulkee tiukasti ulkopuolelleen. “Klassinen ruumis” on itseensä sulkeutunut, loppuunsaatettu ja staattisen symmetrinen; kaikki kasvun ja avoimuuden merkit, ruumiin aukot ja ulkonemat on huolellisesti siloteltu. Patsasmainen klassinen ruumis samastuu renessanssin ja sitä myöhempien aikakausien rationalismin “virallisen kulttuurin” individualistisiin ihanteisiin. Groteski ruumis puolestaan samastuu “epäviralliseen” karnevalistiseen populaarikulttuuriin ja sosiaaliseen muutokseen.¹²

Bahtin toteaa lyhyessä katsauksessaan groteskin historiallisiin kehitysvaiheisiin, että modernina aikana “groteski siirtyy kamariin: se on ikään kuin karnevaali joka koetaan yksin tiedostaen [...] oma erillisyytensä”.¹³ Saksalaisen kirjallisuudentutkija Wolfgang Kayserin tulkinta groteskista on Bahtinin mukaan puutteellinen, koska Kayser tarjoaa teorian ainoastaan groteskin modernista muunnoksesta. Kayser on kuitenkin Bahtinin mukaan aivan oikeassa siinä, että romantiikan aikakaudella groteski muuttui kauhua herättäväksi, pelottavan vieraaksi ja salaperäiseksi.¹⁴ Groteskin “dogmaattikasta, luutuneisuudesta ja rajoituneisuudesta vapauttava voima” avasi kuitenkin yksilöllisen subjektin monitahoisen sisäisen kokemusmaailman, uudenlaisen “sisäisen äärettömyyden” uusine mahdollisuuksineen.¹⁵

Tähän historialliseen kehityskulkuun, missä ylikylöllinen groteski ruumiillisuus muuntuu erillisiksi yksilöruumiiksi ja missä karnevalikulttuurin utoppiset ja poliittisesti kumoukselliset aspektit vähitellen kuihtuvat tai katoavat porvarillisen individualismin myötä Bahtin puuttuu, omien sanojensa mukaan, vain hyvin ylimalkaisesti. Syntyy kuva eräänlaisesta kadotetusta paratiisista, koska karnevalikulttuurin *sublimoitumisen* (“kamariin siirtymisen”) tarkempi analyysi jää Bahtinilta tekemättä.¹⁶

Norbert Eliasın sivilisaatio-prosessi-kertomus tarjoutuu luontevasti groteskin ruumiin myöhempien historiallisten vaiheiden tarkastelun kiintopisteeksi. Elias esittää laajassa tutkimuksessaan kertomuksen siitä, miten ulkoisen kontrollin

sisäistyminen “itsekuriksi” tuotti ikään kuin kompensationsa sisäisen elämysmaailman (Bahtinilla “sisäisen äärettömyyden”), affektien realisoitumisen kuvitteellisiksi “sisäisiksi emootioiksi” välittömän affektiivisen käyttäytymisen sijaan.

Bahtin puhuu *kirjallisuuden karnevalisaatiosta*. Karnevalikulttuurin symbolikieli voidaan hänen mukaansa “transponoida sille konkreettisesti ja aistimellisesti sukua olevalle taiteellisten kuvien kielelle, kirjallisuuden kielelle”.¹⁸ “Transponoituminen” voidaan eliaslaisittain tulkita karnevalistisuuden siirtymiseksi sublimoidussa muodossa uusille elämänalueille, kuten kirjallisuuden ja psykoanalyysin tapaisiin porvarillisiin diskursseihin. Peter Stallybrass ja Allon White puhuvat yhteiskuntarakennetta jäsentävän “korkean” ja “matalan” välisen suhteen rikkomisen ja uudelleen-koodaamisen historiallisesta prosessista.¹⁹ Rabelais’n teosten “karnevalistinen” intensiteetti esimerkiksi perustuu paljolti siihen, että karnevaali alkoi jo Rabelais’n aikana olla “hyvien tapojen” vastaista katoavaa kansanperinnettä.²⁰

Karnevaali, groteski ruumis ja porvarillinen hysteria

1600-luvulta aina 1800-luvun lopulle asti porvarillinen yhteiskunta tukahdutti järjestelmällisesti aiemmin koko yhteiskunnalle yhteisen karnevaaliruumiillisuuden marginalisoimalla juhlan niin maantieteellisesti (markkina- ja vapaa-ajanviettoalueet siirtyivät kaupunkien reunamille ja rannikkoalueille) kuin ajallisestikin (kalendaarijuhlien jäsentämä aika korvautui vähitellen teollistumisen edellyttämällä työviikolla). Ruumiin joutuessa erityisen sääntelyn kohteeksi sen symbolinen ulottuvuus irtautui ritualistisesta ilmauksellisuudesta ja hajaantui vaikeammin kurissa pidettäväksi sisäiseksi elämyksellisyydeksi. Yhteisöllisten käytäntöjen tasolla torjuttu palasi subjektiivisen artikulaation tasolla, porvariston fobioina, fantasioina, pelkoina ja haluina.²¹

Karnevaalista ja groteskista tuli tässä vaiheessa eräänlaista symbolisesti alhaista toiseutta (ruumiin, yhteiskunnallisten käytäntöjen ja kaupunkiympäristön “alapuolta”), josta erottautumalla porvarillinen identiteetti muotoutui ja määritteli itseään. Pyrkinessään torjumaan ja eliminoimaan “matalan” muodostaakseen oman statuksensa “korkea” kuitenkin sisällytti “matalan” itseensä torjunnan ja inhon kohteena. Sosiaalisesti perifeerisistä tuli symbolisesti keskeistä. Se muuttui tukahdutettujen halujen erotisoituneeksi kohteeksi, johon kohdistui häiritsevän ristiriitaisia tunteita: vallantunnetta, pelkoa ja halua. Sosiaalista identiteettiä konstituiva poissulkeminen oli näin ollen samanaikaisesti imaginaarisella (so. eräänlaisen “poliittisen tiedostamattoman”) tasolla tapahtuvaa monimuotoista tuotantoa.²²

Groteskiin ruumiiseen kohdistettu yhteiskunnallinen torjunta heijastuu hämmästyttävän selvästi Freudin varhaisissa hysteriatutkimuksissa. White esittää, että nimenomaan hysteria on modernin ajan vastine entisaikojen karnevaalille. Hän lukee Freudin universaalien “inhomekanismien” takaa esiin sosiohistoriallisen kertomuksen renessanssin jälkeisestä orastavasta porvarillisesta hegemoniasta ja porvariston groteskiin ruumiiseen kohdistamasta alati lisääntyvästä torjunnasta ja torjutun paluusta.

White kiinnittää huomiota siihen, että karnevalistisen groteskin piirteet korreloivat hämmästyttävän johdonmukaisesti hysterikon syvimpien fobioiden kanssa. Karnevaalissa pulppuavan liioitteleva, lian ja eritteiden kyllästävä “materiaalis-ruumiillinen alapuoli” toimi leikin ja naurun lähteenä, mutta hysteriselle naispotilaille ruumiin “alapuoli” on erityisen ahdistava. Karnevaalissa “profanoidaan”, alennetaan ja maallistetaan virallinen ja arvokkaan pelottava. Hysteriassa

on kysymys käänteisellä tavalla toimivasta mekanismista. Ruumiin “alapuoli” pikemminkin “ylennetään”: hysteerikon “materiaalis-ruumiilliseen alapuoleen” kohdistama kauhun tunne muuntuu oireiksi, joista ruumiin “yläpuoli” kärsii.²³

“Tieteellisen” psykoanalyysin synty ja sen pyrkimys muotoutua itsenäiseksi diskursiiviseksi käytännöksi liittyvätkin kiinteästi groteskeihin muotoihin kohdistettuun yhteiskunnalliseen torjuntaan. Paastonaika toimi muinoin karnevaalin groteskin ruumiillisuuden vastavoimana, mutta porvarillinen yhteiskunta ei tarjoa vastaavanlaista yhteisöllistä välitysmekanismeja. Naispotilaan ruumiista tulikin psykoanalyttisissä potilaskertomuksissa paaston ja karnevaalin välisen taistelun näyttämö. Ilon ja aistimellisuuden sijaan naisruumiin erityispiirteet samastuivat groteskille porvarillisessa yhteiskunnassa annettuihin ehdottoman negatiivisiin merkityksiin. Groteskiin ruumiiseen kohdistettu yhteiskunnallinen torjunta muuntui yksilöruumiin anorektiseksi “paastorituaaleiksi”. Psykoanalyysi puolestaan löysi tällaisille “karnevaalirituaaleille” tieteellisen nimen: hysteria.²⁴

Hysteriatapaukset nousivat tutkimuksissa esille viime vuosisadan lopulla ja vähenivät sen jälkeen varsin nopeasti. Saman ajanjakson kuluessa porvarillinen kulttuuri kompensoi kadonnutta karnevaalia joukolla yhteiskunnallisesti perifeerisiä “booheemihahmoja”, joiden “liminaalinen” asema avasi taiteelle uuden väylän karnevaalin muotokieleen. Muutoin “kunnianarvoiset porvarissäädyn edustajat” (ja varsinkin “kunnialliset naiset”) oli tarkoin suljettu pois karnevaalistisuuden piiristä. Kadulta siivottu karnevaali asetui porvarillisessa “karnevalisoidussa” taiteessa lähinnä tirkistelyn kohteeksi. Siirtyminen yhteiskunnan fyysisistä, rituaalisista käytännöistä karnevaalin symbolikielen tekstuaalisiin representaatioihin merkitsi väistämättä valikointia, porvarillisen ruumiillisuuden “inhomekanismien” tai eliaslaisittain “häpeän ja kiusautuneisuudentunteen kynnyksen” uudenlaista, ongelmallista läsnäoloa.²⁵

Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin termein voidaan puhua myös sosiaalista järjestystä uhmaavien halujen vangitsemisesta “likaiseksi pieneksi salaisuudeksi”. Orastavassa kapitalismissa traditionaaliset merkitykset ja sosiaaliset koodit alkoivat palautua pääoman abstrakteiksi, puhtaasti määrällisiksi suhteiksi. Mikään universaali koodi (Jumala, yksinvalti tai pappi) ei enää järjestänyt sosiaalista elämää, sillä yhteiskunnan perustaksi asetui pääoman pyrkimys laajentaa itseään. Markkinat ja abstrakti vaihtoarvo tuottivat uudenlaisen skitsofreenisen haluekonomian, vapautumisen halujen kiinnittymisestä vakiintuneisiin koodeihin. Kaikki näytti kapitalismissa purkautuvan “deterritorialisoiduiksi skitsofreenisiksi viroiksi”. Kapitalistinen koneisto synnyttikin joukon puolustusmekanismeja. Ydinperhe esimerkiksi eristettiin erilliseksi saarekkeeksi yhteiskunnallisen tuotannon dekodaaavasta prosessista. Tämä mahdollisti (psykoanalyttikkojen suosiollisella avustuksella) muinaisten despoottisten yhteiskuntamuodostumien yksinvaltiaan roolin uudelleenkoodauksen isän hahmoksi, jonka yksilö sisäisti lacanilaisittain symbolisen järjestyksen “isän nimeksi”.²⁶ Deleuze ja Guattari kiteyttävät: subjektit saatetaan oidipuskompleksissaan haluaan joihin täysin fiktiivistä, “tukahduttamisen keinotekoisia tuotteita”. Laki sanoo: “älä tapa isääsi äläkä nai äitiäsi”. Ja kuuliaisina subjekteina sanomme itsellemme: “juuri tähän olenkin aina halunnut!”²⁷

Oidipaalisuuden kritiikki voidaan tulkita myös “kiellon” ja “kiellon rikkomisen” toisiinsa nivoutumisen kritiikiksi. Likaisista sisäisyyttä tuottava despotismi voidaan tällöin rinnastaa Bahtinin monologisuuden käsitteeseen. Monologisuus on kielen “sisäisen dialogisuuden” keinotekoinen vastakohta. Bahtinin mukaan “elävänä sosiaalis-ideologisena konkreet-

tisuutena [...] kielen sana on puolittain vieras sana. [...] Kieli ei ole neutraali ympäristö joka siirtyisi helposti ja vapaasti puhujan intentionaaliseksi omaisuudeksi; se on vieraiden intentioiden asuttama ja kyllästämä.”²⁸

Jonathan Hallin mukaan dialogisuuden “sisäisyys” tulee tulkita kulttuurisesti rakentuvaksi sisäisyysseffektiksi. “Sisäinen” dialogisuus ei ole niinkään tulosta merkitysten ja intentioiden ykseyden periaatteellisesta mahdottomuudesta, vaan sen synnyttää (“despoottin lakiin” kiinnittyvä) halu saada aikaan “monologinen” ykseys. Koska kielen “sosiaalis-ideologinen konkreettisuus” estää merkitysten monologisen omaksumisen “puhujan intentionaaliseksi omaisuudeksi”, subjektin minuuksia pitää sisällään jotain “alhaisista” ja “likaista”, mikä hänen tulee kaikin keinoin eliminoida. Porvarillisessa yhteiskunnassa karnevaali ja groteski tuottavat tällä tavoin “kielleyksi” ja “likaiseksi” sisäisyydeksi. Monologisuus on toisin sanoen tulkittavissa dialogisuuden käyttövoimaksi: “kuuliaisuus” tuottaa hirviömäistä groteskia.²⁹

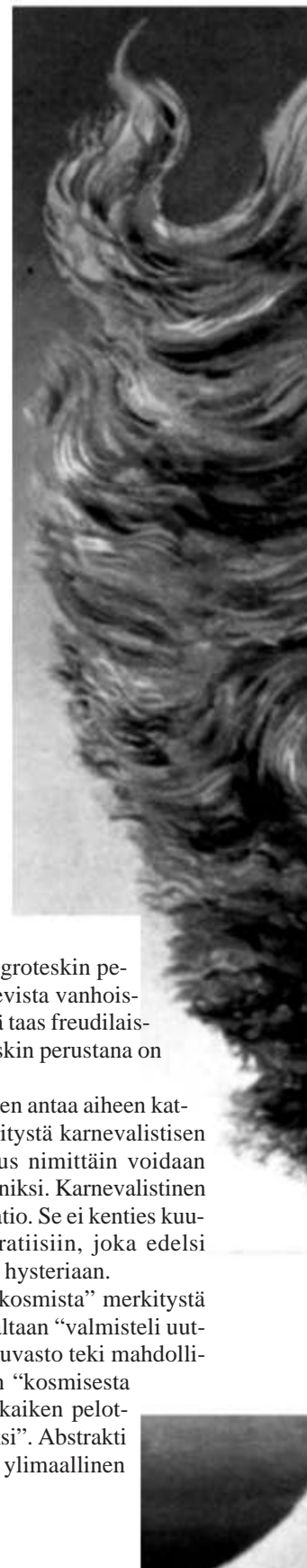
Groteski naiseus?

Siirtymä yhteisöllisestä karnevaaliruumiillisuudesta privatisoituun porvarilliseen hysteriaan voidaan siis tulkita halun kiinnittämiseksi groteskin vieraannuttaviin ja vääristäviin sosiaaliin representaatioihin. Mary Russo on erottanut kaksi groteskin tulkintamallia. Niistä toinen on Bahtinin karnevalistinen groteskin tulkinta, joka viittaa erilaisten sosiaalisten muodostumien, sosiaalisten konfliktien ja politiikan alueeseen. Toinen tulkinta taas on kayserilainen näkemys groteskista pelottavan vieraana ja kauhua herättävänä. Siinä groteski viittaa freudilaisittain pikemminkin *psykkiseen* kuin sosiaaliseen ulottuvuuteen.³⁰

Russo kiinnittää huomiota siihen, että groteski samastuu molemmissa tulkinnossa korostuneella tavalla naiseuteen. Siinä missä karnevalistisen groteskin perustana on kuva nauravista raskaana olevista vanhoista naisista (“synnyttävä kuolema”), siinä taas freudilaispsykoanalyttisen kauhistuttavan groteskin perustana on hysteerisen naisen hahmo.³¹

Groteskin ja feminiinisen samastuminen antaa aiheen katsoa hieman tarkemmin naiseuden merkitystä karnevalistisen groteskin pelottomuudelle. Pelottomuus nimittäin voidaan ymmärtää myös groteskin monologisoinniksi. Karnevalistinen groteski on myös sosiaalinen representaatio. Se ei kenties kuulukaan vain sellaiseen kadotettun paratiisiin, joka edelsi karkotusta privatisoituun porvarilliseen hysteriaan.

Bahtin painottaa groteskin ruumiin “kosmista” merkitystä tarkastellessaan tapaa, jolla groteski osaltaan “valmisteli uutta renessanssin tietoisuutta”. Groteski kuvasto teki mahdolliseksi voiton keskiaikaisen eskatologian “kosmisesta kauhusta”. Nauru kykeni muuttamaan kaiken pelottavan groteskiksi, “iloiseksi kauhukuvaksi”. Abstrakti ja henkinen “alennettiin” palauttamalla ylimaallinen



osaksi maata, “materiaalis- ruumiillista maailmaa”.³² Tässä kohtaa Bahtin puhuu maasta “äitinä” tavalla, joka kuulostaa yllättäen miltei psykologisoivalta:

“Kaikki kauhea, mikä ei ole maata, taipui *maahan*; maa on äiti, se nielee synnyttääkseen uudelleen, suurempana ja parempana. Maassa ei voi olla mitään kauheata, kuten ei äidin ruumiissakaan, jossa ovat ruokkivat rinnat, synnyttävät elimet, lämmin veri. Maallisesta kauheasta tulee lapsia synnyttävä elin, ruumiillinen hauta, joka tuottaa nautintoa ja synnyttää uutta.”³³



René Magritte, Le Viol

Äidin hahmo siis tarjoaa lohtua, mutta samastuu samanaikaisesti “maalliseen kauheaan”. Tässä ei voi olla palauttamatta mieleen Freudin kuuluisaa käsitettä *Unheimlich*, jolla hän kuvaa äidin ruumista primaarinarsismista irtauduttaessa samanaikaisesti kotoisan turvalliseksi ja pelottavaksi.³⁴

Edellä lainatun katkelman voi lisäksi yllättävän mutkattomasti liittää Kristevan maternaalisen “semioottisen khoran” käsitteeseen. Kristevan mukaan lapsen varhaiskehityksessä primaarinarsismista autoeroottisuuteen siirryttäessä “rinnasta, valosta, äänestä tulee *tuolla*”, joukko läheisyyden ja tarpeiden tyydytyksen “kiintopisteitä” - esisymbolinen “tila”, joka “kutsuu naurun” lapsen motoristen refleksien ja tutkivien eleiden yhdistäessä nämä kiintopisteet tarpeiden tyydytykseen.³⁵

Bahtinilta lainatusta katkelmasta näyttäisi löytyvän miltei vastaavassa merkityksessä koko joukko “nautintoa tuottavia” läheisyyden ja tarpeiden tyydytyksen kiintopisteitä: “ruokkivat rinnat”, “synnyttävät elimet”, “lämmin veri”. Bahtinin olennaisesti sosiaalis-poliittiseksi muutosvoimaksi teoretisoima karnevaalinauru näyttääkin — kätkeytyne pelkoineen — yllättäen kytkeytyvän Kristevan psykoanalyttisen teorian kuvaamaan autoeroottiseen joteluun. On syytä miettiä, eikö groteskin teoriassa,

jossa groteski lopulta yhdistyy näin selvästi kohtuun ja äitiin, ole Russon sanoin “jotain selvästi regressiivistä niin psyykkisessä kuin poliittisessakin rekisterissä”³⁶?

Ruth Ginsburg toteaa, että Bahtin itse asiassa “de-feminisoi” naiseuden tehdessään raskaudesta teoriansa keskeisen metaforan. Nainen muuttuu pelkäksi teoreettisen diskurssin metaforaksi, sukupuollettomaksi ja “yleiseksi kasvun ja uusiutumisen periaatteeksi”. Kohdusta tulee eräänlainen “alku-kronotoppi”, teoreettinen kuvitelma, jonka kautta — ikään kuin ovesta tai portista — yleinen ja abstrakti aika, “uusi historiallinen tietoisuus”, spatialisoituu ja konkretisoituu.³⁷

Feminiininen groteski saattaa kuitenkin avata aivan uusia näköaloja. Russo näkee groteskissa ruumiissa dynaamisen mallin uudelle sosiaaliselle subjektiviteetille, mahdollisuuden uhmata toiseuden monologisia representaatioita.³⁸ Hän kuitenkin korostaa karnevaalin ja naiseuden

suhteen ongelmallisuutta. Naiseuden symbolisten ja kulttuuristen konstruktioiden (naisuus patriarkaalisen konstruktiona) ja naisten kokemuksen (nainen todellisen historiallisen subjektina) yhteensovittaminen ei ole mitenkään ongelmatonta. Antropologiset ja sosiaalishistorialliset tutkimukset nimittäin osoittavat, että naisten ja erilaisten vähemmistöjen muuttunut asema karnevaalin “nurinkäännettyssä maailmassa” koettiin yleensä uhkaavaksi. Naiset ja erilaiset vähemmistöt miellettiin usein potentiaalisiksi väkivallan kohteiksi, eräänlaisiksi rituaalisiksi syntipukeiksi. Toisaalta feministis-jälkistrukturalistisessa “teorian karnevaalissa” naisuutta on pyritty luonnehtimaan juuri karnevalistisin metaforin (esim. Cixous’n “ruumis ilman alkua ja loppua”, Irigarayn mimeettinen “naamiroleikki” miehi-



sen diskurssin sisällä jne.).³⁹

“Modernin kriisidiskurssien” ratkaisuksi tarjoutuvan “naisiksi tulemisen” ja feminismin välillä vallitsee kuitenkin Braidottin mukaan “riitasointu”, periaatteellinen yhteensopimattomuus.⁴⁰ “Teorian karnevaali” saattaa hyvinkin tarjota “dynaamisen mallin uudelle sosiaaliselle subjektiviteetille”, mutta yhtä hyvin kyseessä voi olla aiemmin poissuljetun “feminiinisen” uudelleenmäärittely kriisiin ajautuneen maskuliinisen subjektiteorian uudeksi horisontiksi.

Tässä kohtaa kannattaa nostaa esille Stallybrassin ja Whiten esittämä Foucault’n ja Kristevan varhaisten kirjoitusten transgressio-käsitteen kritiikki. Koska kulttuurinen identiteetti konstituoituu jatkuvasti suhteessa rajoihin ja rajanylityksiin, kirjallisen avantgarden “rajojen rikkominen”, “kielletyn” (poliittisen tiedostamattoman tasolla artikuloituvan hysteerisneuroottisen sisäisyyden) tuominen uudella tavalla kokemuksen kohteeksi merkitsee lähinnä porvarillisen yhteiskunnan hallintamekanismien tuottaman kulttuurisen pääoman iloista tuhlausta. Jännittävän kiihottavassa “rajojen rikkomisessa” haetaan uudelleen kontaktia siihen, minkä kieltämiseksi hallitseva yhteiskunnallinen asema perustuu.⁴¹ Varsinkin Kristeva sekoittaa porvarillisen halun projektion sen luokkaidentiteetin hajottamiseen väittäessään, että karnevalistisessa diskurssissa “kyse ei ole yhdenvertaisuudesta vaan pikemminkin identiteetistä virallisen kielellisen koodin ja virallisen lain kyseenalaistamisen välillä.”⁴²

Braidottin jälkistrukturalisteihin kohdistama arvostelu tarkentaa ajatuskulkua. Se torjuttu tai kielletty, jonka transgressiiviset tekstuaaliset käytännöt avaavat, on nimenomaan feminiiniselle — samastettuna äitiyteen — perinteisesti rajattu alue, josta kriisiytynyt moderni rationaliteetti löytää nyt — “naisiksi-tulemisessaan” — uutta elintilaa. Groteskin ruumiin monologisointi voidaan ymmärtää tällaiseksi “naisiksi-tulemiseksi”. Karnevalistinen groteski viittaa sosiaaliseen ulottuvuuteen ja implikoi aktiivista maskuliinista toimijuutta (jyrkkänä vastakohtana modernin groteskin feminiiniselle hysteriale). Perustavana elementtinä on kuitenkin feminiiniseen palautetun pelon voittaminen. Groteskista ruumiin utooppinen ja kumouksellinen potentiaali rakentuu näin ollen sukupuolitettujen pelkojen ja halujen ristiriitaisten tunteiden torjunnalle.

Postmoderni groteski

Ihmisen ja eläimen sekä ihmisen ja kasvin hybridit ovat perinteisesti olleet groteskin kuvaston ainesta. Modernissa konekulttuurissa keskeisin vastakohtapari on kuitenkin ihminen-kone. Ihmisen ja koneen sekoittumisen voi katsoa konkretisoituvan proteeseissa. Allon White kutsuukin nykyculttuurin groteskin ruumiillisuuden muotoa “proteesigroteskiksi” (*prosthetic grotesque*).⁴³

Proteesit ovat häiritsevällä tavalla intiimin yksilöllisiä. Ne ovat enemmän kuin pelkkiä esineitä, mutta ne eivät kuitenkaan sulaudu osaksi kehoa. Intiimin yksilöllinen proteesi on samalla luotaantyöntävän vieras, se jotain kehon ja ulkomaailman, elottoman ja elollisen väliltä. Sitä voikin kutsua Kristevan termein abjektiksi. Abjekti ei ole subjekti eikä objekti, vaan jotain luotaantyöntävää, joka häiritsee perustavalla tavalla identiteettiä ja symbolista järjestystä paljastamalla psyykkisiä toimintoja jäsentävien perusdiktomioiden toimimattomuuden.⁴⁴

White lukee “proteesigroteskin” esiin Francis Baconin maalauksista, joissa proteettisten objektien ympäröimä ruumis jakaantuu lihaksi ja luuksi ruumiin sisäpuolen kääntyessä pulppuilevaksi ulkopuoleksi.⁴⁵ Abjekti, luotaantyöntävä proteesigroteski “karnevalisoi” bahtinilaisen karnevaalin peruskategoriat. Bahtin puhuu tuttavallisesta kontaktista ja eksentrisestä käyttäytymisestä. Ne vapauttivat valmiista sosiaalisista rooleista karnevaalin “nurinkäännyssä maailmassa”.⁴⁶ Proteesigroteskissa tuttavallinen kontakti korvautuu “nurinkäännetyn” ruumiin sisäpuolen proteettisella kontaktilla ulkoiseen. Eksentrisyys puolestaan korvautuu abjektiolla, joka järkyttää psyykkisiä toimintoja jäsentävää peruserottelua subjektiin ja objektiin.

Whiten Baconin maalauksista tekemät huomiot tulevat lähelle Russon havaintoja postmodernista groteskista. Perinteisesti “feminiinisiksi” koodatut, ruumiin potentiaalisesti groteskit piirteet uudelleenkoodautuvat nykytaiteessa tavalla, joka kyseenalaistaa stereotyyppiset sukupuoli-identiteettimallit. Nykypäivän yhä keinotekoisempia ruumiillisuuden muotoja tarkasteltaessa voidaan havaita, että tähän saakka “sisäisinä” pidetyt ruumiin alueet avautuvat ulkoiselle ja hajoavat lukemattomiksi pinnoiksi ja semioottisiksi verkostoiksi.⁴⁷ Russo viittaa tässä yhteydessä Donna Harawayn “kyborgifeminiinisiin”. Abjekti proteesigroteski viittaa omaan kehoon ruumiillistuneeseen kauhun ja vierauden tunteeseen, mutta siihen saattaa kätkeytyä myös uusia utooppisia mahdollisuuksia.

Nyky aikaisten kommunikaatio- ja bioteknologioiden “hallinnan informatiikan” keskeisenä tavoitteena on Harawayn mukaan maailman moninaisuuden palauttaminen pelkiksi koodeiksi ja koodauksen informaatioteknisiksi ongelmiksi. “Monologinen” kaikenkattavan hallinnan informatiikka kuitenkin tuottaa kääntöpuolenaan uudenlaisen “kyborgitodellisuuden”, mahdollisuuden rajattomiin uudelleenkoodauksiin, joissa mikä tahansa “komponentti” voidaan liittää mihin tahansa toiseen.⁴⁸ Pyrkimys kaikenkattavaan monologisuuteen tuottaa siis yhä uusia groteskin ruumiillisuuden muotoja.

Haraway hahmottelee teoksessaan radikaalisti uudenlaista tietä-opillista näkökulmaa. Tietävän subjektin dekodeavaa katsetta odottavasta mykästä ja liikkumattomasta objektista tulee aktiivinen toisiinsa liittyvien pisteiden vuorovaikutteinen verkosto, “materiaalis-semioottinen toimija”. Tieteellisen tiedon kohtana olevat ruumiit ovat tällöin “materiaalis-semioottisia generatiivisia silmukoita”, joiden rajat materialisoituvat ja piirtyvät jatkuvassa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.⁴⁹

Haraway ei toki puhu ruumiillisuuden yllättävästä “vapautumisesta”, vaan hahmottelee uudenlaista lähtökohtaa teknologisen biovallan kritiikille. Tässä yhteydessä on kuitenkin kiinnostavaa, että hänen utooppis-kriittisessä näkökulmassaan (tulevaisuuden?) “kyborgi-todellisuuteen” on bahtinilaisesta perspektiivistä jotain yllättävän tuttua. Bahtin puhuu keskiai-

teknologis-sosiaalisten käytäntöjen “materiaalis-ruumiillisiin hahmoihin”. Siinä missä Bahtin puhuu Rabelais’n tuotannosta, siinä Haraway puolestaan löytää science fictionista jäsentyneen näkökulman -jamesonilaisittain “kognitiivisen kartoituksen” kiintopisteen - kyborgitodellisuuden potentiaalisesti rajattomaan artikulaatiopisteiden avaruuteen.⁵²

Edellä todettiin, että groteskin ruumiin utooppinen monologisointi rakentuu sukupuolitettujen pelon ja halun tunteiden torjunnalle. Voi tietysti olla, että perinteisesti passiivisissa kategorioissa, kuten biologisessa naiseudessa tieteellisen tiedon kohteena, ei enää ole jäljellä mitään passiivisia ominaisuuksia, kuten Haraway esittää. Kyborgitodellisuudessa “ruumis” nimittäin muuttuu hänen mukaansa resurssista aktiiviseksi toimijaksi ja sukupuoliero situationaaliseksi käsitteeksi ulottuen solubiologiasta aina kehon ikääntymisvaiheisiin.⁵³ Science fictionia tutkinut Timo Siivonen on kuitenkin osoittanut, että kyborgikulttuurissa omaa identiteettiään vapaasti muokkaava “teknodandy”, mies tai nainen, on korostuneesti maskuliininen, koska “aktiivinen toimijuus toteutuu pelkästään maskuliinisen käyttäytymiskoodin mukaisesti”.⁵⁴

Esimerkistä käyvät vaikkapa *Image Comics* -yhtiön supersankarisarjakuvat (esim. *Spawn* ja *Angela*). Toimintajaksoja, joissa pullisteleva ihmisen ja koneen sekoitus hajooa lentelevien osasten sekamelskaksi, voi pitää malliesimerkkeinä proteesigroteskista populaarikulttuurissa. Erityistä huomiota kuitenkin kiinnittää se, että sankari on usein sukupuoleltaan korostuneesti nainen, eräänlainen sotakoneeksi trimmattu Playboyn “playmate”. Maskuliinisen aktiivisella nais-sankarittarella nimittäin on selvästi tunnistettava, ahdistavan pelottava kääntöpuolensa. “Teknodandyn” identiteetin ikuisia elämää lupaava vapaa muuntelu pyrkii itse asiassa kaikin keinoin kätkemään vanhenevan naisen ruumiin, jota kunto-salit ja proteettinen plastiikkakirurgia eivät (vielä?) kykene nuorentamaan⁵⁵. Proteesigroteski muistuttaa tässä suhteessa hämmästyttävän paljon Bahtinin karnevalistisen groteskitulkinnan kuvaa kuolemaa tekevistä, mutta raskaana olevista nauravista vanhoista naisista. Myös siinä groteskin ruumiillisuuden pois manaama pelko kiinnittyy vanhenevan naisen ruumiiseen, joka sukupuolettomaksi metaforaksi muunnettuna tarjoaa mallin ja eräänlaisen kasvualustan “uudella naiselle maailman tulkinnaalle”.

Groteskin feminiinisyyden ongelmallisuus kiteyttääkin groteskille kyborgiruumiillisuudelle yleisesti tunnusomaisen ristiriidan. Toisaalta kyborgiruumis bahtinilaisittain ylittää jatkuvasti omia rajojaan ja muuttaa muotoaan. Toisaalta “luonnollinen” ruumis on tällöin kuitenkin kadonnut, muuttunut itsensä simulaatioksi, ja sen olemisen tapa kybertodellisuuden keskellä on puhtaasti retorinen.⁵⁶ Naisruumis on tässä mielessä ollut kautta historian “postmoderni” pinta, jolle kulttuuriset pelot ja halut kirjoittautuvat.

Voidaan sanoa, että metaforaksi muuttuneen postmodernin groteskin ruumiin “kaikki osat ja elementit” — Bahtinia lainaten, mutta radikaalisti uudella tavalla — “edustavat koko materiaalis-ruumiillista maailmaa”. Kybertodellisuuden artikulaatiovaruus nimittäin koostuu “hajaantuneen” ja “ulkoistuneen” ruumiin osista, jotka järjestyvät kadonneen ruumiin mediavälitteisiksi jäljitelmiksi.⁵⁷ Jos Bahtinin kuvaaman groteskin ruumiin avoimuus ja itseensä sulkeutumattomuus (kaikkine aukkoine ja eritteineen) tulkitaan kuitenkin aivan konkreettisesti, tällainen ruumiillisuus merkitsee aidsin aikakaudella tappavan vaarallista uhkaa. Proteettinen groteski puolestaan tekee avoimuudesta vaaratonta ja hallittavaa muuntamalla ruumiin oman itsensä simulaatioksi, joka on foucaultlaisittain “kuuliainen ruumis”. Karnevalistinen groteski viittaa tällöin pikemminkin lopun-

kaisen hierarkkisen kosmologian perinpohjaisesta hajoamisesta groteskin ruumiin asettuessa renessanssin luonnonfilosofian uudenlaisen maailmankäsityksen lähtökohdaksi.⁵⁰ Tämän suuri kulttuurinen murros kiteytyy Rabelais’n tuotannossa. Rabelais kääntää teoksissaan nurin ja sekoittaa keskenään keskiaikaisen kosmologian hierarkkiset tasot paljastaakseen maailman “konkreettisen todellisuuden”, sen “materiaalis-ruumiillisen hahmon”.⁵¹

Haraway puhuu niin ikään suuresta kulttuurisesta murroksesta, uudenlaisesta kyborgitodellisuudesta, jossa postmoderni “proteesigroteski” asettuu ajattelun uudeksi lähtökohdaksi. Itseensä sulkeutunut ruumis purkautuu tässä lukemattomiksi “materiaalis-semioottisten generatiivisten silmukoiden” artikulaatiosuhteiksi. Tällöin tarvitaan näihin artikulaatiosuhteisiin kiinnittyvää uudenlaista ajattelutapaa, “paikallistettua tietoa”. Vain siten voidaan pyrkiä tarttumaan välittömästi ruumiiseen tunkeutuvan biovallan erilaisten

ajan katastrofitunnelmiin — karnevalistiseen sekasortoon aikana, jona “millään ei enää ole mitään väliä”.⁵⁸

Kauhu ja utooppiset visiot kirjoittautuvat kulttuurintutkimuksen diskursseissa groteskin ruumiin alituisesti muuntuvaiksi pinnaksi. Groteskin bahtinilaisen tulkinnan ongelmien tarkastelu tarjoaa osaltaan kiinnostavia lähtökoh-
tia tällä pinnalla suunnistamiseen. Braidottin korostama “krii-
sin” ja “toisen oikeuttamisen” rinnakkaisuus pakottaa kuiten-
kin pohtimaan, missä määrin omia groteskeja rajojaan kohti
suuntautuva tutkimus tuottaa Trinh T. Minh-han sanoin
“virallistettua marginaalisuutta”, eron tuotannon ohjailua,
parantelua, neutralointia ja ennen kaikkea epäpolitisointia.⁵⁹

Edward Said on eräässä haastattelussaan viitannut “viime-
aikaiseen Bahtin-kulttiin” yhtenä esimerkkinä muodikkaasta
ja vielä painotuoreesta Teorian viimeisestä sanasta, josta tu-
lee helposti uusia käännyksiä odottava uusi ortodoksia. Said
korostaa tarvetta pyrkiä jatkuvasti irrottautumaan siitä, mikä
on asettautumassa vallitsevaksi ajattelutavaksi. Hän puhuu
dialogisuuden tarpeellisuudesta — tosin hieman vaivau-
tuneena “Bahtin-boomin” ko. termille aiheuttaneen inflaati-
on johdosta — sekä vaihtoehtojen esittämisestä todellisiksi
voimatekijöiksi pikemminkin kuin tasapainottaviksi “erilai-
siksi” näkemyksiksi, joiden taakse todellinen valta piiloutuu.⁶⁰
Tässä kenties onkin Bahtin-boomin perimmäinen ongelma,
jossa riittää pohdittavaa.

Viitteet

1. Thomson 1972, s. 11. Käännökset kaikista englanninkielisistä lähde-
teoksista ovat kirjoittajan.
2. Harpham 1982, s. 22.
3. Braidotti 1993, s. 22-25.
4. Stam 1989, s. 21, 233.
5. Bahtin 1995, s. 11.
6. Clark ja Holquist (1984, s. 312) esimerkiksi pitävät karnevaalia
Bahtinin rakkaimpien arvojen — epälopullisuus, muutos ja tulemi-
nen, moniselitteisyys, määrittelemättömyys — ruumiillistumana. Voi
kuitenkin kysyä, miten on mahdollista sovittaa yhteen kaiken sisään-
sä sulkeva meluisa karnevaalihumu (jossa “kaikki ovat aktiivisia osan-
ottajia”, sillä “karnevaalia ei seurata sivusta [...] vaan siinä eletään
sen lakien mukaan” (Bahtin 1991, s. 180)) ja Bahtinin tavaramerkiksi
muodostunut dialogisuus, missä nimenomaan “ulkopuolinen näkökul-
ma” on “luovan ymmärtämisen” edellytys (Bahtin 1986, s. 7).
7. Vrt. White 1987-1988, s. 218-219; Wall & Thomson 1993, s. 48. Esi-
merkiksi Gary Saul Morsonin ja Caryl Emersonin tapa hahmottaa
Bahtinin tuotanto johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi “Bahtinin ajat-
telun ‘sisältä käsin’” (Morson & Emerson 1990, s. 433) esittäytyy
Wallin ja Thomsonin mukaan varsin kyseenalaisella tavalla
“intressittömäksi”.
8. Ks. Wall & Thompson 1993; Hirschkop 1992
9. Morsonin kirje julkaistiin venäläisessä Bahtin-aikakauskirjassa vuonna
1991. David Shepherd on kääntänyt osia kirjeestä englanniksi esipu-
heessaan *Critical Studies* -lehden Bahtin-teemanumeroon (ks.
Shepherd 1993, s. xviii-xix).
10. Bahtinin karnevaaliteoria vaikuttaa toisinaan “kansan naurukulttuurin”
ilmaiseman “nauravan totuuden” paatokselliselta julistukselta. Se voi-
daan toki tulkita myös kansanperinteen muutokielen oivaltavaksi
rekonstruoinniksi ja sen historiallisen funktion kuvaukseksi. Ongel-
mana kuitenkin on, missä määrin analyttinen kuvaus voidaan pitää
erillään lennokkaan populististen utopioiden kehittämisestä. Onko “nau-
ravan kansan” äiti uusiutuvan kollektiiviruumiin glorifiointi kentien
sosialistisen realismin ihanteiden hienovaraista kritiikkiä (ks. esim.
Clark & Holquist 1984) tai itseterapiaa (ks. Ryklin 1991)?
11. Bahtin 1995, s. 25-26.
12. Ibid., s. 28-29.
13. Ibid., s. 36.
14. Ibid., s. 44-45.
15. Ibid., s. 37, 42.
16. Vrt. White 1985, s. 103.
17. Falk 1990, s. 114.
18. Bahtin 1991, s. 179-180.
19. Stallybrass & White 1986, s. 19.
20. Greenblatt 1990, s. 68.
21. White 1985, s. 104; Falk 1984, s. 212.
22. Stallybrass & White 1986, s. 4-6, 193. Stallybrass ja White havain-
nollistavat argumentointiaan esittämällä, että porvarillisen ruumiin
vertikaalinen akseli (yläpuoli-alapuoli) hahmottui analogisesti suutees-
sa kaupungin topografiaan: kun “alhainen” ja “likainen” groteski
ruumiillisuus “unohdettiin”, suljettiin torjunnan kautta ulkopuolelle,
“alhainen” ja “likainen” kaupungin topografiassa (slummit, viemärit,
kerjäläiset, prostituoidut, rotat) muodostui päänäpintymäksi, joka
ilmeni tavassa puhua omasta ruumiista. Esimerkiksi Freudin “rotta-
miehen” kertomusten “rotalle” löytyy näin selvästi tunnistettava al-
kuperä: potilas puhuu omasta ruumiistaan vallitsevan sosiaalisen jär-
jestyksen mukaisesti organisoitun ja kontrolloidun kaupungin
topografian symbolimerkitysten välityksellä.
23. White 1985, s. 107.
24. Ibid., s. 98, 106. Tarkemmin anoreksiasta ja naisten lihavuuteen koh-
distuvista peloista nykykulttuurissa ks. Bordo 1995.
25. White 1985, s. 110; “häpeän ja kiusaantuneisuuden kynnyk-
sen” -käsitteestä ks. Elias 1978, erit. s. xii, 70-71, 82, 134-135, 139-
140, 190.
26. Sivenius 1996, s. 160-164; Holland 1988, s. 410. Vrt. myös Bogue
1989, s. 88-89, 100-103. Deleuzen ja Guattarin runolliset sanankäänteet
korostavat kuitenkin liikaa psykoanalyttikkojen roolia. Deleuzen ja
Guattari (1983, s. 298) toteavat, että nimenomaan analyttikko pystyt-
tää sirkusteltansa vaiennettuun tiedostamattomaan, sinne missä ai-
emmin oli tehtaita, työpajoja ja tuotantoyksiköitä, tuotannon moneutta.
Stallybrassin ja Whiten (1986, s. 190) mukaan “sirkustelta” ei niin-
kään kiehdo ja vedä puoleensa oidipaalidraamaa ohjaavaa
analyttikkoa, vaan potilasta, joka pyrkii kaikin keinoin monologi-
soimaan “alhaiset” halunsa. Psykoanalyysi pyrki Freudin päivinä pik-
kemminkin ottamaan kaikin keinoin etäisyyttä groteskiin rahvaan-
omaisuuteen. Tämän seurauksena syntyi uusi psykoanalyttinen löy-
tö: hysteria.
27. Deleuze & Guattari 1983, s. 114.
28. Bahtin 1979, s. 113-114. Olen jättänyt sikseen suomenoksen
kieliopilliset omalaatuisuudet.
29. Hall 1993, s. 103-107.
30. Russo 1995, s. 7-9.
31. Ibid., s. 9. Groteski-termin historia paljastaa vielä etymologisen yhtey-
den groteskin ja feminiinisen välillä: sana “grotto” (ital. *grotta*) tar-
koittaa luolaa, mikä ruumiillisena metaforana assosioituu luontevasti
kohtuun (ibid., s. 1). Luola-etymologia tulee renessanssin ajalta, jol-
loin kaivettiin maan alta esiin antiikin groteskit seinämaalaukset (tä-
stä tarkemmin ks. Harpham 1983).
32. Bahtin 1995, s. 83.
33. Ibid., s. 84.
34. Ginsburg 1993, s. 171-173.
35. Kristeva 1993, s. 122-125.
36. Russo 1995, s. 29.
37. Ginsburg 1993, s. 168-169, 173.
38. Russo 1986, s. 214; 1995, s. 54.
39. Russo 1986, s. 217, 221-224; 1995, s. 58, 67-69. Karnevaalien syn-
kempää puolta verisinä väkivallan purkauksina ovat tarkastelleet muun
muassa antropologi Victor Turner ja historioitsija Emmanuel Le Roy
Ladurie. Lisäksi voi mainita René Girardin “mimeettisen halun” ja
“syntipukin” tuottamismekanismien teorian, joka on hyödyllinen
vertailukohta niin Bahtinin “nauravan karnevaalimaailman” teorialle
kuin myös jälkistrukturalistien kumouksellisille “haluteorioille”.
40. Ks. Braidotti 1993, 28.
41. Stallybrass & White 1986, s. 200-201.
42. Kristeva 1993, s. 22.
43. White 1993, s. 171.
44. Ibid., s. 173; Kristeva 1982, s. 4. Vrt. myös Husso 1994.
45. White 1993, s. 169.
46. Bahtin 1991, s. 180-181.
47. Russo 1995, s. 14-15.
48. Haraway 1991, s. 163-165; Siivonen 1992, s. 186.
49. Haraway 1991, s. 198, 200-201.
50. Bahtin 1995, s. 321-326.
51. Ibid., s. 403.
52. Haraway 1992, s. 325; kyborgisubjektin kognitiivisesta kartoitukse-
sta ks. Siivonen 1992.
53. Haraway 1991, s. 199-200. Haraway viittaa tässä nykybiologiassa
käytyihin keskusteluihin biologisen sukupuolen tieteellisen määritte-
lyn ongelmallisuudesta.
54. Siivonen 1994, s. 72-73.

55. Vrt. Sobchack 1994, s. 87.
56. Ks. Kroker & Kroker 1988b, s. 21-22.
57. Ks. *ibid.*
58. Vrt. Kroker & Kroker 1988a, s. 13-14. Arthur ja Marilouise Kroker viittaavat Bahtinin tavoin antiikkiin karnevaalistisuuden alkulähteenä tarkastellessaan (lähinnä Baudrillardilta lainatulla) liioittelevalla käsitteistöllään ruumiiseen ja seksuaalisuuteen liittyviä paniikinomaisia pelkoja Yhdysvalloissa. Thukydidien kirjoituksista löytyy selonteko Ateenassa raivonneesta ruttoepidemiasta, joka synnytti hallitsemattoman karnevalistisen sekasorron.
59. Minh-ha 1995, s. 18.
60. Saidin kommentit löytyvät haastattelusta, joka on julkaistu teoksessa Williams 1989 (s. 181-182).

Kirjallisuus

- Mihail Bahtin, *Kirjallisuuden ja estetiikan ongelmia*. Suom. Kerttu Kyhälä-Juntunen ja Veikko Arola. Progress, Moskova 1979.
- Mihail Bahtin, *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Suom. Paula Nieminen ja Tapani Laine. Orient Express, Helsinki 1991.
- Mihail Bahtin, *François Rabelais — keskiajan ja renessanssin nauru*. Suom. Tapani Laine ja Paula Nieminen. Taifuuni, Helsinki 1995.
- Mikhail Bahtin, *Speech Genres & Other Late Essays*. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Transl. by Vern W. McGee. University of Texas Press, Austin 1986.
- Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari*. Routledge, London and New York 1989.
- Susan Bordo, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1995
- Rosi Braidotti, *Riitasantuja*. Suom. Päivi Kosonen, Marjo Kylmänen, Raija Koli, Anja Kihalampi, Eila Rantonen ja Tuulevi Ovaska. Vastapaino, Tampere 1993.
- Katerina Clark & Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1984.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Transl. by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- Norbert Elias, *The Civilizing Process I: The History of Manners*. Transl. by Edmund Jephcott. Basil Blackwell, Oxford 1978.
- Pasi Falk, "Ruumiillisuuden historialliset kohtalot II". *Tiede & Edistys* 3/1984, s. 203-214.
- Pasi Falk, "Modernin hedonistin paradoksi". *Sosiologia* 2/1990, s. 108-124.
- Ruth Ginsburg, "The Pregnant Text. Bakhtin's Ur-Chronotope: The Womb". *Critical Studies* (1993) Vol. 3 No. 2 - Vol. 4 No. 1/2, s. 165-176.
- Stephen J. Greenblatt, *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*. Routledge, New York and London 1990.
- Jonathan Hall, "Unachievable Monologism and the Production of the Monster". *Critical Studies* (1993) Vol. 3 No. 2 - Vol. 4 No. 1/2, s. 99-111.
- Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge, New York 1991.
- Donna Haraway, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others". Teoksessa Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. Routledge, New York and London 1992, s. 295-337.
- Geoffrey Galt Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982.
- Ken Hirschkop, "The Author, the Novel and the Everyday". *Times Higher Education Supplement*, 1017 (1 May 1992), s. 27.
- Eugene Holland, "Schizoanalysis: The Postmodern Contextualization of Psychoanalysis". Teoksessa Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler (eds.), *Marxism and Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, s. 405-416.
- Marita Husso, "Abjekti". Teoksessa *Näkymätön käsite*. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen työpapereita No. 88 1994, s.7-22.
- Julia Kristeva, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Transl. by Leon S. Roudiez. Columbia University Press, New York 1982.
- Julia Kristeva, *Puhuva subjekti. Tekstetä 1967 - 1993*. Suom. Pia Sivenius, Tiina Arppe, Kirsi Saarikangas, Helena Sinervo ja Riikka Stewen. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Arthur Kroker & Marilouise Kroker (1988a), "Panic Sex in America". Teoksessa Arthur Kroker & Marilouise Kroker (eds.) *Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition*. Macmillan Education, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1988, s. 10-19.
- Arthur Kroker & Marilouise Kroker (1988b), "Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition". Teoksessa Kroker, Arthur & Kroker, Marilouise (eds.) *Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition*. Macmillan Education, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1988, s. 20-34.
- Minh-ha, Trinh T., "Akustinen matka". Suom. Hannele Harjunen. *Naistutkimus* 1/1995, s. 13-24.
- Gary Saul Morson, & Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford University Press, Stanford, California 1990.
- Mary Russo, "Female Grotesques: Carnival and Theory." Teoksessa deLauretis, Teresa (ed.) *Feminist Studies/Critical Studies*. Indiana University Press, Bloomington 1986, s. 213-229.
- Mary Russo, *The Female Grotesque. Risk, Excess and Modernity*. Routledge, New York and London 1995.
- Mikhail K. Ryklin, "Bodies of Terror: Thesis Toward a Logic of Violence". Transl. by Molly Williams Wesling and Donald Wesling. *New Literary History* 1991: 24, s. 57-74.
- David Shepherd, "Introduction: (Mis)Representing Bakhtin". *Critical Studies* (1993) Vol. 3 No. 2 - Vol. 4 No. 1/2, s. xiii-xxxii.
- Timo Siivonen, "Kyborgi. Postmodernin subjektin kyberneettinen kartoitus". *Tiede & Edistys* 3/1992, s. 183-198.
- Timo Siivonen, "Subjekti modernin dispositiivissa: William Gibsonin ruumislajityypiset fantasiat". Teoksessa Päivi Lappalainen & Lea Rojola (toim.), *Kulttuurista rajankäyntiä*. Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 48. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 1994, s. 54-83.
- Hannu Sivenius, "Oidipaalisuuden kritiikki ja sen ongelmat. Deleuze & Guattari ja Lacanilainen psykoanalyysi". *Tiede ja Edistys* 2/1996, s. 158-166.
- Vivian Sobchack, "On the Dread of Aging in a Low-Budget Horror Film". Teoksessa Sappington, Rodney & Stallings, Tyler (eds.), *Uncontrollable Bodies. Testimonies of Identity and Culture*. Bay Press, Seattle 1994, s. 79-91.
- Peter Stallybrass & Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*. Methuen, London 1986.
- Robert Stam, *Subversive Pleasures. Bakhtin, Cultural Criticism, and Film*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1989.
- Philip Thomson, *The Grotesque*. The Critical Idiom 24. Methuen, London 1972.
- Anthony Wall & Clive Thomson, "Cleaning up Bakhtin's Carnival Act". *Diacritics* (1993) 23.2: s. 47-70.
- Allon White, "Hysteria and the End of Carnival: Festivity and Bourgeois Neurosis". *Semiotica* 54 1/2 (1985), s. 97-111.
- Allon White, "The Struggle Over Bakhtin: Fraternal Reply to Robert Young". *Cultural Critique*, No.8, Winter 1987-1988, s. 217-241.
- Allon White, *Carnival, Hysteria, and Writing. Collected Essays and Autobiography*. Clarendon Press, Oxford 1993.
- Raymond Williams, *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*. Ed. and Introd. by Tony Pinkney. Verso, London and New York 1989.

Haastattelija: Marja Kaskisaari
Teksti: Marita Husso ja Marja Kaskisaari

Nomadisen subjektin jäljillä

Filosofi Rosi Braidottin haastattelu

Rosi Braidotti tunnetaan feminististen epistemologioiden ja tietenteorioiden kehittäjänä ja kriittisenä keskustelijana. Hänen kirjansa *Patterns of Dissonance* (1991) on käännetty myös suomeksi (*Riitasointuja*, Vastapaino, Tampere 1993). Viimeksi ilmestyneessä kirjassaan *Nomadic Subjects* (1994) hän luo käsitteellisiä työkaluja feministiselle teorialle.

Luennossaan *Angels and Evils in Feminist Studies* Jyväskylässä kesäkuussa 1996 Braidotti puhui hirviöiden kulttuurihistoriasta. Hän kertoi, että vuosisadan alun Euroopassa hirviömäinen ruumis toimi viihteenä. Se oli tarkoitettu katseiden kohteeksi, show-esityksissä tuijotettavaksi. Hirviömäinen ruumis nähtiin varoitukseksi saatanallisista tai jumalallisista voimista. Ajateltiin, että hirviömäinen ruumis sisältää dikotomian hyvästä ja pahasta ja muistuttaa pahan puuttumisesta jumalalliseen luomistyöhön. Hirviöt nähtiin tulevaisuuden, menneisyyden ja kuoleman ra-

jojen ylittäjinä, analogisina luonnonkatastrofeille. Uskottiin esimerkiksi, että hirviömäinen nainen pystyi pilaamaan hyvän miehen sperman. Nainen saattoi pilata jälkeläisen muun muassa katsomalla väärällä tavalla miestä, koska paholainen saattoi tunkeutua naiseen katseen kautta. Ahkeraan papin saarnaamista katsellut nainen puolestaan saattoi synnyttää papin näköisen lapsen. Muun muassa tämän takia naisia opetettiin painamaan katseensa maahan. Luennossaan Braidotti valaisi sitä, miten hirviömäisyyden paikantaminen konkreettisten, elävien naisten ruumiiseen on saanut myös käytännön elämässä näkyviä ja tuntuja ulottuvuuksia.

Rosi Braidottin mukaan hänen tutkimusprojektissaan on kyse inhimillisen subjektin etsimisestä. Hän painottaa, että ruumiin materiaalisuudesta puhuttaessa tulee ottaa huomioon monia eri keskusteluja, sekä esimerkiksi maantieteellisten ja rodullisten diskurssien väliset erot. Seuraavassa haastattelussa Braidotti täsmentää 'nomadisen subjektin' politiikkaansa.

Rosi Braidotti (RB): Nomadistisen projektini avulla haluan painottaa energisyyttä, positiivisuutta ja elämää, muutosta ja transformaatiota. Tämän voi tehdä poliittisesti, kuten feministinaiset ovat tehneet koko vuosisadan ajan. Suffragettien jälkeen emme olekaan tehneet mitään muuta, mutta nyt tämä ei enää riitä. On kyettävä myös antamaan käsitteellisiä vastauksia. Nomadistinen projekti on minulle diskursiivisten ja tutkimuksellisten käytäntöjen sekä tieteellisen vallankäytön ajattelemista uudelleen. Samalla haluan kuitenkin pitää mielessäni elämän, muutoksen, transformaation, positiivisuuden ja eron kategoriat. Diskurssi on minulle teoreettista käytäntöä. En väitä, että meistä pitäisi *tulla* nomadeja, kyse ei ole identiteetistä tai 'tulemisesta' tässä mielessä. Mielestäni tämä olisi kolonialistinen vaatimus. Emme *ole* mustalaisia emmekä lappalaisia. Kyse on attribuuteista tai ominaisuuksista, kiinteän, yhtenäisen identiteetin vastustamisesta. Kirjani nimi on 'nomadiset subjektit', ei 'nomadit'. Kyseessä on adjektiivi, ei substantiivi; ominaisuus eikä olemus. Nomadinen subjekti on koodi identiteetin vastustamiseksi, eikä vaihtoehtoisen identiteetin omaksumiseksi. Mielestäni naiset tarvitsevat positioiden vaihtoa. Haluan kehottaa naisia olemaan tottelematta, keksimään ajattelemisen ja oman tiedon representoimisen tapoja, jotka ovat sopusoinnussa sellaisten naisten kanssa, joita jo olemme.

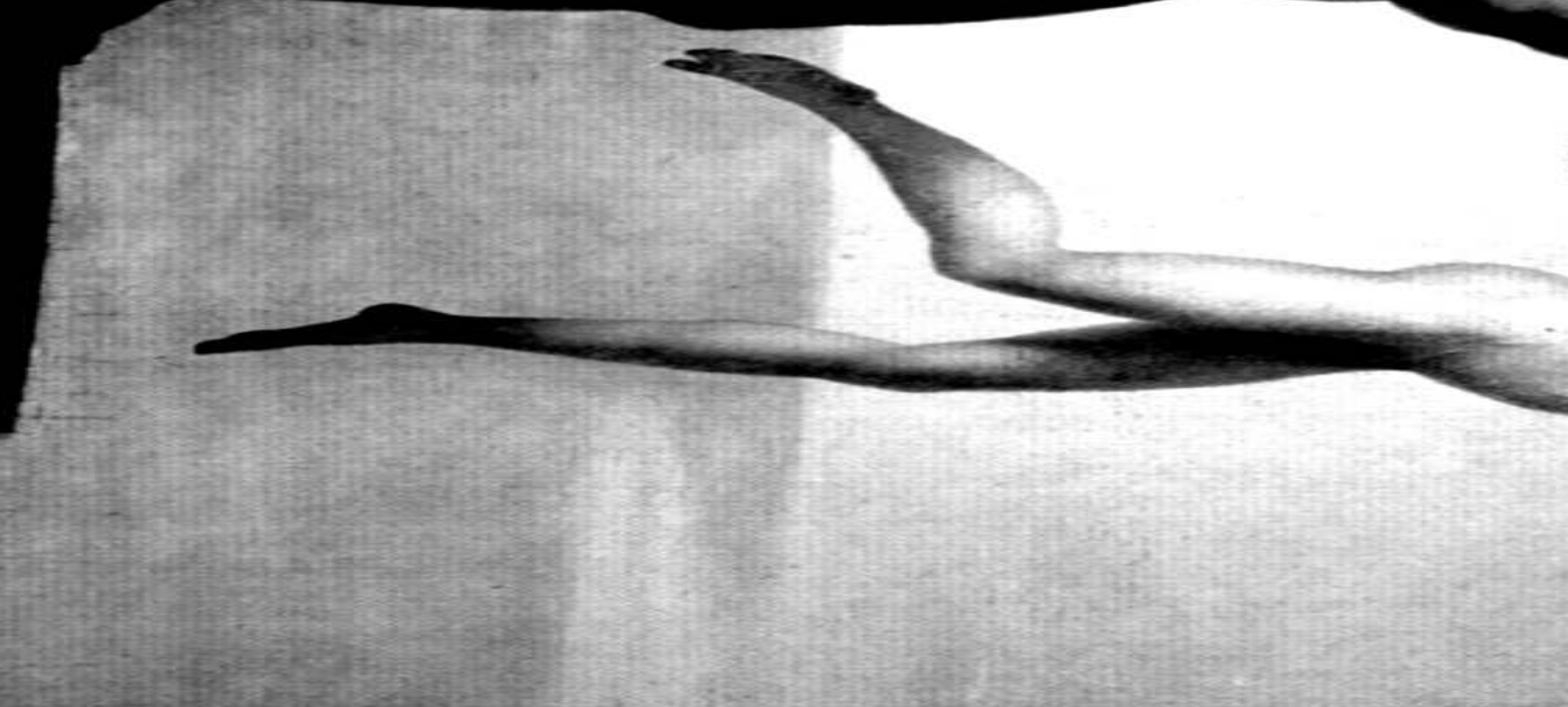
Mielestäni me olemme moninaisia ja moniulotteisia. Tekstiäni kritisoiivat saattavat toisinaan antaa sellaisen mielikuvan, että minä peräänkuuluttaisin moninaisuutta ja moniulotteisuutta, mutta nuo asiat ovat jo olemassa. Olemme jo moninaisia ja moniulotteisia, vaikka jäsenämmekin elämää ja itseämme keskityillä, jähmettyneillä ja vakiintuneilla tavoilla. Pidämme epäjatkuvuutta ja moninaisuutta surkeina tilanteina, jotka ovat täynnä kipua ja menetystä. En kuiten-



kaan tiedä ketään, jolla ei olisi ollut ainakin jonkinlaista suhdetta toista tai samaa sukupuolta olevaan. En tiedä ketään, joka ei olisi muuttanut kotoaan, enkä ketään, joka ei puhuisi vierasta kieltä. Mielestäni kysymys on kartografisesta täsmällisyydestä ja sen tilanteen selittämisestä, joka on jo olemassa.

Kysymys ei ole siitä, että olisimme utopisteja. Naiset ovat muuttaneet kahden-kolmen viime sukupolven aikana. Meiltä puuttuu representaatioita sellaisille naisille, joiksi olemme jo tulleet. Käytämme vanhaa viiniä uusissa pulloissa. Emme representoi todellisuuttamme tai tapojamme tietää. Teoria on jäljessä käytännöstä, ja 'nomadinen subjekti' on samalla vetoisuus entistä sopivampien representaation muotojen löytämiseksi naisille, joiksi olemme jo tulleet. On monia merkittäviä feministifilosofoja, jotka tekevät yhtä radikaalia työtä kuin minä. Tarkoiton esimerkiksi *Sandra Hardingin* ajatuksia vaihtoehtoisista tieteellisistä traditioista, ja tietysti *Luce Irigarayn* feminiinistä transsendenssia ja vaihtoehtoista symbolista järjestystä. Mainittakoon myös *Kristevan* kirjoitukset prosessissa olevasta subjektista, sekä *Joan Tronton* hoivan etiikka, joka peräänkuuluttaa toisenlaisia keskinäisessä suhteessa olemisen ja toisista huolehtimisen tapoja.

Nomadisuuden hahmottelu on vetoisuus tarkkuuden ja täsmällisyyden puolesta, sekä sen huomioon ottamisen puolesta, että on paljon muitakin mahdollisia vaihtoehtoja kuin ne, jotka ovat 'luvallisia'. Vaikka tiedämme kaiken suurista



filosofeista ja länsimaisen logoksen suuresta dekonstruktiosta, tiedämme myös, että naisilla on muitakin tietämisen tapoja. Jos olemme valmiita ottamaan etäisyyttä ja sanoutumaan irti vallitsevasta diskurssista, toteutamme nomadistista käännettä, leikimme, vaihdamme positioita. Tämä on se muutos, jota peräänkuulutan. Minulle se merkitsee käännettä kohti rehellisyyttä ja itsekritiikkiä, kohti kartografista täsmällisyyttä.

Mielestäni tieteellisiin keskusteluihin pitäisi tuoda mukaan uusia naisääniä — en ole edes erityisen kiinnostunut siitä, mitä naisääniä, kunhan ne ovat postmoderneja. Sydämessäni olen todella klassinen standpoint-feministi. Haluan lähteä liikkeelle naisten eletyistä kokemuksista, joista suurin osa on jo kerätty ja teoretisoitu. Emmehän me suinkaan ole ensimmäinen feministifilosofisukupolvi!

Vastustan sitä klassista liikettä, joka luetteloi ja liittää 'vakavasti otettavan' tieteellisen työn miesten sanoihin. Olen sitä mieltä, että jo alusta alkaen tieteellisessä keskustelussa on ollut virheitä ja täydellisiä väärinymmärryksiä, erityisesti filosofiassa, joka on miesten hallitsema logosentrinen oppiala. Siksi on lähdeittävä täysin eri alkupisteestä, ja katsottava, miten naiset ovat teoretisoineet omia elettyjä kokemuksiaan ja millaista tietoa se on tuottanut. Tästä käsin voimme aloittaa keskustelun, joka koskee ruumiillisuutta, sopivien representaatioiden löytämistä, seksuaalista eroa, ja sitä, miten logosentrisessä ajattelussa 'ajattelu' ja väkivalta kulkevat käsi kädessä — ja sitä, kuinka logosentrinen ajattelu on aina kuoleman ajattelemista.

Haluan kysyä, miksi elämä ei ole metafyyminen käsite. Miksi ainoastaan kuoleman pohtiminen on syvällistä? Minä aloittaisin positioimalla uudelleen nämä käsitteet. Jotkut filosofit tosin haluavat filosofoida toisin. Esimerkiksi *Evelyn Fox Keller* ja *Sandra Harding* haluavat tehdä vaihtoehtoista tiedettä ja filosofiaa. He tulkitsevat uudelleen suuria filosofeja ja tekevät feministisiä käännoiksi. Tämä ei ehkä ole kaikkein radikaalein tapa tehdä tiedettä, mutta sitäkin käyttökelpoisempi. On suunnaton määrä oppineita naisia, jotka tekevät juuri näin. Tunnettuja tämän koulukunnan standpoint-feminisminä. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa tapa puuttua vallitseviin epistemologioihin ja tieteseen. Esimerkiksi *Sandra Harding* jakaa akateemisen feminismin kolmeen filosofiseen koulukuntaan: empirismiin, standpoint-feminismiin ja postmodernismiin. Itse hän asettaa etusijalle standpoint-

feminismin, vaikka pitääkin kaikkia koulukuntia mielenkiintoisina.

Marja Kaskisaari (MK): *Puhuit naisruumiin ja naisten kokemusten materiaalisuudesta. Onko mielessäsi joitakin tärkeitä teemoja, josta ei vielä ole keskusteltu feministisissä teorioissa?*

RB: Materiaalisesta perustasta on todella vaikea puhua, jos tutkimusohjelma on transformatiivinen. Materia, materiaallinen perusta esimerkiksi minun tutkimassani biologisessa diskurssissa on ollut se, mille fallosentrinen diskurssi on rakentanut valtansa. Jos materiaalilla tarkoitetaan vaikkapa naisen ruumista, on olemassa enemmän kuin tarpeeksi tutkittavaa materiaalia. Silti suurin osa tutkimuksista jättää täysin huomiotta sen, mitä naiset itse haluaisivat sanoa asiasta.

Meidän tulisi olla tarkempia erojen suhteen. Esimerkiksi sen suhteen, miten ikäerot vaikuttavat todellisen ruumiillisen kokemuksen materiaalisen perustan yksityiskohtissa tai tieteenalojen eroissa. Mielestäni on tärkeää olla huolellinen myös siinä, puhutaanko ruumiista filosofiassa vai ruumiista kirjallisuudessa, jossa ruumis on pohjimmiltaan tekstuaalinen hahmo.

Käsitykseni mukaan olemme todistamassa räjähdysmäistä, valtaisaan ruumiin materialisoimisen hetkeä. Siksi kysymykset materiaalien perustojen nimeämisestä ja figuraatioista ruumiin poliittisina kartografioina ovat todella keskeisiä, mutta toistaiseksi melko vähän keskusteltuja.

MK: *Onko 'gender' (sosiaalinen sukupuoli) käyttökelpoisen käsite nomadisen subjektin politiikan kannalta?*

RB: Työssäni sukupuoli on yksi niistä käsitteistä, joita pyrin dekonstruoimaan. Kun sanon 'gender', tarkoitan suurta ongelmaa. Tulevassa kirjassani omistan tälle käsitteelle kokonaisen luvun. En siis ole alkuunkaan vakuuttunut 'genderistä' käsitteenä. Kyseessä ei oikeastaan ole edes käsite vaan sotku — pakillinen työkaluja, joita voimme käyttää. Utrechтин yliopiston naistutkimuksen laitoksella käytämme sanasta 'gender' aina alaviitettä, josta käy ilmi, mitä milloinkin tarkoitamme. Gender-teorioiden avulla voi tuki tehdä monia mielenkiintoisia asioita. Itse päädyin kuitenkin työskentele-



mään seksuaalisen eron viitekehyksessä ja sen kolmella eri tasolla, jotka esittelen kirjassani *Nomadic Subjects*. Mielestäni 'gender' on hegemoninen käsite, ja kuten kaikki hegemoniset käsitteet, määrittelemättömänä se jää sisällyksettömäksi.

MK: *Onko myös identiteetti tällainen hegemoninen käsite? Voiko esimerkiksi feministisestä subjektista puhua identiteetti-käsitteen kautta?*

RB: Minulle identiteetti merkitsee sisäisen itsen dekonstruktioita — ja siksi se on taso, joka ei ole erityisen tuottava. Jos keskustelun aiheena on 'sinun identiteetisi vastaan minun identiteettini', keskustelu loppuu siihen. Keskustelun asettaminen identiteetin tasolle merkitsee keskustelun pysäyttämistä eikä sen mahdollistamista: jos olen eri mieltä kanssasi, kiellän identiteettisi.

Seksuaalisen eron teoreetikkona en usko, että kenelläkään on pääsy omaan identiteettiinsä. Identiteetin voi saavuttaa erilaisten välittävien tekijöiden avulla, kuten persoonallisuuden, kielen tai sosiaalisten tilanteiden (kuten tämän, jossa nyt olemme) avulla. Voin esimerkiksi tietää, että tapaamani henkilö on valkoihoinen nainen, joka on opiskellut sosiologiaa ja asuu Suomessa. Näin tiedän hänestä erinäisiä parametrejä. Ne mahdollistavat sosiaalisen toiminnan, mutta mielestäni olisi hyödyllisempää, jos keskustelisimme niistä representaatioista, joita kaikki väärät havainnot identiteetistämme nostavat esiin. Esimerkiksi lesbous ei ole identiteettinä erityisesti kumouksellinen. En tarkoita, että kieltäisin sen itsessäni tai muissa, mutta keskustelun kannalta itse kunkin identiteetti on täysin irrelevantti asia. Ehdottaisinkin, että voisimme puhua ideoista ja diskursseista, emmekä omasta lihastamme. Olennaista on se, mitä keskustelijat tietävät diskurssin muodostumisen ja muokkaamisen prosessista ja mitä he arvottavat ja tuovat representoitavaksi.

Minua huolestuttaa se, että valtaosassa identiteetti-politiikasta kilpaillaan siitä, kuka tietää parhaiten tai kuka on poliittisesti korrektein. Tämä tarkoittaa tieteellisen keskustelun loppua — keskustelu muuttuu täydellisen ja ensisijaisen väkivaltaiseksi ja epätuottavaksi. Jos etsii tekstistä kadonnutta lesboa ja oman identiteetin heijastusta, päätyy etsimään vain sitä, mitä on alun perin ajatellutkin siellä olevan. Tekstistä

pitäisi lukea toista, vastakkaista. Silloin teksti on toinen ja se kuulustelee tutkijaa ja hänen oletuksiaan. Se heittää oletukset takaisin tutkijalle sanoen, että 'kuvittelit tutkivasi'. Voin kertoa omakohtaisen esimerkin: hirviöitä tutkiessani uskoin tutkivani naisen ruumista, mutta teksti kertoikin minulle, että tutkin valkoisen tytön ruumista. Voin ottaa tekstin tarjoaman tiedon vastaan ainoastaan, jos olen avoin toiseudelle enkä keskity tutkittavien identiteettien reflektioihin. Minusta identiteetti on problemaattinen juuri tässä mielessä.

Mielestäni on sitä parempi, mitä vähemmän vakaa, mitä joustavampi ja mitä enemmän prosessin kaltainen itse on. Olemme kaikki prosessissa olevia subjekteja. Teemme asioita, jotka eivät liity toisiinsa. Saatamme tuottaa yhtäaikaan valokuvanäyttelyä ja teoreettista diskurssia. Itse asiassa melko lyhyen elämäme aikana meillä saattaa olla kaikenlaisia seksuaalisia mieltymyksiä. Saatamme olla epäjatkuvia ja silti nauttia minuuden tai itseyyden ajattelemisesta. Itseys on kuin tapa — ei muuta. Itsestä voisi yhtä hyvin puhua monikossa, se olisi tasa-arvoista, eikä se loppujen lopuksi olisi kovinkaan erilaista.

Mielestäni identiteetti on taakka ja vastus esimerkiksi siinä mielessä, että tarvitsemme henkilöllisyyspapereita. Tämä ei tarkoita, ettenkö uskoisi jatkuvuuteen perustuvan itseyyden olemassaoloon. Tämän tematiikan täsmentämiseksi meidän pitäisi puhua ruumiillisuudesta, muistista ja identiteetistä ruumiina, joka muistaa, esimerkiksi lihallisesta itsestä ja älyllisestä ruumiista — mutta se onkin jo aivan toinen keskustelu.

Kirjallisuus

- Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Polity Press. Oxford 1991.
Rosi Braidotti, *Riitasointuja*. Vastapaino, Tampere 1993.
Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*. Columbia University Press, New York 1994.
Rosi Braidotti, "Angels and Evils in Feminist Studies". Luento seminaarissa *Angels and Monsters. Orders and Borders*, Jyväskylässä 9.-13.6. 1996.

Hallinnossa ja liike-elämässä on pyritty ottamaan käyttöön järjestelmällisiä laaduntarkkailun menetelmiä. Nyt tätä samaa käytäntöä ajetaan koulutuksen eri tasoille. Välillisesti samaa vaaditaan jopa akateemisissa aineissa, joissa vain pitämiset, oppilas- ja kaveruussuhteet ja lehmänkaupat ovat olleet käyviä pätevyyskriteereinä virkoja jaettaessa. Yleisesti laaduntarkkailua ovat olleet vaatimassa veronmaksajat, toimittajat ja ne, jotka jotenkin ovat hävinneet: työttömät, entiset johtajat, virattomat. Ja laadukoulutuksen antaminen kannattaa, taloudellisesti. Työttömiksi jääneet insinöörit ovat vetäisseet takustaan vanhat ideat ja myyvät niitä jokaiselle hätääntyneelle ostajalle.

Ongelmiakin on. Kysymykseen ei saa vastauksia. Jos kysyy, mitä laatu on, kukaan ei kerro. Jos kysyy, mikä ero on laadulla ja onnistumisella, hyvällä työllä, ahkeruudella, taidolla, osaamisella jne., ei saa vastausta tai vastauksesta ei ymmärrä mitään.

Syy tähän on ilmeinen. Ajatus laadusta syntyi tuotannollisessa teollisuudessa ja sen prosessien arvioinnissa. Koska niissä oli aina kyse jonkin tuottamisesta, tuotteesta, arviointia oli helppo suunnitella, koska lopputulos oli konkreettisesti olemassa.

Sen sijaan hallinnon tai koulutuksen laatu ei toteudu missään tuotteessa vaan projektiivisessä toiminnassa, jossa kukaan ei ole kykenevä sanomaan, mikä on lopputuote. Sama pätee moniin liike-elämän ilmiöihin, esimerkiksi palveluun, myyntiin ja yrityshallintoon, silloin kun asioita ei yksinkertaisteta yli tarpeen.

Erytisen suuria ongelmia tuottaa laaduntarkkailun järjestelmien käyttöön otto juuri koulutuksessa. Vieraiden esimerkkien mukaan lukuisissa eriasteisissa kouluissa on nyt menossa laatukäsikirjan laatiminen. Laatijat vain tuskailevat kysymystä, mitä laatu on.

Kreikkalaisten filosofien laatukäsité oli hyve, arete. Se tarkoitti toimintaan liittyvän yleisen periaatteen tuntemista, sen tietämistä, miksi jokin on hyvin toimimista. Ihminen saattaa osata aivan itsestään tai tottumuksesta jotain, mutta vasta, kun tähän liittyy hyve, kyse on taidosta ja samalla toiminnasta, jonka laadusta voi puhua. Taito edellyttää hyveen.

Tässä mielessä laatu on moraalinen tekijä. Mikäli toimijat ovat selvillä omasta toiminnastaan, heillä on taito. Tällöin voidaan pitää selvänä, että heidän toiminnaltaan voidaan myös odottaa hyveellisyyttä eli laatua. Kun toimija tuntee sen yleisen periaatteen, joka liittyy hänen toimintaansa, hän

kaiken aikaa arvioi omaa toimintaansa siihen kuuluvan yleisen periaatteen kannalta. Näin toimii itseohjautuva laaduntarkkailu.

Jos meidän on erikseen pohdittava koulutukseen liittyviä laatukysymyksiä, voi syynä olla ainakin kaksi eri asiaa.

Joko toimijamme — opettajat, ohjaajat, tutkijat ja muu henkilökunta — eivät hallitse taitoja, joita heidän työnsä edellyttää.

Tai jokaisessa taidossa on olemassa toimijan ulkopuolinen kontrollipiste, josta taitoa voi arvioida paremmin kuin toimijasta itsestään lähtien.

Molemmat vaihtoehdot ovat surullisia. Mutta molemmat saattavat olla vaikuttamassa laaduntarkkailussa.

Tämä tarkoittaisi sanoa, että työme moraali on asetettu kyseenalaiseksi. Me emme enää osaa itse asettaa oikealla tavalla päämääriä ja kriteerejä tai arvioida toimintaamme, joten tämä kaikki on tehtävä ulkopuolelta.

Kuitenkin, jos kyse on perimmästään moraalisesta ja omaan ammattitaitoon liittyvistä asioista, eikö jokin muu tie olisi havainnollisempi?

Laatukäsikirjan luominen esineellistää laadun toiminnan ulkopuolelle, josta sitä on vaikea noutaa jokaiseen yksittäiseen ja jatkuvaan toimintaan. Samalla se vapauttaa toimijan moraalista vastuusta ja tekee hänestä noudattajan, jota voi yksityisesti tai kollektiivisesti rangaista kirjaan nähden.

Jokin muu tie voisi tarkoittaa, että alamme — ainakin koulutuksen kohdalla — puhua selvästi moraalisesta ja yksittäisen ihmisen vastuusta kehittää osaamistaan taidoksi joka hetki. Tämä tarkoittaisi työpaikoilla suorasukaisempaa henkilökohtaista kritiikkiä, jolle olisi luotava siedettävät kanavat. Tässä jokainen tietää ay-liikkeen, tämän historiallisen kummajaisen, estävän kaikenlaisen henkilöön käymisen. Mutta toisaalta jokaisella esimiehellä, myös ay-esimiehellä, on oma mahdollinen taitonsa, jossa voi jalostua ja kehittyä moraalisesti. Esimiehen tehtäviin kuuluu myös henkilöön käyminen, henkilökohtaisen muistuttamisen mahdollisuus. Juoppo, laiska tai yhteistyöhaluton ei muuksi muutu laatukäsikirjalla.

Jos suuntaamme laatu keskustelun kärjen kysymykseen toiminnan moraalista, työpaikoilla olisi keskusteltava siitä, mitä tarkoittaa hyvä työssä toimiminen. Tämä muistuttaa vanhoista rehellisyyttä, kunnollisuutta ja ahkeruutta korostavista ajatuksista. Muistuttaminen voi vaikuttaa vanhahtavalta, mutta perimmältään hyvin työssä toimiminen edellyttää edelleen näitä. On teennäistä, että emme enää pysty käyttämään näitä sanoja ja ajattelemaan näillä käsitteillä ja tätä peitelläksemme "laadimme laatukäsikirjan".



maa
kuusta
nähtynä
juha
varto



Sukupuoli: olemus vai tyyli?

Sara Heinämaa,
Ele, tyyli ja sukupuoli.
Merleau-Pontyn ja
de Beauvoirin
ruumiinfenomenologia
ja sen merkitys
sukupuolikysymykselle.
Gaudeamus, Helsinki
1996, 197 s.

Feministisen teorian kritiikki

Sara Heinämaan väitöskirja *Ele, tyyli ja sukupuoli* on yksi niistä harvoista suomenkielisistä tutkimuksista, joka hyödyntää metodisesti fenomenologista käsitteistöä ja ajattelua. Tarkastelun keskiössä on sukupuolikysymys — kysymys naisen ja miehen välisestä erosta. Heinämaa lähestyy kysymystä erityisesti Maurice Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologian tarjoamalla käsitteistöllä ja lukee tältä osin uudelleen Simone de Beauvoirin feministille eräänlaiseksi raamatuksi muodostunutta teosta *Toinen sukupuoli*, jonka tulkinnassa ollaan Heinämaan mukaan menty hakoteille, kun varsinkaan anglo-amerikkalaisessa keskustelussa ei olla otettu riittävästi huomioon teoksen fenomenologisia lähtökohia.

Heinämaa pyrkii tuomaan sukupuoli-keskusteluun fenomenologisen ajattelutavan, käsitteistön ja ruumis-käsityksen, jotka tarjoavat kysymykseen ”uusua” näkökulmia ja raikautta. Heinämaa onnistuu tässä tavalla, joka osoittaa kuinka paljon hyödyntämätöntä potentiaalia mm. Merleau-Pontyn teoksiin ja ajatteluun sisältyy. Nähtäväksi jää, tullaanko tätä rikkautta Suomessa koskaan enemmän käyttämään hyväksi luutuneiden käsitysten murtamiseen.

Heinämaan varsinainen kritiikki kohdistuu englanninkielisellä kulttuurialueella ongelmattomaksi muodostuneeseen *sex* (biologinen sukupuoli)/*gender* (sosiaalinen sukupuoli) -erotteluun, jonka käsitteelliset lähtökohdat on nähty sijaitsevan Beauvoirin mainitussa teoksessa. Heinämaa pyrkii kuitenkin esittämään, että *sex/gender*-erottelulle perustuvat tulkinnat eivät tee oikeutta Beauvoirille ja ovat ongelmallisia itse feministiselle teoria-perinteelle.

Heinämaa tuntee erinomaisesti kritiikkinsä kohteen ja sukupuolesta käydyin keskustelun ja tuo esille monia ongelmia, joihin biologisen ja sosiaalisen sukupuolen erottelu johtaa. Vähäisempiä näistä ei suinkaan ole

dualismi, joka kietoutuu perinteiseen mieli/ruumis- ja kulttuuri/luonto-erotteluun. Heinämaa nimittäin osoittaa, että *gender*-piirteet tulkitaan usein juuri sosiaalisesti ja kulttuurisesti määräytyneiksi ja mentaalisiksi piirteiksi, kun taas *sex*-piirteet nähdään ”luonnollisesti” muodostuneina fysiologisina ominaisuuksina. Kuten Heinämaa huomauttaa, tämä lähtökohda on erittäin ongelmallinen feministiselle teorialle, jonka pitäisi pikemminkin kritikoida tällaista perinteistä dualismia kuin rakentaa sen varaan.

Jakautuvatko ihmiset kahteen sukupuoleen?

Heinämaa on toki tietoinen myös feminismissä käytävästä *sex/gender*-erottelun kritiikistä ja erilaisista ratkaisumalleista. Itse hän pyrkii rakentamaan sukupuolieron teoriaansa Merleau-Pontyn fenomenologian pohjalta. Merleau-Pontyn fenomenologian yksi keskeisistä lähtökohdistahan oli perinteisten länsimaisten dualismien purkaminen. Yksi keskeisimpiä tällaisia dualismeja onkin juuri mielen ja ruumiin välinen ero.

Yleisesti ottaen Merleau-Pontyn kritiikin kohteena on perinteinen filosofinen objektiivinen ajattelu (*pensée objective*), joka tarkastelee maailmaa tieteiden mukaisena ideaalitodellisuutena. Tässä oliot ovat tarkkarajaisia, niillä on tietty olemus ja niiden ominaisuudet ovat määrättyjä, ne sijaitsevat geometrisessa tilassa ja niiden väliset suhteet ovat ulkoisia eli ne voidaan identifioida toisistaan riippumatta, kuten esimerkiksi mieli ja ruumis. Ongelmana on perinteisesti ollut pikemminkin se, miten mieli ja ruumis liittyvät yhteen.

Sukupuoli-kysymyksen kohdalla on tietysti ajateltu, että miehellä ja naisella on jokin tietty erityisesti biologisesti määräytyvä olemus, ja että miehen ja naisen välillä on tarkka raja, jonka molemmiin puoliin sukupuolet muotoutuvat itsekseen ja toisensa poissulkien. Näin ollen sukupuoli muodostuu dikotomiaksi, joka jakaa ihmiset kahteen luokkaan, ja tämä jako ulottuu myös *gender*-puolelle.

On kuitenkin esitetty kritiikkiä, että sukupuolten jakaminen kahteen tiukkarajaiseen luokkaan on kestävämpiä. Riippumatta siitä miten sukupuoli määritellään, tuloksena ei ole dikotomia, joka identifioi kaksi toisensa poissulkevaa olioluokkaa.

”Tarvitsemme me *todella todellisen* sukupuolen?”, kysyi Michel Foucaultkin hermafrodiitti Herculine Barbinin päiväkirjoihin tekemässään esipuheessa. Foucaultin mukaan sukupuoli muodostui yksi keskeisimmistä identiteettiä määrittävistä tekijöistä varsinkin 1800-luvulta alkaen. Tälle oli

Foucaultin mukaan oma tärkeä funktionsa ”biopoliittisessa” vallankäytössä, joka kohdistui yhteiskunnan järjestämiseen. Tässä järjestyksessä ei hermafrodiitilla ollut sijaa, vaan ”piilossa oleva” ”todellinen” yksi ja tarkka sukupuoli oli löydettävä.

Sukupuoli tyylinä

Heinämaa ei kuitenkaan kysy eikä määritä sukupuolen ja sukupuoli-identiteetin yhteiskunnallisia merkityksiä, vaan pysyttelee sukupuolikysymyksen käsitteellisissä ja ”filosofisissa” maisemissa. Pikemminkin kuin *sex/gender*-erottelulle, joka on bio- ja kulttuuritieteen luoma idealisaatio, sukupuoli rakentuu Heinämaan tulkinnan mukaan elämisen ja toiminnan tavassa, olemisemme tyyliissä, kuten Merleau-Ponty luonnehtii ruumiillisuuttamme. Ruumiin tai kehon käsite ei rakennu Merleau-Pontyalla ”objektiivisen ajattelun” ylläpitämille biologisille ominaisuuksille, vaan maailmassa tapahtuvalle olemisellemme ja toiminnallemme. Ruumiimme on elävä ruumis, jossa ei ole erotettavissa mieltä ja mekanistista ruumista, vaan kyseessä on yksi elävä ja toimiva kokonaisuus. Tämän Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologian innoittamana Heinämaa tiivistää, että ”sekä mies että nainen elävät lihallisuuden kaksinaisuutta, mutta eri *tavoin*. Kyse ei ole erilaisista substansseista eikä edes erilaisista rakenteista, vaan *tavan* eroista.” (S. 150) Fenomenologisen käsitteistön myötä sukupuolta tulevat nyt luonnehtimaan sellaiset käsitteet kuin tapa, tyyli, liikeiden rytmi ja melodia yms. Kysymys ei ole siitä, mitä me olemme, vaan miten me olemme. Heinämaalta jää kuitenkin pohjimmaltaan kysymättä, miksi tämä ”miten” rakentuu juuri sellaiseksi kuin kulloinkin rakentuu.

Toki hän huomauttaa yleisesti, että tyyli perustuu aikaisempiin tekoihin ja tapoihin, mutta ei ole niiden määräämä. Siten sukupuolierokin on murrettavissa poikkeavien liikeiden, tyylien ja tapojen myötä, eikä vain ajatusten ja uskomusten muutosten myötä. Se, miten kietoudumme maailmaan, liikumme ja elämme siinä, määrittää näin myös sukupuolisuuttamme, joka ei enää ole kiinnitetty biologisiin tai mentaaliin ominaisuuksiin.

Opinnäytteen ongelma

Vaikka Heinämaan tarkastelujen keskiössä on siis sukupuolikysymys, on väitöskirjaa luettava lähes sata sivua, ennen kuin hän pääsee itse asiaan. Teoksen alkupuoli on nimittäin Husserlin fenomenologian esittelyä, jonka tarkoitus on pohjustaa sekä Merleau-Pontyn ajattelua ja metodia että tulevaa sukupuoli-käsitystä. Teoksen alku jää kuitenkin tältä osin suhteellisen irralliseksi ja osittain epäselväksi. Heinämaa ei ole omaksunut fenomenologiassa käytettyä keskustelua samalla tasolla kuin feminististä keskustelua, ja tämä tasoero näkyy varsinkin kun kyse on

esityksen selkeydestä.

Heinämaan Husserl-osuus on kuitenkin ymmärrettävissä oppinäyte-tyon kontekstissa, jossa oppineisuutta joskus joudutaan korostamaan, vaikka työn kokonaisuus siitä kärsisikin.

Teoksen toiseksi ongelmaksi jää se, että lukija ei lopultakaan ole täysin varma, onko Heinämaan ensisijainen tarkoitus Beauvoirin *Toinen sukupuoli* -teoksen uusi lukeminen vai "itse asia" (die Sache selbst), kuten fenomenologiassa sanotaan, eli tässä tapauksessa sukupuoliäskityksen tarkasteleminen. Teoksensa yhteenvedossa Heinämaa sanoo tärkeimmäksi tuloksekseen, "että Beauvoirin *Le deuxième sexe* on fenomenologinen tutkimus" (s. 176). Johdannossa hän puolestaan esittää tavoitteensa olevan "osoittaa eksistentiaalis-fenomenologisen ruumiskäsityksen erityispiirteet ja sen yhteydet sukupuoliäskitykseen keskusteluun" (s. 10). Tavoite ja tulos eivät suinkaan ole toisiaan poissulkevia, mutta hajottavat olennaisesti teoksen argumentaatiota.

Reijo Kupiainen

Mystinen Nietzsche

Friedrich Nietzsche,
Epäjumalten hämäreä.
Suom. Markku
Saarinen, Unio
Mystica, Hämeenlinna
1995, 140 s.

Nietzsche tarot-korttien, shamanismin, taiji-pallojen, elämäkaarihoroskooppien, rajatiedon ja okkultismin seurassa. Moderniteettia, sen "kulttuuriväkeä" ja heidän tapojaan kasvissyönnistä syvähenkisyteen inhonnut ja kammonnut ajattelija pikkuporvarillisen *intelligentsian* lääkärileikkien noitatorina. Ja vielä kirjalla, joka on suora huuto moderniteettia vastaan. Mikä tragedia! Mikä häpeä suomalaiselle filosofi-alle! Ja ensi hämmennyksestä huolimatta juuri tämä epäilyttävä yhteys panee miettimään Nietzschen ja mystiikan suhdetta ja Nietzschen vastaanoton historiaa. Siitä kunnia kääntäjälle ja kustantajalle.

Mystiikka

Nietzschen tyyli on mystinen, koska se kertoo sisäisestä elämästä, joka ei ole kaikkien

saavutettavissa. Mystiikka ja aristokratia löytyvät siinä toisensa. Mystikko ei puhu kaikille. Hänen "yleisönsä" on rajattu ja koostuu erillisistä ja itsenäisistä "herroista". Hänen puheensa ei tästä syystä ole kuitenkaan vähemmän universaalia tai vähemmän totta. Se mystiikan ja rationalismin, taantumuksen ja demokratian (edistykseen) välinen vastakohtaisuus, jonka me tunnemme, on täysin moderni. Ja tästä vastakohtaisuudesta sikiävät wagnerismi, antisemitismi ja muut moderniteetin omat "mystiikat", joiden kostusta Nietzsche kavahti.

Terminä mystiikka on yhteydessä mysteerin, salaisuuden ja initiaatioon. Se edellyttää ihmisten välistä erilaisuutta tai epätasa-arvoa; kreikkalaisen yhteiskunnan kehityksessä, jossa uskonto samaistui kulttuuriin, se kertoi että käynnissä oli taistelu valtion ja kulttuurin välillä. Mysteeri, salaisuus oli ase taistelussa valtiota vastaan, väline poliittisesta yhteisöstä irrallisen autonomisen yhteisön ja sen vapaan elämän synnyttämiseksi. Yhteisön laki oli valtion ulottumattomissa, se oli jumalallinen ja sen jumalallisuus tarkoitti sitä pelkoa, jonka yhteisö herättää valtiossa. Filosofia, tiede, runous ja tragedia ovat kaikki peräisin mysteeristä, salaisuudesta, jonka edessä valtio on voimaton, eivätkä mystiikka ja rationalismi ole vastakkaisia. Sen sijaan kristinusko, uskonto, joka on demokraattinen ja avoin kaikille, on täysin vailla salaisuutta ja sopii hyvin valtionuskonnoksi — kristillistä mystiikkaa ei voi siksi olla olemassa. Nietzschen mystiikkaa on ymmärrettävä tässä alkuperäisessä mystiikan ja rationalismin välisen yhteyden kehityksessä (joka oli vielä Platonille itsestäänselvyys). Se myös määrittää hänen filosofisen aristokraattisuutensa: toisin kuin moderni tiedemies, joka rientää kertomaan valtiolle ja "yleisölle" kaiken kaikista mahdollisista, Nietzschen ihanteena on viisas, joka osaa vaieta tiedostaan. Viisaan tieto kuuluu vain harvoille, sitä on suojeltava, sen seurauksia tutkittava, ja ainoastaan vaikenemalla tiede voi pelottaa valtiota ja herättää siinä kunnioitusta, sillä valtio ja "yleisö" tarvitsevat aina kulttuuria, ne elävät siitä, viisaat taas kykenevät elämään Aristoteleen muotoilun mukaisesti kaikkein "itseriittoisimmin".

Normalisoitu Nietzsche

1900-luvun alussa Nietzschen ajattelu ymmärrettiin pikemminkin "kirjalliseksi" tai

"kulttuuriseksi" olemassaolon kritiikiksi kuin filosofian keskeisiä kysymyksiä systemaattisesti pohtivaksi tutkimukseksi. Nietzsche oli "elämänfilosofi", joka kuului samaan joukkoon kuin Marcus Aurelius ja Montaigne tai Tolstoi ja Emerson. Hän liikkui alueella, joka oli lähellä kirjallisuutta, ja hän lainasi antiikin sofisteilta tai retoriikasta eikä pyrkinytkään elämän tiukkaan metodiseen selittämiseen, vaan tyytyi "silmiä suoraan elämän mysteerin suunnattuna" (Dilthey) kirjallis-runolliseen ilmaisumuotoon. "Elämänfilosofina" Nietzsche kuului kirjallisuuteen ja taiteeseen ja hetkiin, joina yksilö etsi omaa sisäistä merkitystään.

Martin Heideggerin vuosina 1936-1946 työstämä ja 1961 julkaisema kaksiosainen teos *Nietzsche "pelasti"* filosofi Nietzschen modernin mystiikan raskaiden pimennysverhojen hämärtämistä huoneista. Nietzscheä oli tarkasteltava jatkumossa Aristoteleeseen ja koko metafyyssiseen perinteeseen. Hänen ajattelunsa kuului olennaisesti metafysiikan historiaan, ja Nietzsche on filosofi perinteen kannalta keskeisessä merkityksessä: hänen ajattelunsa polttopisteessä on olemiskysymys, kysymys olemisen merkityksestä. Mutta Heideggerille Nietzsche ei ole vain yksi monista olemisen olevaan samaistavista ja ja ontologisen eron hävittävästä filosoifeista, vaan metafysiikan historian viimeinen ajattelija, jossa sen historia saavuttaa päätepisteensä. Nietzschen jälkeen, kun metafysiikka on paljastanut ytimekseen vallantahdon ja käytännökseen jokaisen perustan, jokaisen transsendenssin tuhoamisen ja kaiken alistamisen ihmisen tuhoavan käden alle, on turha etsiä olemiselle "todellisempaa" tai "objektiivisempaa" merkitystä, koska silloin liikuttaisiin vain metafysiikan historian Nietzscheä edeltävän aikakauden sisällä, mikä taas osoittaisi vain kyvyttömyyttä vastata metafysiikan historian asettamaan kysymykseen sen ajankohtaisessa muodossa. Heideggerin Nietzschesä kohtaamme siten *fundamentaalisesta ambivalenssin* (ambivalenssista lähemmin tuonnempana), joka ei ole "korjattavissa": yhtäältä hän on metafyyssikko, toisaalta viimeisenä metafyyssikkona hän pakottaa jättämään tai "ylittämään" metafysiikan, joka loppujen lopuksi on osoittautunut olemassaolon vapauden ja historiallisuuden viholliseksi. Sen tilalle ei tarjota "todempaa" olemassaoloa. Metafysiikka ei torjota metafyyssin ("teoreettisin") perustein, vaan pikemminkin siirtymällä *etiikan ja politiikan* alueelle, toisin sanoen Nietzschen haaveilemaan *agonin*, kamppailun ja tulkinnan tilaan, joka tuntee vain erilaisten yhteisen kiistan (kulttuurin ilman valtiota). Nyt "elämänfilosofian" kirjallinen tai "estetisoitu" Nietzsche ikään kuin palaa muotona, jossa metafysiikka polttaa itsensä loppuun (Heideggerin oma myöhäistuotanto oli luonteeltaan kirjallis-runollista!).

Heideggerin tulkinta valmistelee radikaalin eettis-poliittisen ja aistimellisuutta korostavan Nietzsche-tulkinnan saapumista, Nietzschen



“politisoimista”, johon natsi-Saksa ei ollut kyennyt. Tämä tulkinta, joka ammensi voimakkaasti Heideggerilta, mutta myös Georges Bataillelta, hahmottui 1960-luvun loppuun ilmapiirissä ja sen keskeisiä nimiä olivat Pierre Klossowski (*Nietzsche et le cercle vicieux*), Gilles Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*), Jacques Derrida (*Eperons. Styles de Nietzsche*), Michel Foucault (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*). Nietzsche oli 60-70-lukujen vaihteessa pikemminkin poliittinen kuin kirjallinen-esteettinen ajattelija, jolta etsittiin intensiivisen aistimellisen elämän mahdollisuuksien avaimia modernissa kapitalistisessa yhteiskunnassa, joka oli puristamassa “kulttuurin” ja kaiken (valtiosta ja pääoman uusintamisprosessista) vapaan ihmillisen toiminnan abstraktiin funktionaalisuuden mittariinsa. Nietzschen ajattelu ei ollut avain taiteellisen avantgarden uuteen ohjelmaan tai teoria taiteilijan elämästä, vaan nietzscheläinen yli-ihminen muodosti vieraantumisen vapaan elämän esi-kuvan (esim. J-F. Lyotardin *Notes sur le retour et le Kapital* tai G. Vattimon *Soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*).

Eettis-poliittinen Nietzsche kuljetti kuitenkin mukanaan Heideggerin muotoilemaa ambivalenssia filosofisen metafysiikan ja metafysiikan lopun kirjallisen-poeettisen hahmon välillä. Tämä ambivalenssi näyttäisi (hyvin karkeasti esitettynä) myöhemmin purkautuvan kahteen eri suuntaan:

1. Deleuzen ja Foucaultin kaltaiset ajattelijat pyrkivät kehittämään moneuteen liittyviä toimintamuotoja ja uutta käytännöllistä ajattelijatyyppeä, joka vastustaa “totalisaatiota”. Se merkitsee pakoa yliopistosta, valtiosta ja “yleisöstä” kohti singulaaristen ilmausten moneutta ja uudentyypin “tasavallan” institutionaalisten muotojen etsimistä. Inspiraation lähteenä on usein juuri nietzscheläisesti ajateltu erilaisten kiista yhdessä.

2. Paljolti Derridan ajattelusta inspiraationsa (Derridaa itseään kenties lukuunottamatta) saava suunta näyttäisi hahmottuvan eräänlaisena poeettis-kirjallisena formalismina, jolle on luonteenomaista *agonin* ja tulkinnan yleisyyden ja universaalisuuden korostaminen sekä metafysiikkakritiikin ja historiallisesti muodostuneiden yhteiskunnallisten instituutioiden kritiikin erottaminen. Eettis-poliittinen palautuu siinä henkilökohtaiseksi kannaksi, jonka tavoitteena ei ole “uuden kulttuurin” muodostaminen. Tämän uuden kirjallisen-runollisen formalismin esimerkkinä voitaneen mainita ns. kulttuuritutkimus. Täällä Nietzsche palaa takaisin “normalisoituna” artistisen metafysiikan ja elämänfilosofian alueelle.

Ympyrä sulkeutuu, ja filosofi, joka kysyi: “Mitä filosofi ensimmäiseksi ja viimeiseksi itseltään vaatii?” Ja vastasi: “Ylittää itsessään oma aikansa, tulla ‘ajattomaksi’, löytää itsensä keskeltä moderniteettia, kunnollisena, hyvätapaisena ja seikkailunhalustaan parantuneena mutta niin henkevänä “kulttuurifilosofina”.

Monstrum

Epäjumalten hämärä on kirjoitettu vuonna 1888. Se oli Nietzschelle kiireinen vuosi. Nizzassa hän työskentelee suurteoksensa *Kaikkien arvojen uudelleen arviointi* kimpussa. Sieltä hän siirtyy Torinoon, jossa syntyy *Tapaus Wagner*. Torinosta hän siirtyy Sils-Mariaan, jossa työskentelee vallantahtoa käsittelevän teoksensa parissa ja kirjoittaa *Epäjumalten hämärän*. Palaa Torinoon ja kirjoittaa *Ecce homon* ja *Nietzsche contra Wagnerin*.

Epäjumalten hämärän esipuheen päiväyksessä lukee, että se valmistui “päivänä, jolloin *Kaikkien arvojen uudelleenarviointin* ensimmäinen kirja valmistui”. Supistuiko Nietzschen suuri projekti noihin vuonna 1888 julkaistuihin pieniin kirjoihin, on kysymys, josta edelleen kiistellään. Giorgio Colli ja hänen seuraajansa ovat sitä mieltä, että supistui. Enemmän Heideggerista inspiraationsa saava Nietzsche-tutkimus puolestaan korostaa teoksen jääneen kesken ja sitä voidaan konstruoida Nietzschen jälkeenjääneistä luonnoksista ja aforismeista. Henkilökohtainen “tuntemukseni” Nietzschen psykologiasta olisi taipuvainen hyväksymään Collin käsityksen huolimatta siitä, että Heideggerin käsitys Nietzschestä viimeisenä metafysiikkona on mielestäni pätevä.

Epäjumalten hämärä ei ole Nietzschen paras kirja, vaikka se onkin yksi hausimmista. Moderniteetin kritiikissä se ei yllä lähellekään *Hyvän ja pahan tuolla puolen* -teoksen etäisyyttä ja kylmäverisyyttä. Moderniteetti on siinä, kuten paikka paikoin *Ecce homossa*, tullut liian läheiseksi. Se on muuttunut henkilökohtaiseksi ongelmaksi.

Nietzsche ei enää käännä ylväästi päätään moderniteetille, vaan huutaa inhoten kammotaan sitä kohtaan. Kristinusko on avain dekadenssiin, Wagner ja saksalaiset antisemitistit sen symboleita. Henkilökohtainen ja teoreettinen sekoittuvat nyt toisiinsa ja Nietzsche näyttää menettävän kosketuksensa todellisuuteen.

Epäjumalten hämärä alkaa lyhyen aforismikokoelman (“Aforismeja ja nuolia”) jälkeen “Sokrateen ongelmalla”. Sokrates oli hirviö, *monstrum* ja dekadentti. Mutta sellaisena Nietzsche näki hänessä oman kuvansa: puoliksi kirjailija puoliksi filosofi, ei kumpikaan ja juuri siksi *unicum*, joka saa “osakseen vähemmän ymmärrystä kuin ajanmukaiset, mutta heitä *kuullaan* paremmin...”

Nietzschen tapaan (*Zarathustra* evankeliumien versiona) kirja sisältää runsaasti enemmän tai vähemmän kätkeytyä viittauksia klassikoihin ja heidän kuuluisimpien lausumiensa uudelleen muotoiluja: “Yksin elämiseen tarvitaan eläin tai jumala — sanoo Aristoteles. Kolmas tapaus puuttuu: pitää olla molempia — *filosofi*”. Nietzsche näyttää unohtaneen, että *Nikomakhoksen etiikassa filosofi* määritellään lähes jumalankaltaiseksi (kaikkein itseriittoisin olento, joka tulee toimeen ilman muita). Kuuluisa “Miten ‘tosi maailma’ viimein muuttui taruksi” on puolestaan versio Platonin luolamytyistä.

Kirjan hauskin jakso on eittämättä “Mitä saksalaisilta puuttuu”, jonka teemat toistuvat myös muualla kirjassa. Ehkäpä halu irrottautua saksalaisuudesta näkyy jollain tavoin myös jaksossa “Mistä minun on kiittäminen antiikin kansoja”, jossa Nietzsche rehabilitoi Rooman ja roomalaisen runouden oman tyyliä esikuviksi (*Tapaus Wagnerin* mottona on “ridere dicere severum”, joka on muunnos Horatiukselta). Kreikkalaiset eivät opeta kirjoittamaan, ja Platonin tyli on täysin sekatyö (Nietzschen argumentti Platonia vastaan on paradoksaalisesti täysin sama kuin Platonin argumentti tragediarunoilijoita vastaan!).

Huolimatta siitä, että Nietzsche taistelee *Epäjumalten hämärässä* itse Nietzscheltä näyttävien moderniteetin pirujen kanssa (Sokrates, Platon, dekadenssi jne.), hän onnistuu jollain tavoin näyttämään vielä mahdollisuuden modernin maailman ylittävään perspektiiviin. Tässä mielessä Nietzsche on epäajanmukainen tai “ajaton”. Hänen epäajanmukaisuutensa on pyrkimyksessä astua moderniteetin ulkopuolelle kokonaisuudessaan eikä vain esittää sille jotakin erityistä modernia vaihtoehtoa. Nietzschen ajattelua ei voida käyttää modernin ns. ongelmien paikallistamiseen tai ratkaisuun, koska hänen ajattelunsa voi palvella meitä vain sikäli, kuin se auttaa meitä ottamaan etäisyyttä omiin ongelmiimme, katselemaan omia moderneja ongelmiamme koko moderniteetin tuolta puolen, sillä Nietzschen ajan ongelmat ovat vielä meidän ongelmiamme.

Unohdettu kohtuus

Sirkku Hellsten, *Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä*. Gaudeamus, Helsinki 1996. 172 sivua.



Hellstenin tarkastelun kohteena on oikeudenmukaisuuden käsite sekä siihen liittyvät ilmiöt ja kehityssuunnat. Lisäksi hän ilmoittaa etsivänsä sellaista normatiivista yhteiskuntafilosofista mallia, joka voisi ohjata nykyisten yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemista. Tarkastelun kohteena on erityisesti vallitseva individualistis-liberalistinen näkemys oikeudenmukaisuudesta, joka Hellstenin mukaan on taistellut menestyksekkäästi yhteiskunnallista eriarvoisuutta, suvaitsemattomuutta, sortoa ja totalitarismia vastaan, mutta on kuitenkin ollut kykenemätön lunastamaan lupauksensa tasa-arvosta ja yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta (s. 9). Hellsteniä lukiessa tulkitsen hänen esittävän tähän kykenemättömyyteen ainakin kaksi perussyötä.

Ensinnäkin poliittinen liberalismi on pyritty määrittelemään sen vastavoimien kautta, jotka eivät enää, erityisesti neuvostososialismin romahduksen jälkeen, toimi samalla tavoin normatiivisena suunnanantajana. Vastustajan osoittaminen on riittänyt. Koska määrittely on tapahtunut sen kautta, mitä liberalismi vastustaa, ei ole tarvinnut kertoa siitä, minkälaista toimintapolitiikkaa ja kenen asiaa liberalismi itse ajaa. Liberalistisen

ideologian ja yhteiskuntateorian normatiivinen aspekti on siten liian väljä pystyäkseen näyttämään suuntaa yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuuksien korjaamisessa. Itse asiassa juuri se itse luo yhä uusia yhteiskunnallisia ongelmia. Esimerkiksi valtion puolueettomuuden vaatimus on Hellstenin mukaan johtanut siihen, että enää ei saa puhua julkisesti yhteisistä arvoista tai "hyvästä elämästä", eikä liberalistiselle hyvinvointivaltiollekaan siten uskalleta etsiä yhdessä suuntaa. (Vrt. mm. s. 10)

Toiseksi liberalismiin liitetyt tasa-arvon, vapauden ja yksilön autonomian käsitteet osoittautuvat lopultakin hyvin hämäräksi. Esimerkiksi tasa-arvon käsitteelle ei näytä liberalistisesta traditiosta löytyvän konkreettista sisältöä hyvinvointivaltion ongelmiin. Hyvinvointiliberalistisena toimintamallina voidaan pitää niin sanottua juustohöylämällä, joka poistaa yhteiskunnan tarjoamia etuja suhteellisesti saman verran kaikilta (esim. 15 prosenttia). Juustohöylä siivuttaa kuitenkin eniten siellä, missä se on helpointa, ja "tasa-arvoisista" leikkauksesta kärsivät eniten ne, jotka ovat palveluista eniten riippuvaisia.

Kehäpäätelmä

Ilmeisesti tärkein liberalistis-individualististen sopimusteorioiden filosofinen ongelma näyttää Hellstenin mielestä olevan se, että teorioiden metodi perustuu kehämäiseen päättelyyn eli virheelliseen todistamiseen, jossa todisteluperusteena käytetään samaa väitettä, jota pyritään todistamaan. Tällöin arvot, joita pidetään tavoiteltavina, on jo sisällytetty todistusperusteisiin. Esimerkiksi tasa-arvo, jonka halutaan olla olemassa, johdetaan luonnollisesta tasa-arvosta ihmisten kesken. Virhepäätelmän vuoksi sopimusteoreettinen ajattelu ei Hellstenin mukaan voi nousta vakuuttavaksi normatiiviseksi malliksi, mutta sen avulla voidaan kylläkin oikeuttaa yhteiskunnallinen kehitys ja olemassaolevat eriarvoiset ja eriarvoistavat valtarakenteet. (S. 11)

Arvojen ja tosiasioiden sekoittuminen näkyy Hellstenin mukaan esimerkiksi John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriassa, jossa yksilön autonomian turvaaminen edellyttää yksilön autonomian olemassaoloa. Tämä johtaa yksilön autonomian joko yli- tai aliarvoimiseen siten, että teoria onnistuu turvaamaan ennestään eri tavoin oikeutettujen aseman niiden kustannuksella, joiden autonomia ja vaikutusmahdollisuudet esimerkiksi psykologisista, taloudellisista tai sosiaalisista syistä on vähäisempi. (S. 12) Ajatus ihmisten luonnollisesta tasa-arvosta ei siis riitä, kun ihmisiä kuitenkin kohdellaan eriarvoisesti, tai kun joillakin ei ole mitään annettava sopimuspyödylle.

Vaikka liberalismin arvoja onkin Hellstenin mielestä pidettävä edelleenkin tavoiteltavina, niitä on pidettävä hänen mukaansa nimenomaisesti *tavoiteltavina*, ei jo toteutuneina tosiasioina, kuten sopimusteoreettinen ajat-

telu esittää. Näkökulman muuttaminen edellyttää Hellstenin mukaan filosofisen metodin vaihtamista, ja erityisesti liberalistisen teorian implisiittisten hyvää elämää koskevien oletusten julkituomista. Tässä vertailukohtana Hellsten käyttää Aristoteleen teleologista hyve-etiikkaa. Tuomalla selvästi julki, mitä liberalistinen ajattelu pitää ihmiselle hyvänä, liberalistiselle oikeudenmukaisuudelle saataisiin Hellstenin mielestä siltä nyt puuttuva sisältö (s. 14).

Tunnetuimpia liberalistisia suuntauksia ovat libertarismi (uusliberalismi: Robert Nozick ja F.A. von Hayek) ja hyvinvointiliberalismi (John Rawls). Yhteistä näille kahdelle suuntaukselle on se, että ne näkevät oikeudenmukaisuuden yhteiskuntaa ylläpitävänä menetelmänä, ja tasa-arvon toteutuvan parhaiten siten, että jokainen yksilö saa itse valita omat päämääränsä elämässä ilman, että ulkopuolinen taho puuttuu näihin tavoiteisiin tai arvoihin (s. 19). Suuntauksat eroavat toisistaan sen suhteen, mitä oikeuksia ja vapauksia ne pitävät arvokkaina. Suuntauksissa ollaan eri mieltä esimerkiksi siitä, kuinka laajaa valtion toiminnan pitäisi olla ja kuinka paljon valtio voi puuttua yhteiskunnan resurssien jakoon. (S. 17)

Hellstenin mukaan moderni sopimusteoreettinen ajattelu pyrkii välttämään hyvän elämän määrittelemistä. Se korostaa oikeudenmukaisuutta yhteiskunnan eri instituutioiden jo toteutuneena ominaisuutena. Tämä merkitsee sitä, että hyvän elämän sisältöön ja ihmisten todelliseen asemaan ja mahdollisuuksiin ei tarvitse ottaa kantaa. Ikään kuin oikeudenmukaisuuden vaatimuksista voitaisiin päästä abstraktilla tasolla yhteisymmärrykseen. Koska erilaisten hyvän käsitysten suhteen on oltava puolueeton, ei mitään näkemystä saa suosia toisen kustannuksella. Hellsten katsoo, että esimerkiksi Rawlsin teoria kyllä kykenisi vastaamaan hyvinvointivaltion ongelmiin, jos se pitäisi yksilön autonomiaa jo aktualisoituneen ominaisuuden sijasta yksilön mahdollisuutena, jota kohden tulee pyrkiä. Nyt teoria Hellstenin mukaan onnistuu vain kuvaamaan perustuslaillisissa demokratioissa vallitsevat moraalit ja oikeudenmukaisuusvaatimukset.

Hellstenin mukaan valistuksen aikana parhaan yhteiskuntamallin etsimisen sijaan haluttiin pikemminkin löytää oikeutus taloudellis-tieteelliselle kehitykselle ja vallitsevalle yhteiskuntajärjestelmälle. Tätä oikeutusta haettiin ihmisjärjestä sinänsä, ei enää sen avulla. Ihmisen olemuksen ei katsottu suuntautuvan kohti hyvää tai ideaalia, vaan ihmistä pidettiin luonnostaan itsekkäänä oman edun tavoittelijana. Hellstenin mukaan oikeudenmukaisuudestakin tuli lähinnä vain menetelmä, eräänlainen rationaa-

listen omaa etuaan tavoittelevien ihmisten yhteistyösopimus, joka oikeutti kunkin yksilön oikeuksien turvaamisen ja piti yllä yhteiskuntajärjestystä. Sopimusnäkökulma sitoi oikeudenmukaisuuden yksilön oikeuksien lisäksi materiaalistien resurssien jakamiseen, vaihtoon ja kysymykseen yksityisestä omaisuudesta. Oikeudenmukaisuudesta tuli liberalistisessa yhteiskunnassa ristiriitainen käsite, ja oikeudenmukaisuus nähtiin yksilön henkilökohtaista vapautta rajoittavana, jonkinlaisena välttämättömänä pahana, jota kuitenkin tarvitaan hyvän tavoittelemiseksi.

Moderni oikeudenmukaisuuskäsitys poikkeaa Hellstenin mukaan metodisesti antiikin hyve-eettisestä ajattelusta. Hellsten vertaa Aristoteleen eettistä metodia valistuksen metodologiseen individualismiin ja katsoo, että liberalistisen perinteen alkuoletukset osoittautuvat tarkastelun perusteella kyseenalaisiksi. Esimerkiksi loputtoman kasvun oletus voidaan osoittaa tieteellisesti virheelliseksi, jolloin myöskään valitut oikeudenmukaisuuden periaatteet eivät enää vastaa todellisuuden vaatimuksia, ja liberalistisen teorian esittämä ratkaisu johtaa poliittisen päätöksenteon vaihtoehdottomuuteen. Aristoteleelle rationaalisuus on päämäärän kannalta relevanttien keinojen löytämistä siten, että keinot ja päämäärät ovat yhtä tärkeitä. Sen sijaan liberalismille yksilön autonomian turvaaminen valtion puolueettomuuden avulla on selvästi samalla päämäärä ja keino, jonka avulla voidaan tavoitella yksilöllisiä päämääriä. Utilitarismi puolestaan korostaa päämäärää keinojen kustannuksella, jolloin mahdollisimman monen suuri onni voidaan saavuttaa myös epäoikeudenmukaisesti. (S. 100-127)

Teoria ja käytäntö

Hellsten näkee liberalistisen mallin ja käytännön toimivan dialektisesti siten, että yhteiskunnalliset muutokset tai kriisien uhat luovat teoriatteelle uuden haasteen, johon liberalistiset yhteiskuntafilosofit pyrkivät heti vastaamaan. Arvot teoriaan löytyvät käytännöstä. Kun teorian täsmennys onnistuu, tämä johtaa poliittisen auktoriteetin legitimitettiin vahvistumiseen, päätöksentekijöiden toiminnan oikeuttamiseen ja yhteiskuntarauhan palautumiseen. Kyse onkin oikeuttamisprosessista, jossa liberalistisen periaatteen mukaisesti enemmistö hyväksyy toiminnan, jonka se kokee vastaavan omaa oikeudenmukaisuuskäsitystään. Prosessi kokonaisuudessaan vahvistaa yleisesti hyväksyttyä ja omaksuttua oikeudenmukaisuuskäsitystä. (S. 130-131)

Hellstenin mukaan liberalistisessa politiikassa nousee esiin ristiriitoja, jolloin vapauden periaatteen mukaan toimiminen ajaa eri osapuolia toimimaan toisiaan vastaan. Tämä johtaa hänen mukaansa myös liberalismin toimimaan itseään vastaan, koska moniarvoisuuden ja suvaitsevaisuuden, kuten demokratian, poliittisen pluralismin ja yksilöllisyy-

den korostaminen on viime kädessä ristiriidassa liberalismin asettamien reunaehtojen kanssa. Esimerkiksi vahva valtion puolueettomuuden vaatimus näyttäisi johtavan siihen, että ei saa puhua yhteisistä arvoista ja hyvästä elämästä, mutta kun yksilöt, esimerkiksi kansanedustajat sitten korostavat vain itseään tai omia etujaan, alkaa ihmettely heidän poliittisesta ja moraalisisesta välinpitämättömyydestään. Omien etujen ajaminen yhteisten asioiden hoidon sijasta ei kuitenkaan pitäisi olla yllätys. Ei myöskään sellaiset alunperin liberalistisen ajattelun vastaiset välinpitämättömyyden ilmaukset kuin fasismi, rasismi ja nationalismi.

Hellstenin pääajatuksena näyttää olevan se, että nykypäivän liberalistisessa yhteiskunnassa oikeudenmukaisuus on lähinnä vain menetelmä, väline hyvän elämän tavoittelussa. Koska liberalistinen malli ei halua määrittellä hyvän elämän sisältöä, sen tärkeimmäksi päämääräksi jää nähdäkseni etupäässä materiaalistien hyvän tavoittelu.

Lupaamalla verohelpotuksia vaalivuonna yms. valtio tyydyttää enemmistön, terveiden, työssäkäyvien jne. tarpeita ja tämä käytäntö vahvistaa prosessia. Oman edun maksimointi ja vahvempien mahdollisuuksien tukeminen heikompien kustannuksella sivuuttaa käytännössä sen, että oikeudenmukaisuuden käsitteeseen voisi kuulua myös muut huomioon ottava kohtuus ja kaikkien ihmisten toimintamahdollisuuksien turvaaminen ja kokonaisuutena hyvä elämä, jotka eivät heti muuttuisi, vaikka BKT vähän notkahtaisi.

Teoksen mielestäni merkittävin anti liittyykin liberalismin sisäisen ristiriidan käsitteeseen. Liberalististen arvojen, kuten yksilönvapauksien, omasta elämästä vastaamisen ja moniarvoistumisen oikeudenmukainen edistäminen, on käytännössä myös pakko-yhteisöllistämistä ja heitteillejättämistä, jossa vastuuta toisista ihmisistä siirretään epätasaisesti yksilöiden ja ryhmien harteille samalla kun vakaita yhteisöjä, työkeskuksia, hoito- ja huoltojärjestelmiä revitään hajalle. Vaikka hyvän elämän kysymyksiä tehdään ottaen huomioon myös taloudelliset reunaehdot, kysymykset näyttävät palautuvan aina ahtaaseen ekonokraattiseen keskiöön, kuten budjetti-, tulos- ja laatuvaluoksumyöksiksi.

Heikki Suominen

Olemukseton yhteisö

Giorgio Agamben,
Tuleva yhteisö.
Suom. Jussi Vähämäki,
Gaudeamus,
Helsinki 1995,
96 s.

Gaudeamus tekee ansiokkaassa sarjassaan *Euroopalaisia ajattelijaita* sen, mitä maamme suurimmat kustantajat eivät nykyään uskalla: julkaisee suomeksi ajattelijaita, joilla ei vielä ole suuren klassikon asemaa, joita angloamerikkalainen julkisuus ei vielä

ole jauhanut väsyksiin asti, joiden ajattelua ei ole vielä edes yksinkertaistettu meneviksi mainoslauseiksi, mutta joiden töitä luetaan, arvostetaan ja kommentoidaan manner-eurooppalaisissa ajattelun keskuksissa. Näihin kuuluu myös Italiassa ja Ranskassa opettava Giorgio Agamben, jonka tuotantoa *Tuleva yhteisö* edustaa tyyliiltään ja teemoiltaan hyvin. Hänen teoksissaan yhdistyy omaperäisesti keskiaikaisen filosofian harrastus ja modernin kielifilosofian kriittinen tarkastelu. Erityisen keskeisiä ja tunnistettavia vaikutteita hän on saanut entiseltä opettajaltaan Martin Heideggerilta sekä Walter Benjaminilta, jonka teosten italialaisen laitoksen hän on toimittanut. *Tulevassa yhteisössä* Agambenin laaja lukeneisuus saostuu omintakeiseksi ja jänteväksi kokonaisuudeksi. Tämän erittäin tiiviin tekstin keskeinen kysymys on yhteisöllisyyden ja siihen olennaisesti liittyvän etiikan mahdollisuus modernissa maailmassa.

Spektaakkelin yhteiskunta

Agamben nojaa aikalaiskritiikissään Guy Debordin teesiin, jonka mukaan nykyään markkinat toimivat ennen muuta spektaakkelin logiikalla: kaikesta tulee esitettävää ja esitettävänä ostettavaa. Kommunikoimattoman salaisuuden mahdollisuus katoaa, ja samalla katoaa mahdollisuus kielellistymättömään kokemukseen, jonka surkastuneena jäännöksenä esiintyy täysin sisäisesti ihmisen eristävä elämä. Olemisen kriteeriksi tulee näkyminen ja kaikkien ymmärtämällä esilläolo. Kieli ja kommunikaatio muuttuvat Agambenin analyysin mukaan itsenäisiksi alueikseen, ja mikä pahinta,



samalla niistä katoaa kaikkein olennaisin, kielellisen kyky kantaa ei-kielellistä. Speaktaakkelin yhteiskunnassa sana ja koko ihmiselle lajityypillinen kielellinen kommunikaatio erottuu siitä, mitä se paljastaa, ja tulee erotetuksi omaksi autonomiseksi alueekseen. "Se, mikä estää kommunikaation, on kommunikoitavuus itse, ihmisiä erottaa se mikä heidät sitoo toisiinsa. Journalistit ja mediakraatit ovat tämän ihmisen kielellisen luonnon vieraantumisen uusi papisto." (S. 75) Agambenin esimerkki speaktaakkelimaisuudesta on Dim-sukkahousumainos, jossa tanssivien tyttöjen ruumiit edustavat ruumiin modernia kohtaloa: irtaantumista kaikesta yksilöllisestä elämäkerrasta, mutta myös biologisesta kohtalosta, muuttumista täysin kommunikoivaksi yleiseksi ja yleispäteväksi ruumiiksi, speaktaakkeliksi.

Agambenin profeetallinen ilosanoma kuitenkin on, että suurin vaara avaa myös mahdollisuuden pelastukseen: juuri speaktaakkelin yhteiskunta tekee ihmiselle mahdolliseksi "kokea koko kielellinen olemuksensa ei kielen tätä tai tuota sisältöä, vaan kieli itse, ei tämä tai tuo tosi propositio, vaan itse se tosi asia että puhutaan" (s. 76). Agambenin käsityksen mukaan juuri kielen rajoilla aistimellisuus voidaan saavuttaa, ja siksi kielen ja sen rajojen tutkiminen mahdollistaa uuden aistimellisuuden. Kommunikaation ylivallan kumoutuessa on tavoitettavissa jälleen "ei-kielellisen kielessä-oleminen" (s. 70).

Agambenin erityisesti juutalaisesta perinteestä ammentavan uskonnollisävytteisen kielen ei pidä antaa hämätä: kyse on ennen muuta maallistamisen maallistamisesta, sen pelastamisesta joko materiaan tai henkeen sijoitettavalta yliluonnollisuudelta, elämän perustalta tai päämäärältä. Kyseessä on maallinen messianismi, jossa elämä myönnetään, "elämä jossa ei ole mitään pelastettavaa" (s. 20). Tällainen messiaanisuus tavoittaa maailmaa, jossa olennot ilman yliluonnollisuutta nauttivat "turmeltumattomasta lankeemuksesta" (s. 45), jossa elämän "luonnollinen ilo" (s. 20) löytyy asioiden olemisen korjaamattomuudessa: siinä että asiat ovat juuri niin kuin ne ovat. Itse messiaan paikka on olennaista pitää tyhjänä, vastaanoton mahdollisuutena, mahdollisuuden mahdollisuutena. Todellinen ilo on tavoitettavissa elämässä "vailla kohtaloa" (s. 20), elämässä vailla sekä toivoa tulla pelastetuksi ja autaksi että pelkoa tulla kadotetuksi ja epätoivoiseksi. Nietzscheäisittäin Agambenin teksti kuljettaa lukijaa sanomaan elämälle kyllä. Miten myöntää mahdollisuus ilman, että siitä tulee puhdasta, kykenemättömyyttä siirtymään mihinkään erityiseen tekoon? Tämä kysymys on agambenilaisen etiikan kulmakivi.

Etiikka ja yhteisö

"Jokaisen etiikkaa käsittelevän esityksen täytyy lähteä siitä tosiasista, että ihminen ei ole eikä hänellä ole olemassa tai toteutettavan-

aan mitään olemusta, historiallista tai henkistä kutsumusta tai biologista kohtaloa. Ainoastaan tästä syystä voi jokin sellainen kuin etiikka olla olemassa: sillä on selvää, että jos ihminen olisi tai hänellä olisi olemassa tämä tai tuo substanssi, tai kohtalo, minkäänlainen eettinen kokemus ei olisi mahdollinen olisi olemassa ainoastaan tehtäviä toteutettavaksi." (S. 46) Juuri ilman olemukseen sisältyvää tehtävää tai päämäärää ihminen voi olla oma voimansa, olla oma mahdollisuutensa, olla eettinen. Sillä ilman olemusta oman maneerinsa synnyttämä ihminen kuitenkin on; olemuksen ja olemisen välillä on jännite, jonka paikalla on mahdollisuus etiikkaan ja mahdollisuus yhteisöön.

Tuleva yhteisö kiertyy yhä uudelleen yhteiskunta-ajattelun perustavan ongelman ympärille: kuinka on mahdollista ainutlaatuisuuden yhdistyminen toisiinsa niin, että niiden ainutlaatuisuus sekä yhdistyy että säilyy? Agamben yrittää ajatella mekanisme, jossa ainutlaatuinen ja yleinen eivät asetu toisiaan vastaan. Tässä mielessä Agamben on jotain muuta kuin moderni, hänelle peruskategorioita eivät ole "psykologinen" ja tätä vasten asettuva "sosiloginen". Hänen kysymyksensä ei käsittele "sisäisen subjektin" suhdetta ulkoihin "instituutioihin" tai "rakenteisiin". Yhteisö ei ole substanssi eikä olio. Yhteisöllisyyden perusta ei Agambenin mukaan ole mikään kaikkien jakama ja kaikki laadullisesti yhdenmukaistava kätketty olemus tai esillä oleva ominaisuus, ei siis esimerkiksi kansallinen identiteetti, asema tuotannossa, poliittinen päämäärä, mutta ei edes "kevyesti" jaettu harrastukseen. Spinozaa seuraten Agamben toteaa, että se mikä on yhteistä, ei muodosta minkään ainutlaatuisuuden olemusta. Yhteisöllisyyden kannalta keskeistä onkin "epäolennaisen yhteisön idea, ajatus yksimielisyydestä, joka ei kosketa millään muotoa olemusta" (s. 30). Tällaista yhteisöä välittää "yhteenkuuluminen itse" (s. 78), yhteenkuuluminen sellaisenaan ilman lisäämääreitä. Se on yhteisö, "jota ei voi kerta kaikkiaan esittää" (s. 34). Puhdas yhteisöllisyys ei jää kuitenkaan negatiiviseksi, sillä singulaarisuudet yhdistyvät olemassaolossa vaikka eivät missään olemuksessa. Yhteisö ei ole erityiselle välinpitämättömyyden yleisyyttä mutta ei myöskään toisilleen kommunikointomien ainutlaatuisuuksien täydellistä hajaantumista.

Agambenin mukaan yksilöllisyys syntyy tapana tai maneerina, jolla ainutlaatuinen ja yleinen välittyvät toisiinsa. Olennaista on kuitenkin huomata, että tämä tapa tai maneer ei itsessään ole indiviidi vaan ennemminkin juuri se, joka jakautuu, joka on suhteessa yleiseen. Yksilöllisyys on kuin jokaiselle omintakeinen käsiala, jossa toisiinsa sekoittuvat kaikille yhteinen merkki ja jäljittelemättömän omaperäiset venkurat. Se ei ole pysyvää vaan ennemminkin yhteisen jatkuvaa tulemista erityiseksi. Erityinen ja lajityypillinen tulevat tässä erottamattomiksi. Yleinen voima tai mahdollisuus yhdistyy erityiseen tekoon

ilman, että voima menettää yleisyytensä tai teko erityisyytensä. On tärkeää mutta myös vaikeaa muistaa, että tässä singulaarisuus ei tarkoita mitään yksilöllistä substanssia. Ainutlaatuisuus, kaikille yhtäläisestä ja yleisestä erottuva singulaarisuus ei itse ole substantiaalista eikä olemuksellista, se ei ole perusta, se on ennemminkin "olevan rajojen rimpusuuntumista tai epämääräistymistä: *paradoksaalista yksilöllistymistä epämääräistymisessä*" (s. 56). Juuri tässä olevan rajojen epämääräistymisessä Agambenin mukaan yhtäläillä yksilö, yhteisö kuin etiikkakin tulevat.

Agambenin käsityksen mukaan tällainen tuleva yhteisö on sietämätön niiden mekanismien kannalta, jotka haluaisivat muodostaa kaikesta ja kaikista pysyviä identiteettejä. Tällaisten mekanismien yleisnimi Agambenille on valtio. Tiananmenin verilöyly on hänelle esimerkki tilanteesta, jossa valtio tukahduttaa itselleen sietämättömän identiteettittömän yhteisön muodostumisen. Tiananmenille koontuneille ihmisille ei Agambenin mukaan ollut olennaista mikään erityinen tavoite tai mikään kokoontuneita yhdistävä ominaisuus tai olemus sinänsä, ennemminkin kyseessä oli yhteenkokoontuminen, joka kyseenalaisti kaikki valtiollisiin identiteetteihin tai vaatimuksiin samastuvan politiikan. Tiananmenin esimerkki määrittelee Agambenille "tulevan politiikan", jossa ei taistella valtiovoiman anastamiseksi mutta joka ei ole edes kansalaisyhteiskunnan tai vaihtoehtoliikkeen kapinaa: "ihmiset kuuluvat yhteen ilman esitettävissä olevaa yhteen kuulumisen edellytystä (vaikka vain yksinkertaisen ennakkoolettamuksen muodossa) siinä se, mitä valtio ei voi missään tapauksessa hyväksyä" (s. 79).

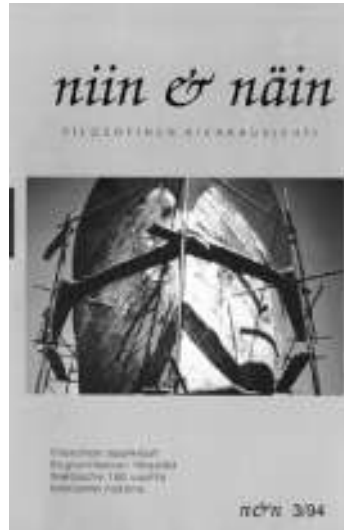
Parhaimmillaan Agamben on pohtiessaan filosofisesti yhteisön ja etiikan mahdollisuutta ja luonnetta. Sen sijaan sinänsä kiinnostava esitys speaktaakkelin yhteiskunnasta jää sangen yleiseksi välineeksi ymmärtää aikaamme, koska Agamben ei esitä mitään kovin konkreettisia erittelyjä siitä, missä ja miten kommunikaation irtaantuminen omaksi, itsenäiseksi alueekseen tapahtuu, kuinka kattava se on tai mitä siitä seuraa arksille käytännöllemme. *Tuleva yhteisö* antaa tämänkaltaisiin kysymyksiin lähinnä viitteellisiä vinkkejä mutta tokiakaan sitä ei ole edes tarkoitettu sosiaalishistorialliseksi tutkielmaksi. Sitä paitsi Agamben on teoksessaan *Infanzia e storia* jo parikymmentä vuotta sitten käsitellyt seikkaperäisemmin erityisesti kokemuksen katoamista modernissa maailmassa. *Tuleva yhteisö* asettaa onnistuneesti yhteisöllisyyden ja etiikan perustaa koskevia kysymyksiä. Agambenin ilmaisu on askeettisessa ankaruudessaan jopa runollista, niinpä kirja on vaikea mutta palkitseva. Agambenin tiivistä tekstiä kannattaakin lukea kuten Nietzsche kehottaa nauttimaan aforismejaan: märehkien.

Turo-Kimmo Lehtonen



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.



3/94

Johathan Rée, *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 täsmäaseet*; Mikko Lahtinen, *Postmoderni ruhtinas*; Päivi Rantanen, *Kaukana paha ei-akateeminen maailma*; Aki Huhtinen, *"Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen*; Kirsti Määttänen, *Descartes ja lähiöt*; jne.



1/95

Igor Jevlampjev, *Venäläinen "eksistentiaalisuus"*; Erna Oesch, *Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia*; Erkki Vettenniemi, *Venäläinen apokalypsis*; Aleksander Meier, *Oikeus myyttiin*; Aleksander Meier, *Esteettinen lähestymistapa*; Heikki Mäki-Kulmala, *Neuvostomarxismi ja dialektiikka*; Jukka Paastela, *Filosofiaa uliisalla*; Vladimir Malahov, *Onko Venäjällä filosofiaa?*; Päivi Rantanen, *Laulavatko tutkijat Suomen suosta?*; G.W.F. Hegel, *Eleusis*; Markku Mäki, *Hegelin Oikeusfilosofia*; Susanna Lindgerg, *Hyödyllisen työn hyödyllisyys*; jne.



2/95

G.H. von Wrightin haastattelu; Matti Sintonen, *von Wrightin tuotannosta*; Hélène Cixous, *Sorties*; Baruch de Spinoza, *Kirje Jarig Jellesille & Kirje Henry Oldenburgille*; Vesa Oittinen, *Spinozistinen dialektiikka*; Juhani Pietarinen, *Spinozan Etiikan suomennot tuottaa iloa*; Jussi Kotkavirta, *Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen*; Sirkku Hellsten, *Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus*; Ari Peuhu & Raimo Tuomela, *Onko maailma pelkkää ainetta?*; Petri Koikkalainen, *MacIntyren aristotelinen etiikka*; Mikko Lahtinen, *Filosofi pesukoneessa*; Jan Blomsted, *Luonto Leopardin silmin*; jne.



3/95

Raili Kauppi, *Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä*; Raili Kaupin bibliografia; Agnes Heller, *Yhteiskuntatieteiden hermeneutiikasta*; 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.

1/96

W.V. Quinen haastattelu; Sven Krohn, *Ihmisen elämänsä ja hänen eettiset tehtävänsä*; Katri Kaalikoski, *Iris Murdoch: moraalirealisti ennen muita*; Marjaana Kopperi, *Metafyysikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti*; Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, *Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla*; G.W. Leibniz, *Muistio... ja kirjeitä...*; Lilli Alanen, *Leibnizin monadit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite*; Jyrki Siukonen, *Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä*; Kari Tuomainen, *Leibnizin Jumalasta*.



2/96

Hans-Georg-Gadamer, *Käsittehistoria ja filosofian kieli*; Erna Oesch, *Hermeneutiikka – tietoteoriaa vai ymmärtämisen ontologiaa*; Simo Vehmas, *Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään*; Eerik Lagerspetz & Simo Vihjanen, *Armosta ja oikeudesta*; Vesa Talvitie, *Psykye polyfoniana*; Juha Varto, *Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus...*; Kimmo Jylhä, *Husserl ja fenomenologian idea*; Juha Himanka, *... lukuvihje fenomenologian ideaan*; Jukka Tavi, *Opettamisen auktoriteetista*; jne.

