



*niinet'näin*

filosofinen  
aikakauslehti **4/96**



TOIMITUKSEN OSOITE  
*niin & näin*  
PL 730  
33101 Tampere

*niin & näin*  
INTERNETISSÄ  
http://  
www.netn.fi/

SÄHKÖPOSTI  
netn@kaapeli.fi

#### TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. (k.) 03-253 4851, sähköposti ptmila@uta.fi  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri  
Kimmo Jylhä, Samuli Kaarre, Reijo Kupiainen  
Marjo Kylmänen, Heikki Suominen, Tere Vadén

#### TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Vesa Jaaksi, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Susanna Lindberg, Kaisa Luoma, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Juha Romppanen, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Matti Vilka, Jussi Vähämäki

#### TIILÄUSHINNAT

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

#### TIILÄUS- JA OSOITEASIA

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

ILMOITUSASIAKAS Kimmo Jylhä, puh. (k.) 09-774 1734

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO Kimmo Jylhä

KUVANKÄSITTELY Kimmo Jylhä & Samuli Kaarre

ISSN 1237-1645

3. vuosikerta

PAINOPIIKKA Vammalan Kirjapaino Oy.

#### TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tuomo Aho, FT, dosentti, tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.  
Rene Descartes, ks. s. 9-30.  
Epikharmos, ks. takakansi.  
Leila Haaparanta, FT, dosentti, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.  
Martin Heidegger, ks. s. 54.  
Thomas Hobbes, ks. s. 9-10.  
Pekka Hongisto, Satamajärjestäjä, VTM, opettaja, ihan tavallinen jätkä.  
Simo Knuutila, akatemiaprofessori, Teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian professori, Helsingin yliopisto.  
Petter Korkman, Mph, tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.  
Martti Kuokkanen, vt. apulaisprofessori, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Reijo Kupiainen, FM, tutkija, Tampere.  
Tapani Laine, Tampere.  
Mikko Lahtinen, YL, FL, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Matti Luoma, dosentti, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto  
Matti Myllykoski, Helsinki.  
Tuovi Pääkkönen, uskonnon ja filosofian opettaja, Tampereen normaalikoulu.  
Markku Roinila, FK, historiatieteen laitos, Helsingin yliopisto.  
Mika Saranpää, FL, tuntiopettaja, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Jyrki Siukonen, taiteilija, Helsinki.  
Juha Suoranta, KT, yliassistentti, kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto.  
Jarkko Tontti, OTK, valtiot. yo, Académie de théorie de droit, Bryssel.  
Tere Vadén, FT, Turku.  
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammattikorkeakoulu.  
Timo Vuorio, fil. yo., filosofian ainelaitos, Tampereen 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 tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä.

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

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

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, La prose du monde. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), Deutsche Philosophen 1933. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, 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.), Kestävyyssko: 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 4/96

**2** Pääkirjoitus

**3** niin vai näin

**8** Martti Kuokkanen, *Arvosubjektivismia ei ole*

## DESCARTES 400 VUOTTA

**9** Timo Vuorio: *Kääntäjän esipuhe Descartesiin*

**10** René Descartes: *Kolmas kokoelma huomautuksia vastineineen*

**18** Simo Knuuttila, *Descartesin käsitys välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta*

**20** Tuomo Aho, *Descartes ja geometria*

**23** Markku Roinila, *Descartes, Leibniz ja universaalikielen mahdollisuus*

**28** Petter Korkman, *Eläköön Descartes, eläköön Ranska!*

## Opettamisen filosofia

**40** Juha Suoranta, *Maailman kauheus, kasvatus ja toivon periaate*

## Diakoniasta ja dementiasta

**36** Juha Varto, *Uuden tieteenalan ongelmat*

**44** Pekka Hongisto, *Dementia decibel eli muistiinpalauttamisia muun muassa Marxista*

## K o l u m n i

**52** Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

## Heidegger ja olio

**53** Reijo Kupiainen, *Olion anatomiaa: suomentajan johdanto*

**54** Martin Heidegger, *Olio*

## K i r j a t

**61** Veikko Tähkä: *Mielen rakentuminen ja sen psykoanalyttinen hoitaminen* (Tapani Laine)

**62** Emmanuel Levinas: *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa* (Reijo Kupiainen)

**63** Reijo Liimatainen: *Pimeys, varjo, Saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmisessä* (Matti Myllykoski)

**64** Matti Niemi: *Päämäärien valtakunta: Konventionalistinen analyysi lainopillisen tiedon edellytyksistä ja oikeusjärjestelmän perusteista* (Jarkko Tontti)

**65** Toim. Aino Palmroth & Ismo Nurmi: *Alttiiksi asettumisen etiikka. Laadullisen tutkimuksen eettisiä kysymyksiä* (Juha Varto)

**66** Helena Molander: *Lapsi aikuisten armoilla. Miten suojataan lasta joutumasta lapsiseksiin uhriksi* (Juha Varto)

**67** Blaise Bascal: *Mietteitä* (Jyrki Siukonen)

**68** André Breton: *Surrealismien manifesti* (Tere Vadén)

## Indeksi 1994-1996

**70** niin & näin indeksi 1994-1996

## Pääkirjoitus

Käsissä olevassa *niin & näin* numerossa ilmestyy joitakin tekstejä, joissa sivutaan filosofian ja filosofien arkipäivän praktisia käytäntöjä. Ainakin jokainen klassikkoja tutkinut tietää, että tutkimukseen on hyvä liittää joku alaluku klassikon kontekstia valaisemaan, vaikka itse analyysseissa tällaiset vaikutusyhteydet sulkeistuisivatkin, jopa unohtuisivat. En kuitenkaan viittaa tällaiseen "metodologiseen" pyrkimykseen, vaan siihen että esimerkiksi suomalaisen akateemisen filosofian kohdalla kysyttäisiin, miksi se on muodostunut sellaiseksi kuin on; ketkä ovat tai ovat olleet päättämässä, kenelle virat tai apurahat annetaan ja myönnetään; miksi juuri ne ovat viroissa, apurahapaikoilla tai tutkijakouluissa, jotka niissä ovat — tai miksi jotkut eivät ole saaneet virkoja tai apurahoja tutkimuksiansa ja käännöstöidensä tueksi? Millaisia virallisia ja vähemmän virallisia menetelytapoja suomalaisen filosofian historiassa on esiintynyt; millaisia kiistoja on käyty, ketkä niissä ovat voittaneet ja hävinneet; millaisiin kriteereihin arviot ovat perustuneet, ovatko nämä kriteerit olleet ankaran filosofis-tieteellisiä; jos ovat, niin miten tällaiset kriteerit on määritelty ja ketkä ne ovat määritelleet, ketkä taas eivät, miten ja missä määrin näitä kriteerejä on sovellettu käytäntöön, ovatko myös muunlaiset kriteerit vaikuttaneet jne.?

Vastaus kysymykseen, miksi suomalaisen akateemisen filosofian henkinen ja materiaallinen kenttä on muotoutunut juuri sellaiseksi kuin on, ei varmasti ole yksinkertainen. Juuri siksi näitä kysymyksiä pitäisi tutkia ja eritellä. Ainakaan allekirjoittanut ei kuitenkaan tiedä, että suomalaisessa yliopistofilosofiassa vakavasti tutkittaisiin filosofien ja filosofioiden suomalaista tuotantotapaa ja tuotantosuheteita. Ehkä syynä on se, että tällainen tutkimus ei ole "filosofiaa", vaan esimerkiksi "sosiologiaa", eikä näin ollen kuulu kohdallisten filosofien kysymysten esityslistalle. Tai sitten kukaan nyt vain ei ole sattunut tutkimaan asiaa. Kukaan ei vain satu olemaan teoreettisestikin kiinnostunut siitä, miksi esimerkiksi juuri ne henkilöt ovat filosofian viroissa kuin nyt ovat.

Olisi mielenkiintoista lukea arvioita siitä, miksi jo edesmennyt Raili Kauppi on edelleenkin ainoa naispuolinen professori suomalaisen

filosofian historiassa; tai siitä, mikä todella on ollut muun muassa Jaakko Hintikan virallinen ja epävirallinen osuus Helsingin, Turun ja Tampereen yliopistojen virantäytöissä. Nuoren polven filosofille Hintikka ei ole vain suuri tiedemies vaan myös suorastaan myyttisin mittoihin kasvanut "taustavoima" suomalaisen filosofian edelleen vaikuttavissa institutionaalisissa järjestelyissä. Allekirjoittanut on koko oman, kaksitoistavuotisen akateemisen filosofian harrastuksensa ajan kuullut vanhemmilta kollegoiltaan — varsinkin ilta- ja aamuyön tunteina — toinen toistaan mielenkiintoisempia ja hurjempia huhuja ja tarinoita 60- ja 70-luvun virantäyttöjen kähminnöstä, likaisista apurahakuvioista, hävinneiden jopa itsemurhiin johtaneista kohtaloista ja muusta, mitä ei varsinkaan viisauden rakastajien kohdalla hevillä haluaisi todeksi uskoa. Tieteellisen koulutuksen saanut ja omaksunut allekirjoittanut kuitenkin luottaa vain ja ainoastaan analyysin ja monipuolisen keskustelun voimaan ja sen tähden haluaisi lukea tieteellisesti päteviä ja metodologisesti ankaria tarkasteluja suomalaisen filosofian historian väitetyistä junailuista ja ilkeistä tempuista. Tällaisia selvämpiä tutkimuksia ei kuitenkaan ole olemassa — vain huhuja ja juoruja sekä katkeria, ivallisia tai voitonriemuisia kuiskauksia illanviettojen pikkutunneilla.

Ehkä mitään tutkimisen arvoista, saati hämähäyksiä ja epäselvyyksiä, ei edes löydy. Jos asiat olisivatkin näin onnellisesti, niin tämä pitäisi kuitenkin perustelluin argumentein osoittaa, eikä vain pyytää siihen hyväntahtoisesti uskomaan ja luottamaan — kai nyt filosofian ja uskonnon välillä jotakin eroa on.

Saattaa myös olla niin, että filosofin koulutus on sellainen, että sen läpikäytyään vakuuttuu siitä, että virkoihin valitaan parhaat, parhaiden kriteerit ovat neutraaliudessaan yleispätevät; filosofit eivät juonitele, vedä kotiinpäin, suosi kavereitaan, aja omaa etuaan, ole shovinisteja, politikoi, syrji tai suosi — ja vaikka tällaisia häijyjä temppeja tekisivätkin, niin vain "vapaa-ajallaan", mutta kun pätevyksiä ja kelpoisuuksia arvioidaan, osaavat pitää filosofian ja politiikan visusti erillään.

Tai ehkä filosofi haluaakin vain olla rauhasa ja rauhassa tehdä omaa tutkimustaan. Ehkä hänessä on tässä kohtaa pikkuriikkinen juni-

kasta poliittikkoa, koska oivaltaa, ettei oman akateemisen urakehityksen kannalta välttämättä ole hyvä olla "liian sosiologinen", sillä eihän sosiologian alaan kuuluva tutkimus lisää *filosofista* pätevyyttä, jota taas ei koskaan voi olla liikaa, kun viroista ja apurahoista kilvoitellaan.

Jos filosofi kuitenkin päättäisi valita aiheeseen "suomalaisen filosofian historian", niin tutkimuksessa kannattaisi paneutua filosofisteoreettisista kysymyksistä esitettyihin filosofisteoreettisiin tulkintoihin ja keskusteluihin tai sitten hankkiutua sellaisen toimikunnan jäseneksi, jonka virallisena tehtävänä on suomalaisen filosofian historian kirjoittaminen. Tällöin toimikunnan asettajat ja muut jäsenet varmaankin pitäisivät jo pelkällä olemassaolollaan huolen siitä, että teoksesta (jopa teossarjasta!) tulee riittävän positiivinen, hauska, juhmallinen, monipuolinen, diplomaattinen, hienotunteinen, filosofisteoreettinen, menneisyyden ikävät kiistat omaan arvoonsa jättävä ja monella muulla tapaa yhteisymmärrykseen, toveruuteen ja onnelliseen loppuun pyrkivä "arvoteos".

Totuus ylimpänä arvonaan *niin & näin* kuitenkin haluaa vastedes tarjota palstatilaansa myös kaikille niille, jotka haluavat avata suomalaisen filosofian menneisyyttä ja nykyisyyttä vaikkapa seuraavien Thukydiden sanojen hengessä.

*Joka edellä esitettyjen todisteiden perusteella otaksuu asiain olleen vanhalla ajalla suunnilleen kuvailemallani kannalla, se ei suinkaan erehdy, jos hän ei toisaalta luota liiaksi kertomuksiin, joita runoilijat ovat pukeneet ihannoivaan muotoon, aihettaan koristaen ja laajentaen, eikä toisaalta kronikoitsijoiden teoksiin, jotka on sepitetty ennemmin kuulijain korvaa miellyttäväksi kuin todenperäisiksi, koska heidän tarinoitaan ei voida todentaa ja useimmat niistä ovat ajan mittaan muuttuneet niin satumaisiksi, ettei niitä voida pitää tosina. (Thukydidēs, Peloponnesolaissota)*

Mikko Lahtinen

## MIKSI MIELI MIELLYTTÄÄ

Vesa Oittinen valittaa *niin & näin* -lehden numerossa 3/96, että englanninkielisen kirjallisuuden ylivallan vuoksi sana *mieli* on syrjäyttämässä sanan *tajunta* suomenkielisessä filosofisessa proosassa. Luultavasti hän on nimennyt oikean syyllisen; eri asia on, kannattaako tapahtunutta pahoitella. Olen aiemmin keskustellut *mieli*-sanan ongelmista Lauri Rauhalaan kanssa, jonka esittämiä näkökohtia pidän kyllä painavina.

Luettuani Vesa Oittisen kirjoituksen tarkistin tietenkin heti omat tekstini, ja havaitsin niissä jonkin verran terminologista epä johdonmukaisuutta. Huomasin kuitenkin käyttäväni sanaa *mieli* säännöllisesti silloin, kun en halua vihjata sellaisiin erotteluihin kuin "tajuinen - ei-tajuinen" tai "tietoinen - ei-tietoinen". Käytän säännömukaisesti sanaa *tietoisuus*, kun on kyse Husserlin käsitteestä *Bewusstsein*. Fregen *Sinn-Bedeutung*-erottelu aiheuttaa pahoja käännösongelmia. Myös englanninkielisissä versioissa käytäntö on kirjava, ja sanasto vaihtelee sen mukaan, kuinka paljon filosofista tulkintaa kääntäjä haluaa tuoda mukaan käännökseen. Käytössä ovat ainakin *meaning - reference, sense - reference, sense - referent, sense - meaning* ja *sense - denotatum*. Terminologisen hämmennyksen uhallakaan en kuitenkaan haluaisi ajaa sanaa *mieli* paikalle, jonka Vesa Oittinen sille osoittaa.

Ja miksi en? Siksi, että *mieli* on vanha suomen kielen sana, jonka päämerkitys on 'sielunelämä' ja jolla on vastine monissa suomenkielisissä (esim. viron *meel*, joka voi tarkoittaa myös aistia). Sillä on toki muitakin merkityksiä (mielekkyys, ilmauksen mieli), jotka tuovat sen lähelle sanoja *järki* ja *merkitys*. Sanaa *tajunta* ei ole yleisesti käytetty kansankielessä (*taju* ja *tajuta* ovat kyllä tunnettuja). Epäilen, että akateemisessa keskustelussa *mieli* alkoi syrjäytyä silloin, kun kulttuuriyhteydet Saksaan olivat kiinteämmät kuin suhteet Englantiin ja Yhdysvaltoihin ja kun osa sivistyneistöstä oli suorastaan rähmällään eli mielin kielin Saksan kanssa. Tätä akateemisen sanaston kehitystä vahvisti luultavasti myöhemmin kiinnostus marxismin saksalaisiin klassikkoihin. Toisin kuin Vesa Oittinen olettaa, vahinkoja on ehkä sattunut useita.

En osaa sanoa, kuinka Husserlin tai Fregen *Sinn* ja *Bedeutung* kääntyisivät parhaiten suomeksi. Tästä huolimatta toivoisin, että sana *mieli* säilyttäisi myös filosofisessa tekstissä sen väljän, kaikkea sieluntoimintaa koskevan päämerkityksen, joka sillä äidinkielessämme on ja jossa se on Agricolan aapisesta alkaen myös painetussa sanassa esiintynyt. Suomen kielen tuskin tarvitsee kyyristellä ns. sivistyskielten edessä, enkä usko Vesa Oittisenkaan tätä haluavan: onhan hän tehnyt merkittävää työtä suomenkielisen filosofisen kirjallisuuden hyväksi. Filosofien olisi pikemminkin syytä pohtia nykyistä

enemmän äidinkiensä filosofisia sitoumuksia. Voisimme aloittaa vaikka Kalevalan säkeistä "Mieleni minun tekevi, aivoni ajattelevi".

Leila Haaparanta

## FILOSOFIAN OPETTAMINEN JA USKONNON-OPETTAJAT

Haluan liittyä keskusteluun filosofian opettamisesta ja tuoda esiin sellaisia näkökulmia, joita pääaineenaan uskontoa opettava filosofianopettaja kohtaa. Stimuluksen tähän pohdintaan toi Jukka Tavi kirjoituksessaan *Opettamisen ja auktoriteetin ongelma (niin & näin 2/96)*. Hän tarkastelee mm. filosofian opetuksen käytännön järjestelyjä ja opettajan pätevyyttä. Tavin mukaan "Filosofian opetus on annettu yleensä uskonnon, historian tai psykologian opettajalle riippumatta siitä, onko tällä aiempia filosofian opintoja takanaan vai ei. Käsitteettömien ja samalla tietenkin tavallisten tapaus on se, että uskonnon opettaja opettaa myös filosofiaa". Tavin mielestä ongelma liittyy suomalaisen koulun virkahistoriaan, ja hän toivookin asiaa mitä pikimmin tarkasteltavan "avoimesti ja kriittisesti".

Tarkoitukseni ei ole tässä kirjoituksessa osoittaa, että uskonnonopettaja, joka yleensä on koulutukseltaan teologi, omaisi jonkinlaisia myötäsyttyisiä kykyjä opettaa koulussaan filosofian kursseja. Kaiken opetuksen järjestämisen itsestään selvä lähtökohhta on mielestäni opettajan pedagoginen pätevyys ja halukkuus tehtävään. Sen sijaan haluan kysyä, mitä käsittämättömyyksiä on siinä, että uskonnon opettaja opettaa filosofiaa. Vaikuttaa siltä, että Tavin mukaan kaikista epäpätevistä filosofian opettajista uskonnon opettaja olisi kaikkein sopivimmaksi tähän tehtävään. Toinen kysymys onkin sitten se, kuinka paljon filosofian opintoja ylipäättään tarvitaan, jotta opettaja (pääaineestaan riippumatta) olisi pätevä opettamaan filosofiaa toisena tai kolmantena aineenaan.

Historiallinen syy Tavin esittämään "käsittämättömään" tilanteeseen ovat tietenkin uskonnon, psykologian ja filosofian yhdistelmävirat. Monin paikoin filosofia on irrotettu yhdistelmästä, koska sitä muutamia vuosia sitten varsin vähän opetettiin. Nyt kun filosofia elää uutta kukoistustaan, on pesällä jakajia. Filosofian johdantokurssin tuominen pakolliseksi lukioon oli tervetullut, joskin yllättävän nopeasti toteutettu uudistus. Monin paikoin uskonnonopettajan katsottiin sopivan epäpätevänsäkin tehtävään, edustaahan uskonnonopetuskin keskustelemaa, katsomuksellista pohdintaa. Uskonnonopettajan katsottiin myös hallitsevan ainakin uskonnonfilosofiset ja eettiset kysymykset sekä jonkin verran aatehistoriaa. Käytännön järjestelyjen taustalla oli myös usein se, että samaisessa uudistuksessa, joka toi pakollisen filosofian kouluun, uskonnon kurssit vähenivät viidestä kolmeen.

Aavistelen myös, että teologi-uskonnonopettajan opettama filosofia nähdään ongelmana uskonnonopetuksen uskontokuntasidonaisuuden, ns. tunnustuksellisuuden takia. Jos näin on, sisältää uskontokuntasidonaisuuden käsite ajatuksen siitä, että uskonnonopettajan täytyy olla sitoutunut kristillisiin arvoihin ja olla itse ns. uskovaan voidakseen näitä arvoja myös oppilaille välittää. Uskonnon opetussuunnitelmassa tunnustuksellisuus näkyy kuitenkin pääasiassa opettettavan aineksen valinnassa, siis eräänlaisena kotiseutuperiaatteena. Suomessa on luontevaa tarkastella uskonnollisuutta vuosituhtauskristillisen ja luterilaisen perinteen näkökulmasta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö uskonnossa tutustuttaisi myös muihin maailman kulttuureihin ja niiden uskontoihin "niiden omista lähtökohdista käsin" niin pitkälle kuin se on mahdollista. Vaikka uskonnonopettajan tulee kuulua kirkkoon, hänen vakaumuksestaan eivät uskonnon opetussuunnitelman perusteet lausu mitään, eivätkä hänen henkilökohtaista sitoutumistaan ole virkamiehet (luojan kiitos) mittaamassa. Jos uskonnonopettaja on sitoutunut kristillisiin arvoihin, on hänellä siihen yhtäläinen oikeus kuin matematiikan-, englannin- tai liikunnanopettajalla.

Katsoin, että filosofian opettamisessa ei ole ongelmana opettajan sitoutuminen tiettyyn maailmankatsomukseen tai näkemukseen esim. yhteiskunnasta. Tärkeätä on näiden sitoumusten omakohtainen tunnistaminen ja hyväksyminen. Uskonnonopettaja on yleensä oman vakaumuksensa tunnistamisessa ammattilainen. Siitä ovat pitäneet vuosien kuluessa huolen ne lukemattomat ihmiset, joille hän väsymykseen asti on (niin synnytyksilaitoksella kuin tanssilattiallakin) saanut vastata kysymykseen: Kuinka sinusta oikein tuli teologi? Paljon vaarallisempaa kuin omakohtaisen maailmankatsomuksen omaaminen, on uskotella itselleen ja toisille, että täydellinen sitoutumattomuus maailmankatsomuksellisissa kysymyksissä olisi mahdollista. Vaikka filosofia oppiaineena asettaa keskustelulle kriittisyyden ja analyttisyyden vaatimukset, ei sen kysymyksiä (logiikkaa lukuunottamatta) voi kukaan lähestyä täysin neutraalisti ja ulkopuolisena. Tätä tosiasiaa ei minkäänlainen termeillä temppeilu voi muuttaa. Jos filosofian opetuksen tavoitteena on opettaa oppilasta ajattelemaan luomalla avoin, keskusteleva ja näennäisiä totuuksia kyseenalaistava ilmapiiri, pitäisi sen kestää niin opettajan kuin opiskelijankin vakaumukset sekä niiden asiallisen ilmaisemisen.

On kuitenkin huomattava, ettei katsomusopetus (jos filosofia yleensä perimmäältään sitä on) ole pelkkää henkilökohtaisten mielipiteiden vaihtoa päivästä toiseen, vaan todellisuuden luonteen, ihmisen sekä historiallisten ja tämän päivän ilmiöiden mahdollisimman monipuolista



# NIN VA NÄIN

ja kriittistä analyysia. Jos uskonnonopettaja näkee tehtävänsä missiona ja ajattelee laajentavansa lähetyksen kenttäänsä myös filosofian tunneille, hän ei toimi minäkään aineen opetussuunnitelman hengessä eikä myöskään tule onnistumaan tehtävässään. Siitä pitävät onneksi opiskelijat huolen. Filosofian opettamisessa myös teologisuuskonnonopettajaa kiinnostaa kysyminen ja se, ettei oikeita vastauksia välttämättä ole.

Puutun vielä toiseen filosofian opetuksen järjestelyä koskevaan kysymykseen, joka Jukka Tavin kirjoituksessa tuli esiin. Kyseessä on ulkopuolisen tuntiopettajan palkkaaminen filosofiaa opettamaan. Järjestely ratkaisisi useimmissa tapauksissa muodollisen pätevyysongelman ja olisi sikäli perusteltavissa. Kun vielä uudet koululakiehdotukset väläyttelevät koulujen mahdollisuutta käyttää hyväkseen opetuksen ostopalveluita, olisi ratkaisu myös ajan hengen mukainen. Kokonaan toinen kysymys on se, kuinka koulu voi rakentaa omaa opetussuunnitelmaansa ja identiteettiään, jos monet sen opettajista olisivat ulkopuolisia vierailijoita. Filosofian aineena tulee ankuroitua myös koulun arkielämään ja ajankohtaisiin kysymyksiin. Se ei ole vain oppituntien asia, vaan sillä voisi olla annettavaa myös koulutyön suunnittelussa ja päätöksenteossa, esimerkiksi pohdittaessa oikeudenmukaisia sääntöjä. Koulun piirissä jo toimiva opettaja voisi ehkä helpommin integroida filosofian koulun muuhun elämään. Siksi pitäisi panostaa filosofiaa kiinnostuneiden, eri oppiaineita opettavien (esim. matematiikka, äidinkieli, historia, liikunta) opettajien filosofiseen jatkokoulutukseen.

Uskon, että filosofian kouluopetuksessa tarvitaan lähtökohdiltaan monenlaisia opettajia. Ulkopuolisen tuntiopettajan palkkaaminen voisi osaltaan tuoda paitsi korkeatasoista osaamista myös tuulahduksen yliopistomaailmasta. Koulun ulkopuolinen opettaja voisi myös olla positiivisella tavalla irti koulumaailman totutusta ajattelusta ja käytänteistä.

Koska filosofia pyrkii hahmottamaan kokonaisuuksia, sen tulisi auttaa oppilasta ymmärtämään eri oppiaineiden paikkaa ja tehtävää koulussa. Opetettavien aineiden perusteiden ja tiedonkäsitteiden pohtiminen voisi olla tärkeä osa filosofian opiskelua. Tällainen tieteenfilosofia vaatii kuitenkin opettajalta syvällistä erityistieteiden tuntemusta. Vaikka vähitellen alkaa tuntua siltä, että filosofianopettajaan kohdistuvat vaatimukset kasvavat kasvamisestaan, uskon kuitenkin että, filosofiaa voidaan opettaa monella tavalla hyvin. Tämän vuoksi kotipaikkaoikeus filosofian opettamisessa tulisi olla monipuolisesti koulutetuilla opettajilla. Itse opetan sekä uskontoa että filosofiaa ja olen kaiken uhallakin ylpeä siitä.

Tuovi Pääkkönen

## JÄÄHYVÄISET BAHTINISMEILLE

Jo toisen kerran lyhyen ajan sisällä ovat *niin&näin*-lehden lukijat päässeet osallisiksi Bahtin-teollisuuden<sup>1</sup> tuotteista. Niiden “ajankohtaisuuteen” näyttävät vaikuttaneet viime vuosien Bahtin-suomennokset; sikäli näiden hankkeiden pyrkimys tehdä loppu “bahtinismeista” ja “boomeista” ei ole vielä kantanut hedelmää. *Non fructificat autumnus arbor, quae vere non floruit.*<sup>2</sup>

Seuraavassa joitain viitteitä, mistä kukkaan puhkeavia ajatuksia on etsittävä.

Kari Matilaisen kirjoitus (*niin&näin* 3/96) tarjoaa oivallisen näytteen siitä, millaista Bahtinin ajatusten villi transformointi “bahtinismiksi” on.<sup>3</sup> Bahtinille on käynyt kuten Rabelais’lle “allegorisen tulkinnan” traditiossa: avain siihen maailmaan, josta maestro tuli, on kadonnut ja tilalle ovat tulleet erilaiset “problematisoivat lukevat”. Onneksi nämä Bahtinin ajatusten “problematisoinnit” problematisoivat itse, kun Bahtin asetetaan kontekstiinsa.

Vaikka Bahtinin *Rabelais*-kirjan olemassaolosta saammekin kiittää monipesäkkeistä luomattä,<sup>4</sup> Matilainen päättyy Krokereiden johdattamana lopulta Ateenan ruttoon. Maa ja aikakausi on itse asiassa valittu oikein, mutta vankemmin, paljon vankemmin ovat Bahtinin “groteskin” konseptin taustat antiikin kreikkalaisten lihassa, vieläpä aivan terveessä. Kreikkaan ja siltä Rabelais’n maailmaan on kuitenkin mentävä vuosisadan alun Pietarin kautta.<sup>5</sup>

### Z – hän elää

Mielen sille, mistä Bahtin *Rabelais*-kirjassaan puhuu, löytää Tadeus Zelinskiltä, joka oli Bahtinin klassisen filologian opettaja Pietarin yliopistossa. Kuten Mihailin vanhempi veli Nikolai toteaa: “Zelinski ei ole ainoastaan oppinut, meidän päiviemme suurin hellenisti, lukuisten klassisiksi muodostuneiden tutkimusten tekijä. Hän on ennen muuta tulevan ‘kolmannen renessanssin’ julistaja ja aseveli.”<sup>6</sup>

Zelinski asetti myös kysymyksen siitä, “miksi meidän pitää omasta moraalistamme suuntautua esikristilliseen, sokraattiseen ja esisokraattiseen, instinktiiviseen?”<sup>7</sup> “Kolmas renessanssi” ei suinkaan merkinnyt antiikin moraalien herättämistä henkiin, vaan sitä “että niiden taistelusta vallitsevan moraalin kanssa syntyisi se uusi, mitä me tarvitsemme.”<sup>8</sup>

Mikä kreikkalaisessa esi-sokraattisessa instinktiivisyydessä sitten on erityisen kiinnostavaa? Zelinskille ennen muuta sen luoma elämän jatkuvuuden etiikka. Siinä on kokonaan toinen ihmisen konseptio kuin se mikä vallitsee nykyään.

### Fylonominen ja onttonominen ihmisen konseptio

Zelinski osoitti kiistattomasti, että Aiskhylosta, Pindarosta, Herodotosta lukiessa vakuutumme

siitä, miten ihmiset tajusivat kantavansa elämän soihtua sukupolvien ketjussa.<sup>9</sup>

“Ihminen tunsu olevansa yhtä edeltäjiensä ja jälkipolviensa kanssa; nyt elävät olennot ovat — Aiskhyloksen kauniin vertauksen mukaisesti — veteen upotetun verkon kohoja: nykyisyyden pinnalla ne ovat todiste niistä edeltävistä polvista, jotka ovat jo painuneet menneisyyden syvyyteen; edellisten kautta jälkimmäiset elävät, ilman näitä niiden häviö olisi täydellinen.”<sup>10</sup>

Tätä Zelinski kutsuu fylonomiseksi etiikaksi. Klassinen antiikki merkitsi kuitenkin moraalista murrosta. Fylonominen moraaliksi “kohtasi loppunsa silloin kun sen ideaali — biologinen kuolemattomuus — korvattiin toisella, eskatologisella kuolemattomuudella. Eskatologiaa saarnasivat jo erilaisten mystisten kulttien muinaiset edustajat, mutta se voitti kristillisyyden ansiosta.”<sup>11</sup>

Tilalle tuli se onttonominen konseptio, mikä nykyään on “itsestään selvää” — yksityisen ihmisen elämän “ääretön arvo”.

Nämä yksittäiset ihmiset eivät toki ole välttämättä egoisteja: “he kykenevät rakastamaan isää, äitiä, ystävää, vaimoa, lapsia, mutta tämä on rakkautta välittömästi näkyvään, se ei ole sitä mystistä oman olemisen ulottumista etäälle tuntemattomaan tulevaisuuteen, kuolemattomuutta maan päällä.”<sup>12</sup>

### Fylonomian rehabilitaatio

Bahtinin *Rabelais*-kirjan argumentaatio seuraa lähes suoraan Zelinskiä, paitsi että Bahtin löytää *Rabelais*’ta fylonomian rehabilitaation. Erityisen kiinnostavaa on se miten Bahtin lukee Gargantuan kirjettä Patagruelille “lähes suorana teoreettisena ilmauksena” kansanomaisen groteskin kuvalle raskaana olevasta vanhuudesta ja synnyttävästä kuolemasta.

“Kansan ja ihmiskunnan ruumis” ja “kaksiruumiisuus” toimivat Bahtinin *Rabelais*-analyysissa onttonomisen konseptin vastaargumenteina. Bahtin korostaa maallista, biologista kuolemattomuutta ja “ettei ruumiista erkanevan sielun kohtalo kiinnosta Gargantuaa lainkaan; hän käsittää olinpaikan vaihdoksen maallisessa mielessä, maanpäällisessä avaruudessa, häntä kiinnostaa poikansa maallinen elämä ja kohtalo ja tämän persoonassa kaikkien tulevien sukupolvien elämä ja kohtalo.”<sup>13</sup>

Bahtinin argumenteissa sukupolvien ketjun, kaksiruumiisuuden, “groteskin”, uutta luovan ruumiin teorian puolesta ei ole oikeastaan mitään, mikä ei olisi palautettavissa Zelinskin luentoihin. Nämä Bahtinin muotoillut ylyksilöllisyydestä ovat saaneet kuitenkin bahtinismissa kokea kovia.

### Onttonomista, liian onttonomista

Matilainen esittää loistavasti, miten “problematisoivat luennat” ovat onnellisen tietämättö-

miä Bahtinista ja transformoivat kaiken automaattisesti ontonomisen konseptin kuviin ja kielelle. "Postmodernit hysteriat", "kyborgiruumiit", "proteesigroteskit", "vanhenemisen peittäminen" jne. ovat modernin ihmisen ennako-oletuksia, joissa jää aina sivuun Bahtinin pääteesi, sukupolvien ketjun, biologisen kuolemattomuuden etiikka. Heti kun se käsitetään, päästään "bahtinismeista" eroon.

Matilainen panee aivan oikein merkille, että eskatologisen kauhun vastakohtana Bahtin puhuu maasta. Mutta tämä puhe on "miltei psykologisoivaa" vain psykologisoivalle "bahtinistiselle" luennalle, tai Kristevan "autoeroottiselle jokitelulle". Bahtinin kirjassa kansanperinteen taas Maa on esisokraattisen instinktiivisen ajattelun elämän ylikysilöllistä jatkuvuutta merkitsevä Maa ja sen hedelmällisyys.

Erittäin kiinnostava ongelma puolestaan on, voidaanko tätä kaikkea artikuloida feministisessä strategiassa uudelleen. Tosin ainakin Ginsburg argumentoi täysin ontonomisesti ja puhuu aivan eri asiasta kuin Zelinski ja Bahtin. Olennainen ongelma kuitenkin on, voiko fylonomisen groteskin figuurien mummojen raskautta, joka kaiketi "de-feminisoi" naiseuden, mitenkään verrata feminisoidun raskauden ontonomisiin metaforiin. Tämän ratkaisuun todella tarvitaan "uusia näköaloja", mahdollisesti myös mieheyden "de-maskulinisointia".

## "Juridiikkaa raskaampi rikos"

Bahtinia kiinnosti sukupolvien ketjun etiikassa varsin traaginen ongelma, josta hän kesällä 1944 kirjoitti otsikolla *Lisäyksiä ja täydennyksiä Rabelais-kirjaan*. Erityisen jännittävä on jakso, jossa Rabelais'n fylonomian selvimmän vastakohtan muodostaa Shakespearen Macbeth. Macbethin tekojen logiikkana on "elämässä kaiken itsensä ylentämisen juridiikkaa raskaampi rikos (johon implicite sisältyy konstitutiivisena osana isänmurha ja lapsenmurha), sukupolvien ketjun juridiikkaa raskaampi rikos, jossa yksi rengas vihamielisesti eroaa ja irtautuu edeltävästä ja seuraavasta renkaasta..."<sup>14</sup>

Tätä Bahtin nimittää "yksilöllisen elämän syväksi tragediaksi" ja huomauttaa: "jos tässä voi puhua psykologiasta, se on elämän itsensä syvyytyspsykologiaa, psykologiaa yksilöllisyydestä sinänsä, psykologiaa ruumiin ja veren taistelusta ihmisielussa."<sup>15</sup> Tähän yksilöllisen elämän tragedian (ja rikoksen) Bahtin katsoo sisältyvän myös toisen tekijän, vallan tragedian:

"Macbethin kaikkia tekoja määrittää kaiken ylemmyyden ja vallan rautainen logiikka (vihamielisyyden muutosta kohtaan), sen konstitutiivisia tekijöitä ovat väkivalta, sorto, valeet, hallittujen pelko, ja kääntäen, hallitsijan pelko hallittujen edessä. Tämä on kaiken vallan juridiikkaa raskaampi rikos. Tämä on [Shakespearen] henkilöihahmojen ensimmäinen ja syvin taso (niiden ydin)..."<sup>16</sup>

Bahtinille vallan anastajan juridinen rikos on seuraava taso, joka aktualistaa vallan ja väkivallan logiikan ("kutsuu sen esiin tiedostamattoman syvyydestä"). Se, mitä Bahtin nimittää kansan naurukulttuuriksi ja "karnevaaliksi" on vallan logiikan luova vastakohta. Mutta toisin kuin bahtinismissa, joka Matilaisen osoittamalla tavalla päättyy karnevalistiseen sekasortoon, missä millään ei ole mitään väliä, Bahtin näkee elämän jäsentyvän siinä mielekkäästi.

## Dionyysinen

Kyseeessä on esi-sokraattinen periaate, joka tunnetaan nimellä 'dionyysinen'. Bahtin ei Rabelais-analyyseissaan tosin käyttänyt tätä sanaa,<sup>17</sup> ideaa kyllä. Idean tunnetumpi apologeetti, Nietzsche asetti kaikkiin esteettisiin arvoihin nähden kussakin tapauksessa kysymyksen: "onko tässä tullut luovaksi nälkä vai yltäkylläisyys?"<sup>18</sup> Tämän pääerottelun rinnalla on toinen ero-peruste: "onko luovan työn syynä pyrkimys jäykistämään, ikuistamaan, olemisen kaippu, vain hävityksen, vaihtelun, uuden, tulevaisuuden, *sukeutumisen* kaippu."<sup>19</sup> Kun jälkimmäinen on "ylenpalttisen, tulevaisuudenraskaan voiman ilmaus", se on Nietzschellä 'dionyysinen'.

Tähän on vielä syytä lisätä, että orfilaisuudessa Dionysos on nuorukainen, joka tunnetaan erilaisista leluista, peleistä, leikeistä, nopista jne. Dionysoksen leikki on välitöntä ja spontaania, siinä "eläimellinen" nauttii ja toteutuu näkyvässä.

Vastaavasti Bahtinin Rabelais-analyyseista suunnilleen puolet muodostaa näiden yksityiskohtainen tarkastelu. Ne ovat Bahtinille ne ovat tekijöitä, joissa elämä itse juhlii.

## Pieni ja Suuri Kokemus

Elämän oman juhlinnan sijaan bahtinismi löytää kansanjuhlasta humua, sosiaalis-poliittisia muutosvoimia, marginaaleja, jotain poliittisesti kumouksellista ja populistisen utopian. Bahtin ei etsi eikä tematisoi sellaisia. Kaikki elämästä erkanevat "kulttuurit" saavat Bahtinilta määrittymisen 'pieni kokemus', "niissä on vain ihmiskunnan pienen osan erityiskokemus".

Sen varaan rakentuvilla malleilla "on luonteenomaista spesifi pragmaattisuus, utilitaarisuus. Ne kuuluvat ihmisen käytännöllisessä virittyneeseen toimintaan, niissä käytäntö todella määrää tietoisuutta." Etenkin 40-luvun Bahtinille "pieneen kokemukseen" näyttää ilman muuta sisältyvän vallan logiikka.

Pienen kokemuksen sijaan kansanjuhlan ei-utilitaarisuus tarkoittaa Bahtinille ihmiskunnan 'suurta kokemusta'. Se ei ole mitään "kamevaalihumua", vaan maailmankaikeuden kokonaisuutta:

"Suuressa kokemuksessa maailma ei lankea yhteen itsensä kanssa (ei ole sitä mitä on), ei sulkeudu eikä ole loppuun ammennettu. Siinä muistilla ei ole rajoja, muisti joka ulottuu materian ihmistä edeltäviin syvyyksiin ja

epäorganiseen elämään, maailmojen ja atomien elämään. Ja yksittäisen ihmisen historia alkaa tälle muistille paljon ennen hänen tietoisuutensa (hänen tietoisensa minänsä) heräämistä."



Suuren muistin takaa paljastuu ikuisen paluun konseptio:

"Tämä suuri muisti ei ole menneisyyden muistamista (abstraktin ajan merkityksessä); aika on siinä suhteellista. Se mikä palaa ikuisesti takaisin eikä samanaikaisesti palaa. Aika ei ole tässä linja, vaan ruumiin kiertokulun mukikas muoto. Nietzsche tavoitti paluun aspektin, mutta tulkitse sen abstraktisti ja mekaanisesti."

Ikuisen paluun konseptio on Bahtinin *Rabelais*-kirjassa todellakin saanut uuden ilmeen. Mutta Bahtin tähyilee siinä kauemmas vain siksi, että on kääpiö jättiläisten hartella.

## Minun "minua suurempi osani"

Zelinskiläisen perinnön lisäksi Bahtin ponnisti myös toisen pietarilaisen tradition pohjalta. Tämä Toiseuden filosofia kehkeytyi teon arkkitehtoniikassa ja Dostojevski-analyyseissa.

Onkin aiheellista kysyä: miten on mahdollista sovittaa yhteen instinktiivisen ja arkkitehtonisen olemisen maailmanmallit?<sup>20</sup>

Tämä merkitsee samaa kuin kysymys "miten Bahtin näkee kristillisen ja esi-sokraattisen, pakanallisen tradition tiet komplementaariksi?"

Ei ole perusteltua Clarkin ja Holquistin tavoin johtaa kaikkea (myös ehtymättömyyttä ja äärettömyyttä) teon arkkitehtoniikasta. Sen sijaan on olennaista huomata, että Bahtin puhuu esi-kristillisen ja esi-sokraattisen tradition tarkastelussa 'olemisen äärettömyydestä' ("maailma ei lankea yhteen itsensä kanssa") eri tasolla kuin arkkitehtonisen/kristillisen tradition tarkastelussa, jossa puhutaan jo ihmisen 'sisäisestä äärettömyydestä'. "Asettamalla Bahtinin kirjoitukset kiintopisteeksi" huomataan seuraavaa:

- (i) Se "etten periaatteessa käy yhteen itseni kanssa, on ehto sisältäpäin elämiseni muodolle."
- (ii) "...siellä missä minä en absoluuttisesti ole yhtä itseni kanssa, avautuu tila Jumalalle."

Itselleen transgredientin minän tukipisteeksi osoittautuu Bahtinille se, että eettinen subjekti kantaa yli ajan: "Itselleni minä en ole kokonaan ajassa, vaan intuitiivisesti, ilmiselvästi minun 'minua suurempi osani' elää ajan ulkopuolella, minulla on välittömästi annettu tukipiste merkityksessä. [...] Aikaan kuuluvan aktin subjektina minä olen ei-ajallinen."



Tämän ei-ajallisen tukipisteen Bahtin löysi sekä kristillisestä että ei-kristillisestä traditiosta. Oliko tämä "se uusi, mitä me tarvitsemme."? Sen voi selvittää vain elämä ja tutkimus, joka on jättänyt jäähyväiset "bahtinismeille".

**Tapani Laine**

### Viitteet:

1. Termin otti käyttöön Gary Saul Morson kymmenkunta vuotta sitten. Kunnan eksentrikko Morsonilla on myös syytä huoleen kaiken maailman radikaaleista. Oma asyylinsa hänelläkin sentään on: "Slavistiikka on ainoa yliopistollinen oppiala, joka ei —ymmärrettävistä syistä— ole radikaalien kontrollissa". Mahlin - Morson, 1991, 38.
2. Se puu ei syksyllä kannu hedelmää, joka ei keväällä kuki.
3. En tässä yhteydessä käsittele sitä, että Vesa Talvitién (n&n 2/96) polyfonia tarkoittaa aivan muuta kuin Bahtinin eettinen metafora.
4. Bahtinia lapsuudesta asti vaivannut vaikea sairaus, joka pelasti hänet tuomiosta Solovetskin keskitysleiriin.
5. Amerikanoituneille suomalaisille se on todella "kaukainen aikakausi" ja "vieras maa". Ikuisena muistona tuolta kaukaiselta ajalta seuraavassa esiintyy joitain helmiä *Keisarillisen Aleksanterin yliopiston* slaavilaisesta kirjastosta Helsingistä.
6. Ks. Nikolai Bahtin 1995, 116.
7. Zelinski 1903, 101.
8. Ibid.
9. Tämän periaatteen historiallisia dokumentteja ovat mm. Herodotos I, 91 ja VI, 86. Sama ilmenee myös juutalaisten historiassa, esim. 2 Moos. 20: 5-6 ja 3 Moos. 20: 20.
10. Zelinski 1907, 348.
11. Emt. 359.
12. Emt. 358.
13. Bahtin 1995, 361.
14. Bahtin 1991, 138.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Viittaaminen dionyysiseen ei neuvostokaudella olisi ollut mahdollistakaan. Sen käsittäminen kuitenkin tekee neuvostoajasta poikkeavat glorifioinnit ja itseterapiat tarpeettomiksi. Ryklinin argumentaatio taas on hänen omaa itseterapiaansa, ei Bahtin-eksegeettiikkaa (suullinen lausunto *Venäjän tiedeakatemian* filosofian instituutin postklassisten tutkimusten laboratoriossa 1.2. 1994).
18. Nietzsche 1972, §370.
19. Ibid.
20. Bahtin 1992, 158.
21. Ibid. Tämä on suora eikä mitenkään "varovainen" kannanotto neuvostofilosofiaan. Pitäköön 'käytän-

tö' ja 'tietoisuus' muutoin ajatella Bahtinin tavoin, on aivan oma ongelmansa.

22. Ibid.
23. Ibid.
24. Esim. Bahtin 1995, 362.
25. Matillaisen kysymys on tässä korjattu mielekkääseen muotoon. En ryhdy tässä ulkopuolellaolon (vnenahodimost) yksityiskohtaiseen tarkasteluun.
26. Bahtin 1979, 112.
27. Ibid. 126.
28. Ibid, 97.

### Kirjallisuus

- Mihail Bahtin, *Eстетика slovesnogo tvortsestvo*. Moskova 1979.
- Mihail Bahtin, Dopolnenija i izmenenija k "Rable" [1944], *Voprosy filosofii* 1991:1, s. 134-164.
- Mihail Bahtin, Iz tsemovnyh tetraedi [1946], *Literaturnaja utseba* 1992: 5-6, s. 153-166.
- Mihail Bahtin, *François Rabelais — keskiajan ja renessanssin nauru*. Suom. Tapani Laine ja Paula Nieminen. Taifuuni, Helsinki 1995.
- Nikolai Bahtin, *Iz zizni idei*. Moskova 1995.
- Mahlin - Morson, *Perepiska iz dvuh mirov*. Teoksessa *Bahtinskii sbornik II*, Moskova 1991.
- Friedrich Nietzsche, *Iloinen tiede*, [1882] Suom. J.A. Hollo. Otava, Helsinki 1972.
- Mihail Ryklin, *Tela terrora*. Teoksessa *Bahtinskii sbornik I*, Moskova 1990.
- Tadeus Zelinski, *Ideja npravstvennago opravdanija* [1899]. Teoksessa *Iz zizni idei*. Petrograd 1916.
- Tadeus Zelinski, *Eviprid v perevode Annenskago* [1907]. Teoksessa *Iz zizni idei*. Petrograd 1916.
- Tadeus Zelinski, *Drevnyi mir i my* [1903]. Teoksessa *Iz zizni idei*. Petrograd 1916.

### FILOSOFIAN PARADIGMAMONOPOLI eli metafysiikan rappio Suomessa ja laajemminkin länsimaissa

Valmistuin Turun yliopistosta fil.kand. tutkinnolla vuonna 1950 filosofia pääaineenani. Opettajani oli professori J.E. Salomaa, jolle olin jo 1945 suorittanut approbatur-arvosanan filosofiassa *Kansanvalitukseuran* kirjeopiston kautta palvellessani Suomen sodanaikaisessa armeijassa, silloin 19-vuotiaana korpraalina, rintamakokemukset, joista selvisin ihme kyllä ehjänä Kannaksen suurtaistelussa, tuoreessa muistissani.

Olin valinnut filosofian kutsumukseksi jo ennen armeijan joutumista lukiossa, enkä koskaan ole katunut tätä valintaani. Koska filosofia ei ollut, eikä vieläkään ole ammatti, päädyin psykologiksi elättääkseni itseni ja perheeni. Tästä ammatista jäin varhaiseläkkeelle keväällä 1986 palatakseni ja keskittyäkseni päätoimisesti

filosofiaan. Siirryttyäni työni ansiosta uuteen virkaani pääkaupunkiin 1957, suoritin Helsingin yliopistossa lisensiaatin tutkinnon ja väittelin tohtoriksi 1959 G. H. von Wright ohjaajanani ja vastaväittäjänäni. Sain kulttuurifilosofian dosentuurin Tampereen yliopistossa 1965, asiantuntijoina Sven Krohn ja Jaakko Hintikka.

Nämä elämäkerralliset tiedot on tarkoitettu allaolevan selventäjäksi. Jouduin näet varhain seuraamaan, onneksi vain sivusta, sitä rajua prosessia, missä suomalainen filosofia 30-40 vuotta sitten jaettiin kahtia ja voittanut suunta karkoitti hävinneen suunnan kaikista alan viroista ja aluksi apurahoistakin. Eino Kailan raskas perintö, hänen oppilaitensa toimesta, sai aikaan tämän mielivaltaisen vastapuolen karkoitamisen, yksipuolistaen siten maamme filosofian näihin päiviin saakka.

Semiootikko, dosentti Henri Broms on äskeisessä *Kanava*-lehden numerossa (7/1996) ensi kertaa paljastanut tämän kahtiajaon seurausineen kirjoituksessaan "Metafyysisen ajattelun huono kohtalo Suomessa". On mainio todeta että paljastuksen tekijä ei ole filosofi. Ilmeisesti ei kukaan filosofi ole aikaisemmin rohjennut ryhtyä tähän. Itse kyllä yrittelin tämänsuuntaista jo varhain *Kanavan* edeltäjän, *Suomalaisen Suomen* palstoilla, missä toimitussihteeri Kauko Kare julkaisi juttujani. Tällöin jouduin polemiikkiin mm. Jaakko Hintikan kanssa (*Suomalainen Suomi* 7/1962, 3/1963, 7/1993).

Hintikka ei ollut vielä silloin professori vapaaksi Erik Ahlmanilta vapaaksi jääneessä käytännöllisen filosofian oppituolissa, jota ensin myös Sven Krohn haki ja olisi ilmeisesti saanutkin viran, ellei ns. vastaleiri olisi pannut hakua uusiksi, minä aikana Hintikka pätevoidettiin, ja kun virka pantiin uudelleen hakuun, Hintikka sai viran. Nykyisin virkaa hoitaa Timo Airaksinen. von Wright hoiti sitä väliaikana eli silloin, kun itse tein väitöskirjaani. Hintikan saatua professuurinsa hän toimi kustoksena väitöstilaisuudessa ja totesi jälkepäin arvosananani *cum laude*, että työni "sisälsi liian vähän analyysia". Olen ollut taipuvainen olemaan samaa mieltä ja olimme kai ystäviäkin usean vuoden jälkepäin, koska mm. vaihdoimme kirjeitäkin hänen oleskellessaan Kaliforniassa vieraillevana professorina.

Sitten jyrähti pommi. Sama Hintikka, joka oli viralliseen *Suomen kirjallisuuden historiaan* kirjoittanut juuri em. 60-luvulla filosofian osuuden, jossa hän kuvaili selkeästi ja vailla mitään arvostuksia maamme filosofian kahta eri pääsuuntaa, kirjoitti nyt ulkomaalaiseen lähde-tekseen saman asian, mutta yksipuolisen puolueellisesti ylistellen oman analyttisen filosofiansa edustajia — joista monet olivat hänen oppilaitaan — ja kritikoiden vahvasti em. toisen pääsuunnan edustajia, paljossa vähättelevin ja epäasiallisin ilmauksin. Itsekin sain siinä sapsikaa, muistaakseni siksi että olen vain eräänlainen journalisti ja kansansivistäjä. Molemmista näistä sivurooleistani olen ylpeä, enkä pahoittanut mieltäni.



Sain kuulla tästä pommista Lauri Rauhalalta, joka oli raskaasti pahoittanut mielensä, ja päädyin — kunnan psykoterapeutin tavoin — lohduttelemaan häntä, vanhaa filosofi- ja psykologi-ystävääni jo 50-luvulta. Rauhalta purki mielensä silloisen *Uuden Suomen* palstoille, missä syntyi monen viikon ajan tuima polemiikki hintikkalaisten puolesta ja heitä vastaan. Päämies itse lymyi kai taas Kalifornian auringossa ja oli pannut Ilkka Niiniluodon puolustamaan koulukuntansa mainetta tuotunutta Rauhalaa vastaan. Kun totesin asiantilan oudoksi ja analyttisen filosofian itselleni ylen vieraaksi, vaikk'en tästä näkemyksestäni ole koskaan joutunut kärsimään (olen mm. vaihtanut aika ajoin kirjoitettua entisen opettajani von Wrightin kanssa), päätin osallistua kirjoitteluun Rauhalan tueksi.

Arkistoni koon ja epäjärjestyksen vuoksi en ole löytänyt em. artikkeleita, mutta ne löytyvät lehden kulttuuriosastosta usealta peräkkäiseltä sunnuntailta. Koko sivun mittaiset kirjoitukset taistelivat keskenään, Rauhalta, Niiniluoto, Luoma ja Dan Steinbock sen osapuolina (ja mahdollisesti joku muu). Itse kirjoitin viimeisen artikkelin kiitellen siinä Steinbockin mielestäni erinomaista kokonaisanalyysiä kotimaisen filosofian tuolloisesta tilasta. Tämä kirjoitteluni johti minut filosofina eduskuntaan, kansanedustajien ja tutkijoiden yhdistyksen *Tutkasin* kokoukseen, missä pyynnöstä alustin aiheesta ”Arvofilosofia ja politiikka”. Alustukseni ilmestyi tämän seuran julkaisusarjassa numerolla 2/1982, joten em. polemiikki on käyty US:ssa joulukuussa 1981.

Osallistuin luonnollisesti Helsingissä väitöskirjaani valmistellessa ja sen valmistuttua useisiin *Suomen filosofisen yhdistyksen* kokouksiin, joita hallitsivat em. voittaneen analyttisen filosofian edustajat, joista kahden nimetkin on edellä mainittu, lisänä ainakin Oiva Ketonen, joka peri Eino Kailan teoreettisen filosofian oppituolin, jolla nyt istuu Niiniluoto. Koskaan en muista em. Salomaan, Krohnin, Rauhalan tai muun ns. mannermaisen filosofian edustajan pitäneet siellä esitelmää, vaikka voin erehtyä.

Noista esitelmistä muistan selvästi vain sen, että ne olivat tietysti ylen analyttisia ja että usein luentosalin taulu oli täynnä loogisia tai matemaattisia kaavoja, joita en epämatemaattikkona tahtonut osata lukea. Mutta omassa opetus- ja tutkimustyössäni *Tampereen yliopistossa* sai historianfilosofia väistyä uskonnofilosofian tieltä 60-luvun alussa, 1965 ilmestyneen teokseni käsiteltäessä uskonnon psykologian historiallista ja filosofista problematiikkaa ja 1967 ilmestyneen teokseni Edvard Westermarckin kristinuskon kritiikkiä, mistä Niiniluoto aikanaan aidosti kiitteli. Hintikka taas oli kehoittanut minua jatkamaan historianfilosofiaa, joka oli Suomessa perin ohuesti edustettuna. Mutta päädyin 1965 psykoterapeutiksi ja se vei kokopäiväisenä työnä aikani ja voimani aika tarkkaan parikymmentä vuotta.

Olin tietysti pettenyt siitä, että suomalainen filosofia oli lähtenyt tielle, mitä päädyin vähitellen pitämään kohtalokkaana kansainvälisestikin. Filosofiasia oli valistuksen jälkeen alettu hylkiä

sen keskeistä aluetta, metafysiikkaa, johon mm. Kant kertoo olleensa onnettomasti rakastunut. Mutta hänpä veikin metafysiikalta pohjan julistamalla sen epätieteelliseksi, mitä empiristis-positivistinen ajattelu viime vuosisadalla tervehti riemuiten omaa tietään tukevana, materialismin ja ateismin vallatessa yhä vahvemmin länsimaisen tieteen kehityksen tukemana filosofiasia etualaa.

Tälle onnettomalle kehitykselle omistaa Henri Broms alkuosan artikkelissaan metafysiikan huonosta kohtalosta Suomessa em. *Kanavan* palstoilla. Hänen kritiikkinsä kohde on nimenomaan Georg Henrik von Wright, jonka tuotannossa tunnetusti vallitsee kaksinaisuus ns. ankaran tieteellisten, lähinnä loogisten käsialojen ja keveämmän luokan esseistiikan välillä. Odotan kiinnostuksella vanhan maestron julkista vastausta Bromsille. Itse havaitsin aikamani päässeeni alusta asti helposti kommunikoimaan silloisen lisensointityöni ohjaajan kanssa, kun olin tutustunut etukäteen — aavistamatta tulevaa — hänen *Tanke och förkunnelse* (suom. *Ajatus ja julistus*) esseekokoelmansa kaikkien esseitten aihepiiriin.

**B**romsin mukaan von Wright on ilmeisesti myös ollut onnettomasti rakastunut metafysiikkaan, jota ei kuitenkaan sopinut enää Eino Kailan oppilaana ottaa vakavasti, tämä arkkipiispan poika kun avoimesti esiintyi ateistina. Mitä metafysiikan karkoitukseen yliopistoistamme tulee, olen Bromsin kanssa vahvasti samaa mieltä. Syvennyttäni viime vuosina Intian filosofiaan, eritoten sen johtavaan moderniin edustajaan Sri Aurobindoon — teokseni siitä vuodelta 1994 — kirjoitin em. *Kanavaan* (4/1991) artikkelin ”Yogafilosofi Sri Aurobindo ja länsimaisen metafysiikan rappio”, mihin olisin odottanut em. Bromsin edes lyhyesti viittaavan, hänen teemojaan kun siinä selvästi ennakoitiin puuttumatta vielä suoraan tuohon suomalaisen filosofian onnettomaan paradigmanomoliiniin taustoihin.

Kun metafysiikan puutetta on aikamme länsimaisessa metafysiikassa yritetty paikata lähinnä Heideggerin filosofialla, osittain toki vahvasti ylilyövällä intoilulla, mihin itsekkin koin vetoa joskus 30 vuotta sitten, oli pettymykseni suuri tutustuttuani Heideggerin poliittiseen menneisyyteen, mistä kirjoitinkin *Kanavaan* (no 1/95 ”Heidegger, natsit ja metafysiikka”) ja *niin & näin* -lehti julkaisi ilokseni — totuutta ei pidä väristellä — vain hieman myöhemmin Heideggerin kuuluisan haastattelun *Der Spiegelissä* Tere Vadénin johdannoimalla (4/95). Itse olen aina kokenut suurta vetoa Karl Jaspersin ajatteluun, mistä kerran luennoinkin yliopistossani koko lukukauden, mutta se on taas toinen tarina.

Puuttumatta enempää Bromsin teeseihin analyttisen filosofian alle jääneistä — voisin lisätä luetteloa — tai kaavailuja uudesta metafysiikasta, mistä olen paljossa eri mieltä, on syytä lopuksi viitata lyhyesti edellä kuvattuun liittyvään eräänlaiseen tuoreeseen jälkinäytökseen. Se esitettiin *Helsingin Sanomien* palstoil-

la ja keskustelu saattaa vielä jatkua. Hintikan seuraaja Timo Airaksinen sai lehden pääkirjoitussivun yliöön 10.10. artikkelin, jossa hän puolustaa arvosubjektivismia, analyttisen filosofian lempilasta em. mannermaisen filosofian edustamaa arvoobjektivismia vastaan.

En puutu myöskään Airaksisen ylimielisen keveisiin perusteluihin kirjoituksessaan. Se sai vastineekseen kirjailija Leena Krohlin lyhyen kirjoituksen 19.10. ja tämä taas Airaksista tukevan analyttisen artikkelin 28.10. Joten päivälehti käy taas filosofisen keskustelun forumina, kuten *Uusi Suomi* yli puolentoista vuosikymmentä sitten. Rintamat ovat samat. Nyt arvosubjektivismi täyttää palstat, kuten voittajan sopii. Yritin itse osallistua kaksikin eri kertaa tähän keskusteluun, mutta vastineitani ei julkaistu. Tiedän nyt lehden linjan, joka aikaisemminkin on jopa sivun mitalta antanut palstatilaa saman hegemonian edustajana. Ehkä minut on toimituksessa luokiteltu persona non grataksi, minkä totean vain tyytyväisenä, kuten aikanaan lohdutin Rauhalaa: ”Minkä Hintikka haukkuu, ota se kiitoksena vastaan.”

Mielestäni olisi korkea aika, analyttisen hegemonian kestänyt meillä neljäntä vuosikymmentä ja se on jo sivussa edistyneemmissä maissa, suorittaa kunnollinen kriittinen tutkimus tästä repeämästä, sen syistä ja seurauksista. Ehkä tutkijat olisi paras löytää historian tai sosiologian piiristä, siksi tulehtunut tämä repeämä on edelleen kotimaan filosofian piirissä. Tietysti olisi hienoa järjestää julkinen seminaari näistä kahdesta suomalaisesta suuntauksesta ja kutsua sinne molempien edustajia. *Suomen filosofien yhdistys* kai olisi sille luonnollinen forum, ellei sitten tämä lehti tekisi asiasta aloitetta?

# Arvosubjektivismia ei ole.

I

Tahdot tai et,  
kuulut yhteiseen  
merkitysten maailmaan.

Minulle se riittää  
relativismin  
kumoamiseen.

II

Ihmiset jakavat maailman  
kukin tavallaan,  
ja kielen jossa voi vakuuttua  
toisen erilaisuudesta.

Elämä on tulvillaan  
yhteisiä asioita.

Vain niiden ansioista  
Sinun erilaisuutesi,  
on merkityssuhde  
minun erilaisuuteeni nähden.

III

Jokainen järkevä ihminen  
pitää sopimisen mahdollisuutta  
parempana kuin  
tilaa, jossa  
sopimuksia ei voi tehdä.

Jos näin ei olisi,

yhteisö olisi mahdoton.  
Heimoja ei olisi.

IV

Jokaisella on  
lupaamisen käsite.  
Jotkut ovat  
luottamisen arvoisia.  
Nämä arvot ovat välttämättömiä,  
jotta ihminen olisi  
mahdollinen.

V

Arvoja ei voi vertailla  
mielessä, vaan  
kielessä.

Toisen vapautta  
ei saa loukata.

Arvosubjektivismia ei ole.  
Tai jos onkin,  
se on mielenkiinnoton  
likinäköinen filosofia.

TIMO VUORIO

# Kääntäjän esipuhe Descartesiin

Tänä vuonna tulee sattumalta täyteen pyöreitä vuosia niin “ensimmäisen modernin ihmisen” syntymästä kuin Nürnbergin sotasyllisyysoikeudenkäynnistäkin. Jos näinä aikoina, kun uskosta inhimillisen järjen kaikkivoipaisuuteen on muodostunut lähes “rikos ihmiskuntaa vastaan”, järjestettäisiin oikeudenkäynti moisen epidemian levittäjiä vastaan, epäilemättä löytäisimme René Descartesin pääsyytettyjen rivistä. Mutta kohtalooan kummasteleva Monsieur Descartes ei olisi yksin; heti hänen takavasemmaltaan erottaissimme Thomas Hobbesin ärtyneen ilmeen, hittoako hän tässä tekee, emmehän me edes tulleet toimeen keskenämme.

Nyt käännetty “Kolmas kokoelma huomautuksia vastineineen” dokumentoi näiden mekanistisen maailmankuvan aineiden filosofisten temperamenttien yhteensovittamattomuutta. Tämä on yllättävää kun otamme huomioon niin heidän yhteisen kriittisyytensä vallitsevaa, mutta heikkenevää skolastista filosofiaa kohtaan, kuin sen läheisyydenkin, joka heidän omilla, vallankumouksellisilla metodeillaan on. Kumpikin oli vakuuttunut geometrisen todistustavan ihanteellisuudesta ja sen sovellettavuudesta matematiikan ulkopuolisiin alueisiin, ts. reaalisen maailman tapahtumiin. Kumpikin imi ideoita samasta lähteestä, Galilein liikkeen mekaniikasta. Hobbes jopa tapasi tämän kiistellyn italialaisen, Descartesin taas väitetään nuorena miehenä seppittäneen sonetin Galileille kuulutuaan Jupiterin kuiden löytymisestä! Voidaan jopa väittää, että he taistelivat samalla puolella rintamaa, yhteinen vihollinen edessään.

Kirjoituksen syntyhistoria on mielenkiintoinen. Saatuaan valmiiksi suurtyönsä *Metafyysiset mietiskelyt* vuoden 1640 loppupuoliskolla Descartes toimitti latinankielisen käsikirjoituksen pitkäaikaiselle kirjeenvaihtokumppanilleen, Marsennelle, jotta tämä voisi edelleen lähettää sen ajan kriittisten silmien arvioitavaksi. Saatuaan kirjalliset palautteet seuraavan talven ja kevään aikana Descartes kirjoitti niihin omat vastineensa ja lopputulos julkaistiin syksyllä 1641 samassa niteessä *Metafyysisten mietiskelyiden* ensipainoksen kanssa. Descartesin omasta toivomuksesta nimeksi annettiin “Huomautuksia vastineineen”, eikä “ratkaisuihminen”, kuten toimittaja oli aikonut, koska hän halusi antaa “lukijan itse ratkaista sisältävätkö vastineet ratkaisun vaiko eivät”.<sup>1</sup>

Se, että Hobbes oli yksi näistä seitsemästä vastaväitteiden esittäjästä, johtui toisaalta Englannin sen hetkisestä poliittisesta tilanteesta ja toisaalta Descartesin ja hänen yhteisestä tuttavasta, ranskalaisesta teologista ja loogikosta Antoine Arnauldista. Jouduttuaan 1640 maanpakoon Pariisiin — jossa viettämiensä 11 vuoden aikana hän kirjoitti monia keskeisistä teoksistaan, mm. *De Civan* ja *Leviathanin* — Hobbes tutustui “Arnauldin piiriin”. Arnauldia voidaan pitää yhtenä aikansa tärkeimmistä ajattelijoina ja samalla sekä Descartesin filosofian hienovireisenä kriitikkona kuin sen vaikutusvaltaisena puolustajanakin intellektuaalisissa kiistoissa. Ilmeisesti Arnauldin kautta *Metafyysisten mietiskelyiden* käsikirjoitus ajautui Hobbesin käsiin.

Alunperin kuudesta, sittemmin seitsemästä kokoelmasta koostunut *Huomautukset vastineineen* on julkaisustaan lähtien ollut tärkeä osa Descartesin filosofian ympärillä käytyä keskustelua. Esimerkiksi “kartesiolaisena kehäpäätelmänä” tunnettu ongelma — totuuden sääntöjä käytetään todistuksen premisseinä ennen kuin niiden oma epäilyksettömyys todistetaan — tuodaan esiin Arnauldin toimesta neljännessä kokoelmassa.<sup>2</sup>

Silmiinpistävää näissä seitsemässä kokoelmassa on Descartesin vaihteleva suhtautuminen opponentteihinsa. Filosofisessa mielessä

etäisimmät ja konservatiivisimmat tahot — Sorbonnen teologit, Arnauld ja Marsenne — saavat syvällisimmin ja mitä huolellisimmin laaditut vastineensa, mutta Descartesin omaa radikaalia kantaa lähimpänä olevat ajattelijat — Hobbes ja Gassendi — saavat osakseen töykeän ja jopa vähättelevän suhtautumisen. Jälkimmäistä voidaan pitää vahinkona, sillä esimerkiksi monissa Hobbesin huomautuksissa on aitoa filosofista mielenkiintoa. Mistä tämä kylmäkiskoisuus sitten johtui?

Eräänä selityksenä voidaan pitää professionaalista mustasukkaisuutta, kuten mm. Leibniz on esittänyt. Hänen mukaansa Descartes pelkäsi Hobbesia ja Gassendia mahdollisina kilpailijoinaan, jotka saattaisivat jättää hänen filosofiansa omansa varjoon.<sup>3</sup> Tätä väitettä ehkä vahvistavat Descartesin sanat kirjeessään Mersennelle tammikuun 21. päivänä 1641:

*En ole huolissani siitä että hänen [Hobbes] filosofiansa muistuttaa omaani — vaikka hän itseni lailla haluaakin keskittää huomionsa muotoihin ja liikkeisiin. Nämä ovat todellakin tosia periaatteita... mutta jos haluamme saavuttaa menestystä, meidän ei pidä kiirehtiä hänen laillaan.*<sup>4</sup>

Jättäkseni tämän psykologisen tulkinnan sivuun tarkastelen seuraavassa itse kirjoituksessa näyttäytyviä metafysisisiä erimielisyyksiä. Nostan vain muutaman lyhyesti esiin.

Jo varhaisessa vaiheessa filosofien ajatukselliset tiet eroavat: toisessa huomautuksessaan Hobbes tuomitsee Descartesin dualismin, koska hän näkee Descartesin sekoittavan subjektin aktin subjektin substantiaaliseen luonteeseen. Se, että ajattelen, ei implikoi materiaalittoman substanssin olemassoloa. Tämän hyökkäyksen Descartes väistää terminologisilla huomioilla, mutta onpa myös sanottu, että Hobbesille ajatus ihmismielestä materiaalittomana substanssina olisi ollut niin absurdi, ettei se olisi ansainnut edes kunnan kumoamista. Toisaalta Descartesin omiin tarkoituseriin — turvata ja puolustaa matemaattisiin intuitioihin perustuvaa galileista luonnontiedettä — teoriaa täysin mentaalista substanssista voidaan pitää ilmeisen välttämättömänä perusteluna (esimerkiksi kirjeessään v. 1630 Descartes painottaa jo pelkkää dualismin osoittamista luonnontieteellisen metodinsa epäilyksettömyyden riittävänä perusteena). Hobbesin iskun voidaan sanoa kohdistuvan siis Descartesin metafysiikan sydämeen.

Viidennessä huomautuksessaan Hobbes nostaa “idean” käsitteen esiin, eikä yhtenevää tulkintaa tämän filosofian historian ongelmallisimpiin kuuluvan käsitteen sisällöstä myöhemmissäkään puheenvuoroissa esiinny. Tavallaan tämä korostaa Descartesin vallankumouksellista tapaa muuntaa skolastisesta taustastaan perimiensä termien sisältöä — jopa niin, että aikalaiset hämmentyivät. Hobbesin reseptiiviseen tai fenomenaaliseen “ideaan” intentionaaliset aktit (kuten se, että tunnen kipua tai olen peloissani) eivät sisälly, kun taas Descartesille idea on käsitteenä huomattavasti laajempi, “mikä tahansa, minkä mieleni välittömästi havaitsee” ts. on välittömästi tietoisuuteni sisältöinä. Kuten Descartes esimerkiksiään painottaa (kuudes vastine), pelkkä leijonan eli tietyn kohteen näkeminen on erotettavissa siitä, että samalla pelkäämme tätä kohdetta. Molemmat mentaaliset aktit ovat tiedostettavia ja toisistaan erotettavissa. Sinänsä mielenkiintoinen, joskin vaikeaselkoinen on Descartesin viittaus tämän keskeisen käsitteensä syntyhistoriaan.

Keskustelijat erottaa toisistaan lopullisesti erimielisyys siitä, voidaan-ko puhtaasti intellektuaalisia kohteita (minä, Jumala, substanssi) havainnoida eli voiko ihmisillä olla niistä “ideoita”. Keskustelu intel-

lektuaalisten intuitioiden (eli kokemuksesta riippumattomien havaintojen) ympärillä kiihtyi hedelmällisellä tavalla uudelleen Kantin ja saksalaisen transsendentaalisen idealismin myötä 1800-luvun taitteessa.

Filosofianhistoriallisesti hyvä muistutus on Hobbesin ensimmäinen kommentti Descartesin epäily-argumenttien "ikivanhuudesta"; onhan "modernin filosofian" yhtenä peruspiirteenä useasti pidetty sitoutumista kartesiolaiseen metodologiseen skeptisismiin.

Filosofisista erimielisyyksistä muodostui ikuinen kiulu. Kirjeessään Mersennelle 4. maaliskuuta 1641 tuskastunut Descartes kirjoittaa Hobbesista:

*Luulen että olisi parasta, etten olisi hänen kanssaan enää missään tekemisissä... sillä jos hänen temperamenttinsa on todella sellainen kuin uskon, meidän olisi vaikeata vaihtaa näkemyksiämme ilman että tulisimme vihollisiksi. Lisäksi pyytäisin Sinua olemaan kertomatta hänelle mitä tiedät vielä julkaisemattomista näkemyksistäni, sillä jos en aivan erehdy, hän on laatuaan sellainen joka hankkii mainetta minun kustannuksellani...<sup>5</sup>*

Asenteesta tuli molemminpuolinen. Nuivasta kohtelustaan loukkaantunut Hobbes ei maininnut Descartesin filosofiaa enää myöhemmässä tuotannossaan. Hänen henkilökohtaisen tuttavansa John Aubrey'n todistuksen mukaan

*Herra Hobbes oli sitä mieltä, että jos Descartes olisi omistanut it-sensä geometrialle hän olisi ollut maailman paras geometrikko, mutta filosofia ei sopinut hänen päälleen.<sup>6</sup>*

Eikä Descartes jäänyt pekkaa pahemmaksi. Tuntemattomaksi jääneelle vastaanottajalle lähettämässään kirjeessä vuonna 1643 Descartes toteaa teoksen *De Civa* anonymistä tekijästä seuraavaa:

*Kaikki mitä voin sanoa tästä teoksesta on, että uskon sen tekijän olevan sama henkilö, joka kirjoitti Kolmannet Huomautukset Metafyysisiin mietiskelyihini ja huomaan hänet kokeneemmaksi moraalifilosofiassa kuin metafysiikassa tai fysiikassa. Ei niin että saattaisiin hyväksyä millään lailla hänen periaatteitaan tai maksimejaan. Ne ovat äärimmäisen huonoja ja oletteaessaan kaikkien ihmisten olevan häijyjä, ne ovat hyvin vaarallisia.<sup>7</sup>*

Näistä vahvoista erimielisyyksistä huolimatta "Kolmas kokoelma huomautuksia vastineeseen" tarjoaa ainutlaatuisen ekskursioon kahden merkittävän ajattelijan näkemysten solmukohtiin. Hobbesin huomautukset etenevät *Metafyysisten mietiskelyiden* järjestyksen mukaisesti. Ensimmäistä lukuunottamatta Hobbes aloittaa huomautuksensa sitaatilla siitä teoksen jaksosta, jota sitten lähtee analysoimaan ja kritisoimaan. Lukijan kannalta ymmärtämistä auttaa, jos tekstin rinnalla seuraa esimerkiksi J.A. Hollon suomentamia *Metafyysisiä mietiskelyjä*. Jätettäköön siis, kuten teoksen tekijä kunniakaasti toivoi, edelleen lukijan harteille päätös siitä, kuka väittelystä voittajana poistuu.

Käännös perustuu pitkälti Cottinghamin, Stoothoffin ja Murdochin (yleisesti CSM) 1984 julkaistuun, mielestäni erinomaiseen, englanninkokseen. Eräissä terminologisissa ongelmissa ratkaisua on etsitty alkuperäisestä latinankielisestä versiosta.

Viitteet:

1. Kirje Mersennelle, 18. maaliskuuta 1641, AT III 340; CSM III 177.
2. "Kartesiolaisten kehäpäätelmään" liittyvästä nykyisestä keskustelusta, ks. Lois E. Loeb, "The Cartesian Circle", teoksessa John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992.
3. Ks. Nicholas Jolley, "The reception of Descartes' Philosophy", *ibid.*, s. 407 ja Leibniz, "Remarques sur l'abrege la vie de Mons. de Cartes", IV 321.
4. AT III 283; CSM 173.
5. AT III 320; CSM III 173.
6. O.L. Dick (ed.), *Aubrey's Brief Lives*, Penguin, Harmondsworth, 1972.
7. AT IV 67; CSM III 230.

RENÉ DESCARTES

# K o l m a s k o k o e l m a huomautuksia vastineeseen



**ENSIMMÄISESTÄ MIETISKELYSTÄ ("Asioista, joita voidaan epäillä")**

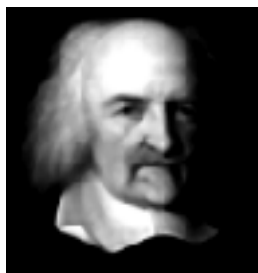
**I HUOMAUTUS (HOBBS)**

Pelkästään tämän *Mietiskelyn* perusteella on tarpeeksi selvää, ettei ole kriteeriä, jolla voisimme erottaa unemme valvetilasta ja todellisista aistimuksista. Täten valveilla aistitut kuvat eivät ole aksidensseja, jotka luonnostaan kuuluisivat ulkoisille objekteille — eivätkä ne siten todista, että olisi olemassa yhtään ulkoista objektia. Jos siis seuraamme aistejamme, harjoittamatta mitenkään järkeämme, voimme oikeutetusti epäillä, onko mitään olemassa. Tunnustan, että tässä mielessä *Mietiskely* on oikeassa. Mutta koska jo Platon ja muut antiikin filosofit käsitelivät tätä aistien objekteihin liittyvää epävarmuutta, ja koska valveillaolon erottaminen unesta on yleisesti tunnustettu vaikeaksi, olen pahoillani siitä, että kirjoittajan, joka on niin huomattava alkuperäisen ajattelun kentällä, täytyy julkaista tällaista ikivanhaa materiaalia.

**VASTINE (DESCARTES)**

Epäilyyn johtavat argumentit, jotka filosofi tässä hyväksyy pätevinä, ovat sellaisia, jotka olen esittänyt ainoastaan uskottavuutta lisätäkseen. En ole yrittänyt kaupata niitä uutuuksina, vaan käyttäessäni niitä minulla oli kolmitahoinen päämäärä mielessäni. Osaksi halusin valmistaa lukijoideni mieltä niiden asioiden tutkimiseen, jotka ovat suhteessa intellektiin, sekä auttaa heitä erottamaan nämä asiat ruumiillisista asioista; kyseiset argumentit näyttivät täysin välttämättömiltä tähän tarkoitukseen. Osaksi esittelin argumentit, jotta voisin vastata niihin myöhemmissä *Mietiskelyissä*. Ja osaksi halusin osoittaa myöhemmin esittämieni totuuksien pitävyyden sen tosiasian valossa, etteivät nämä metafysiset epäilyt voi niitä horjuttaa. Täten en odottanut kunniaa tuodessani esiin nämä argumentit. Sen sijaan ajattelin, että en voisi jättää niitä pois sen enempää kuin

(V a s t a v ä i t t ä j ä n ä  
“k u n n i a n a r v o i s a  
e n g l a n t i l a i n e n ”  
e l i T h o m a s H o b b e s)



lääketieteen kirjoittajakaan voi jättää pois sairauden kuvausta halutessaan selittää, kuinka sairaus voidaan parantaa.

**TOISESTA MIETISKELYSTÄ (“Ihmisielen luonteesta”)**

**II HUOMAUTUS**

“Olen ajatteleva olio.”

Oikein. Sillä siitä tosiasia, että ajattelen, tai että minulla on mielikuva (olen sitten valveilla tai unessa), voidaan johdattaa, että olen ajattelemassa; sillä “ajattelen” ja “olen ajattelemassa” merkitsevät samaa asiaa. Ja edelleen tosiasia, että olen ajattelemassa seuraa, että olen olemassa, sillä jokin, joka ajattelee, ei ole ei mitään. Mutta kun tekijä lisää, että “tämä tarkoittaa, että olen mieli, sielu, intellekti tai järki”<sup>1</sup> niin herää epäily. Ei vaikuta pätevältä argumentilta sanoa, että “olen ajattelemassa, siksi olen ajattelua”, tai että “käytän intellektiäni, täten olen siis intellekti”. Voisin yhtä hyvin sanoa, että “olen kävelemässä, olen siis kävely”. M. Descartes identifioi olion, joka ymmärtää, intellektioon, joka taas on ymmärtävän olion toimintaa. Tai ainakin hän identifioi olion, joka ymmärtää, intellektiin, joka on ymmärtävän olion kyky. Kuitenkin kaikki filosofit tekevät erotelun subjektin ja sen kykyjen ja toimintojen välillä, ts. subjektin ja sen ominaisuuksien ja olemusten välillä: entiteetti on yksi asia, sen olemus toinen. Täten voi olla niin, että jokin, joka ajattelee on subjekti, jolle mieli, järki tai intellekti kuuluu; ja tämä subjekti voi siten olla jotain ruumiillista. Vastakohta otaksutaan, ei todisteta. Kuitenkin tämä päättely on perusta sille johtopäätökselle, jonka M. Descartes näyttää haluavan todistaa.

Samassa yhteydessä esitetään seuraavaa: “tiedän, että olen olemassa. Kysymys on siitä, mikä on tämä ‘minä’, jonka tiedän. Jos ‘minä’ ymmärretään juuri siten kuin olen tarkoittanut, niin on melko varmaa, että tieto siitä ei riipu mistään

sellaisista asioista, joiden olemassaolosta minulla ei vielä ole tietoa”.

On melko varmaa, että tieto väitteestä “olen olemassa” riippuu väitteestä “olen ajattelemassa” kuten tekijä itse on selittänyt meille. Mutta kuinka tiedämme väitteen “olen ajattelemassa”? Tämä voi johtua ainoastaan kyvyttömyydestämme käsittää toimintoa ilman subjektiaan. Emme voi käsittää hyppimistä ilman hyppijää tai tietämistä ilman tietäjää tai ajattelemista ilman ajattelijaa.

Tästä näyttää seuraavan, että ajatteleva olio on jotain ruumiillista. Vaikuttaa nimittäin siltä, että minkä tahansa toiminnon subjekti voidaan ymmärtää vain jonakin ruumiillisena tai materiaalisena, kuten tekijä itsekin osoittaa myöhemmin vaha-esimerkillään: vaha, huolimatta muutoksistaan värissä, kovuudessa, muodossa tai muissa toiminnoissa, ymmärretään edelleen samaksi olioksi, eli samaksi materiaksi, joka on kaikkien näiden muutosten subjektina. En sitäpaitsi johda sitä, että olen ajattelemassa, jonkin toisen ajatuksen avulla. Vaikka joku saattaakin ajatella, että hän oli ajattelemassa (koska tämä ajattelu on yksinkertaisesti muistamisen akti), on hänen melko mahdotonta ajatella, että hän on ajattelemassa, tai tietää, että hän on tietämässä. Tällöinhän ajautuisimme loputtomaan kysymysten sarjaan: “kuinka voit tietää, että tiedät, että tiedät...?”

Tietomme väitteestä “olen olemassa” riippuu täten tiedostamme väitteestä “olen ajattelemassa”; ja tietomme jälkimmäisestä riippuu kykenemättömyydestämme erottaa ajattelua siitä materiasta, joka on ajattelemassa. Siten näyttää siltä, että oikea päätelmä onkin, että ajatteleva olio on pikemminkin materiaallinen kuin materiaaliton.

**VASTINE**

Kun sanoin, että “tämä tarkoittaa, että olen mieli, sielu, intellekti tai järki”, tarkoitin näillä termeillä sitä, etteivät ne ole pelkästään kykyjä, vaan olioita, jotka on varustettu ajattelukyvyllä. Juuri tätä kahden ensimmäisen termin on yleisesti ymmärretty merkitsevän ja kahden jälkimmäisenkin useasti. Toin tämän näkemyksen esiin niin eksplisiittisesti ja niin monessa yhteydessä, ettei mielestäni minkäänlaiselle epäilylle jää sijaa.

Tässä yhteydessä emme voi verrata “kävelyä” “ajatteluun”. “Kävelyn” ymmärretään yleisesti viittavan yksinkertaisesti kävelemisaktiin, siinä missä “ajattelun” joskus ymmärretään viittavan aktiin, joskus kykyyn ja joskus siihen oloon, joka omaa tämän kyvyn.

En todellakaan sano, että olio, joka ymmärtää, on sama kuin intellektio. Enkä myöskään identifioi oliota, joka ymmärtää, intellektiin, jos “intellektin” oletetaan viittaavan kykyyn; ne ovat identtisiä ainoastaan, jos “intellektin” ymmärretään viittaavan oloon, joka ymmärtää. Nyt myönnän avoimesti, että voidakseni viitata kyseiseen oloon tai substanssiin, käytin niin abstrakteja termejä kuin vain saatoin, koska halusin riisua tältä kaiken siihen kuulumattoman. Tämä filosofi sitä vastoin käyttää absoluuttisen konkreettisia termejä, nimittäin “subjekti”, “materia” ja “ruumis”, viitatessaan tähän ajattelevaan oloon, koska hän haluaa estää sen erottamisen ruumiista.

Mutta en pelkää, että kukaan ajattelisi opponenttini metodin sopivan paremmin totuuden löytämiseen kuin omani, koska hänen metodinsa kasaa yhteen suuren määrän erilaisia aiheita, kun taas itse yritän erotella jokaisen yksittäisen aiheen niin pitkälle kuin kykenen. Mutta lopetetaan tämä puhe terminologiasta ja siirrytään asiaan itseensä.

“Voi olla”, hän sanoo, “että jokin, joka ajattelee, on jotain ruumiillista. Vastakohta otaksutaan, ei todisteta”. Mutta en todellakaan otaksunut vastakohtaa, enkä myöskään käyttänyt

sitä argumenttini “perustana”. Jätin asian melko avoimeksi aina Kuudenteen *Mietiskelyyn* asti, jossa se todistetaan.

Hän on varsin oikeassa todetessaan, että “emme voi käsittää aktia ilman subjektiaan”. Emme voi käsittää ajattelua ilman ajattelevaa oliota, koska se jokin, joka ajattelee, ei ole olemattomuutta. Mutta sitten hän jatkaa, vailla suurempaa syytä ja häpäisemällä kaikkea yleistä käytäntöä ja logiikkaa: “tästä näyttää seuraavan, että ajatteleva jokin on jotain ruumiillista.” Voi olla, että minkä tahansa aktin subjekti voidaan ymmärtää ainoastaan substanssina (tai jopa, jos hän vaatimalla vaatii, “materiana” ts. metafyyssisenä materiaana), mutta tästä ei seuraa, että se pitää ymmärtää ruumiillisena.

Loogikot, ja ihmiset yleisestikin, normaalisti sanovat joidenkin substanssien olevan henkisiä ja joidenkin ruumiillisia. Kaikki mitä todistin vahaa koskevalla esimerkilläni oli, etteivät väri, kovuus ja muoto kuulu itse vahan formaaliseen käsitteeseen. Kyseisessä kohdassa en käsitellyt mielen tai edes ruumiin formaalista käsitettä.

Filosofin on irrelevanttia sanoa, että yksi ajattelu ei voi olla toisen ajattelun subjektina. Kuka häntä lukuunottamatta olisi koskaan näin otaksunutkaan? Jos suppeasti selittäisin asian ytimen; on varmaa, että ajattelua ei voi olla olemassa ilman oliota, joka on ajattelemassa; ja yleisesti mikään akti tai aksidenssi ei voi olla olemassa ilman substanssia, jolle se kuuluu. Mutta me emme voi tietää substanssia välittömästi, olemalla tietoisia substanssista itsestään; me voimme saada tietoa siitä vain sen ollessa tiettyjen aktien subjektina. Täten on täysin järkevää, ja vieläpä yleisen tavan mukaista, käyttää erilaisia nimiä substansseista, joiden tunnistamme olevan hyvin erilaisten aktien tai aksidenssien subjekteina. Meidän on myös järkevää jättää myöhempään tarkasteluun se, merkitsevätkö nämä erilaiset nimet erillisiä asioita vai yhtä ja samaa. On tiettyjä akteja, joita kutsumme “ruumiillisiksi”, sellaisia kuten koko, muoto, liike ja kaikki muut, joita ei voida ajatella erillään paikkaan sidotusta ulottuvaisuudesta. Me käytämme termiä “ruumis” viitataksemme siihen substanssiin, johon nämä kaikki oleellisesti sisältyvät. Ei voida otaksua, että yksi substanssi olisi muodon subjekti, toinen substanssi paikallisen liikkeen subjekti jne., koska kaikki kyseiset aktit sisältyvät ulottuvaisuuden yleisen käsitteen alle. On toisia akteja, joita kutsumme “ajattelun akteiksi”, sellaisia kuten ymmärtäminen, tahtominen, kuvittelu, aistihavaitseminen, ja niin edelleen: nämä kaikki lankeavat ajattelun tai havainnon tai tietoisuuden yleisen käsitteen alle. Substanssia, johon ne kaikki kuuluvat, me kutsumme “ajattelevaksi olioksi” tai “mieleksi”. Halutessamme voimme käyttää myös mitä tahansa muuta termiä, kunhan vain huolehditään siitä, ettemme sekoita tätä substanssia ruumiilliseen substanssiin. Tämä siksi, että ajattelun akteilla ei ole mitään tekemistä ruumiillisten aktien kanssa, ja ajattelu, joka on näihin viittaava yleinen käsite, on laadultaan erilainen kuin ulottuvaisuus, joka on ruumiillisten aktien yleinen käsite. Sen jälkeen kun olemme muodostaneet kaksi erillistä käsitettä näistä kahdesta substanssista, on Kuudennessa *Mietiskelyssä* sanotun perusteella helppoa näyttää toteen, onko kyse yhdestä ja samasta asiasta vai kahdesta erillisestä.

### KOLMAS HUOMAUTUS

“Mikä näistä kaikista aktiviteeteista on erillinen ajattelustani? Minkä niistä voidaan sanoa olevan erossa itsestäni?”

Ehkäpä tähän kysymykseen voitaisiin vastata seuraavasti:

minä, joka olen ajattelemassa, olen erillinen ajattelustani, mutta minun ajatteluni, joka ei kylläkään ole erossa itsestäni, on minusta erillään samalla tavalla kuin (kuten olen aiemmin todennut) hyppiminen on erillään hyppijästä. Jos M. Descartes olettaa, että hän, joka ymmärtää, on sama kuin ymmärrys, ajaudumme takaisin skolastiseen puhetapaan: ymmärrys ymmärtää, näkö näkee, tahto tahtoo, ja — hyvin analogisesti — kävely (tai ainakin kävelykyky) kävelee. Kaikki nämä ilmaisut ovat hämäriä ja epätarkkoja, eivätkä lainkaan M. Descartesin yleisten selkeyden arvoisia.

### VASTINE

En kiellä ettenkö minä, joka olen ajattelemassa, ole erillinen ajattelustani, sillä tavoin kuin olio on erillinen moodista. Mutta kun kysyn: “mikä näistä kaikista aktiviteeteista on erillinen ajattelustani?”, viittaan tällä erilaisiin ajattelun moodeihin, jotka olen juuri listannut, enkä itseeni substanssina. Ja kun lisään: “minkä niistä voidaan sanoa olevan erossa itsestäni?”, niin tällä yksinkertaisesti tarkoitan kaikkien näiden ajattelun moodien sisältyvän itseeni. En ymmärrä, miten joku voisi kuvitella tässä olevan jotain epäilyttävää tai hämää.

### IV HUOMAUTUS

“Siksi minun on myönnettävä, etten ole mitenkään paljastanut mielikuvituksellani tämän vahapalasen luonnetta, vaan että ainoastaan mieleni on käsittänyt sen.”<sup>24</sup>

Kuvittelun, eli jonkin idean omaamisen, ja mielessä käsittämisen, eli päättelyprosessin käyttämisen (johtaaksemme jonkin olemisen tai olemassaolo) välillä on suuri ero. Mutta M. Descartes ei ole selittänyt, miten ne eroavat. Jopa klassisten aikojen peripateetikot opettivat tarpeeksi selvästi, että substanssia ei voida havainnoida aistien avulla vaan se johdetaan päättelyllä.

Mitäpä sanoisimme, jos nyt osoittautuisi, että päättelyminen on ainoastaan nimien tai etikettien yhdistämistä ja yhteen liittämistä verbin “olla” avulla? Tästä seuraisi, etteivät päättelyidemme johtopäätökset kertoisi meille mitään asioiden luonnosta, vaan ainoastaan niistä etiketeistä, jotka olemme niille suoneet. Tämä tarkoittaa, että kaikki mitä voimme päätellä on, että yhdistelemmekö asioiden nimiä niiden mielivaltaisten konventioiden mukaisesti, jotka olemme asettaneet niiden merkityksiä koskeviksi, vai emmekö. Jos asian laita on näin, kuten saattaa hyvinkin olla, päättely riippuu nimistä, nimet riippuvat mielikuvituksesta, ja mielikuvitus (kuten uskon asian olevan) riippuu ainoastaan ruumiillisten elimiemme liikkeistä. Näin mieli ei ole mitään muuta kuin orgaanisen ruumiin eri paikoissa esiintyvää liikettä.

### VASTINE

Olen todellakin selittänyt eron mielikuvituksen ja puhtaasti mentaalisen käsityksen välillä juuri tällä esimerkillä, jossa listasin ne vahan luonteenomaiset piirteet, jotka kuvittelemme, ja ne, jotka käsitämme käyttämällä ainoastaan ymmärrystämme. Toisaalla olen myöskin selittänyt kuinka yksi ja sama asia, sanotaan vaikka viisikulmio, ymmärretään yhdellä tavalla ja kuvitellaan toisella. Mitä tulee päättelysämme esiintyvään yhteenliittämiseen, kyse ei ole nimien yhteen liittämisestä, vaan niiden asioiden, joita merkitään näillä nimillä, ja olenkin hyvin yllättynyt, jos vastakkaisen näkökannan pitäisi juolahtaa kenenkään mieleen. Kuka epäilee etteivätkö ranskalainen ja saksalainen voisi päätellä samoista asioista, siitä tosiasista huolimatta, että sanat, joita

he ajattelevat, ovat täysin erilaisia? Ja varmasti filosofi kumoaa oman positionsa, kun hän puhuu mielivaltaisista konventioista, jotka olemme säätäneet koskemaan sanojen merkityksiä. Sillä jos hän kerran myöntää, että sanat merkitsevät jotain, niin miksei hän sallisi päättelymme olevan paremminkin tekemisissä tämän sanojen merkitsemän jonkin kanssa, kuin vain sanojen kanssa? Ja varmasti hänen kannaltaan, kun hän kerran päättelee mielen olevan liikettä, voitaisiin yhtä hyvin päätellä maan olevan taivasta, tai mitä vain hän haluaa.

## KOLMANNESTA MIETISKELYSTÄ (“JUMALAN OLEMASSAOLO”)

### V HUOMAUTUS

“Eräät näistä [inhimillisistä ajatuksista] ovat, kuten osoitautui, asioiden kuvia, ja ainoastaan näissä tapauksissa termi “idea” on täsmällisesti tarkoituksenmukainen — esimerkiksi kun ajattelen ihmistä tai kimairaa tai taivasta tai enkeliä tai Jumalaa.”

Kun ajattelen ihmistä, olen tietoinen ideasta tai kuvasta, joka on muodostunut tietystä muodosta ja väristä — ja voin epäillä onko tämä kuva yhdennäköinen ihmisen kanssa vai ei. Ja sama soveltuu siihen kun ajattelen taivasta. Kun ajattelen kimairaa, olen tietoinen ideasta tai kuvasta, ja voin epäillä onko tämä yhdennäköinen sellaisen ei-olemassaolevan eläimen kanssa, joka on kykenevä olemassaoloon, vai sellaisen, joka on saattanut tai ei olla olemassa jonain menneenä aikana.

Mutta kun ajattelen enkeliä, sieluuni ilmaantuu kuva, joka on hetkittäin liekki, hetkittäin siivekäs kaunis lapsi. Tunnen varmasti, ettei tämä kuva ole laisinkaan yhdennäköinen enkelin kanssa, ja ettei kyseessä täten ole idea enkelistä. Mutta uskon, että on olemassa näkymättömiä ja materiaalittomia luotuja olentoja, jotka palvelevat Jumalaa. Me annamme nimen “enkeli” tälle olennolle, johon uskomme tai jonka olemamme olevan olemassa. Mutta idea, jonka avulla kuvittelen enkelin, koostuu näkyvien asioiden ideoista.

Samalla tavalla meillä ei ole ideoita tai kuvia, joka vastaisi Jumalan pyhää nimeä. Ja juuri siksi meitä on kielletty palvomasta Jumalaa kuvan muodossa; muutoinhan saattaisimme ajatella, että käsittäisimme hänet, joka on käsittämisen ulkopuolella.

Näyttää siis siltä, ettei meissä ole Jumalan ideoita. Sokeana syntynyt ihminen, joka on usein lähestynyt tulta ja tuntenut kuumuutta, tunnistaa että on jotain, joka saa hänet tuntemaan kuumuutta, ja kun hän kuulee tätä asiaa kutsuttavan “tuleksi”, hän päättelee tulen olevan olemassa. Mutta hän ei tiedä mikä muotoinen tai värinen tuli on, eikä hänellä ole tulesta laisinkaan ideoita tai kuvia, joka ilmaantuisi hänen sieluunsa. Sama pätee ihmiseen, joka tiedostaa, että on oltava jokin syy hänen kuviinsa tai ideoihinsa, ja että tällä syyllä täytyy olla sitä edeltävä syy ja niin edelleen. Lopulta hän etenee oletukseen jostakin ikuisesta syystä, jonka olemassaololle ei ole alkua, ja jolle ei täten voi olla edeltävää syytä. Näin hän päättelee, että jotakin ikuista pitää välttämättömästi olla olemassa. Mutta hänellä ei ole ideoita, jonka hän voisi sanoa olevan tämän ikuisen idea; hän ainoastaan antaa nimen tai etiketin “Jumala” olennolle, jonka hän uskoo tai tunnustaa olevan olemassa.

Nyt siitä premissistä, että meillä on Jumalan idea sielussamme, M. Descartes etenee todistamaan teoreeman, että Jumala (joka tarkoittaa korkeinta viisautta ja voimaa, maail-

man luoja) on olemassa. Mutta hänen olisi pitänyt antaa parempi selitys tästä Jumalan “ideasta”, ja hänen olisi pitänyt edetä johtamaan, ei vain Jumalan olemassaolo, vaan myöskin maailman luominen.

### VASTINE

Tässä kriitikko haluaa ymmärtää termin “idea” viittaavan yksinkertaisesti kuviin materiaalisista olioista, joita kuvataan ruumiillisessa mielikuvituksessa. Jos tämä otetaan annettuna, hänen on helppo todistaa, ettei voi olla olemassa asianmukaista ideaa enkelistä tai Jumalasta. Mutta läpi koko kirjani olen tehnyt varsin selväksi useissa kohdissa, ja varsinkin tässä kyseisessä, että käytän sanaa “idea” viittaamaan mihin tahansa, jonka mieli välittömästi havaitsee. Esimerkiksi kun haluan jotakin tai pelkään jotakin, niin samanaikaisesti havaitsen, että haluan tai että olen peloissani, ja juuri tämän takia lasken haluamisen ja pelon ideoitenni joukkoon. Olen käyttänyt sanaa “idea”, koska tätä filosofista termiä on vakiintuneesti käytetty viittaamaan sellaisiin havaitsemisen muotoihin, jotka kuuluvat jumalaiselle mielelle, siitäkään huolimatta, että myönnämme, ettei Jumalalla ole minkäänlaista ruumiillista mielikuvitusta. Ja sitäpaitsi, käytettävissäni ei ollut sopivampakaan termiä. Luulen, että annoin tarpeeksi kattavan selityksen Jumalan ideasta tyydyttääkseni niitä, jotka ovat valmiita ymmärtämään oman merkitykseni. En voi mitenkään tyydyttää niitä, jotka mieluummin antavat sanoilleni eri merkityksen kuin olen itse tarkoittanut. Mitä tulee lopun kommenttiin maailman luomisesta, pidän sitä asiaan kuulumattomana.

### VI HUOMAUTUS

“Eräillä ajatuksilla on erilaisia lisättyjä muotoja: kun tahdon tai pelkään tai väitän tai kiistan, on aina jokin tietty asia, jota pidän ajatteluni kohteena, mutta ajatteluuni sisältyy myös jotain muutakin kuin pelkästään kohteen hahmo. Eräitä ajatuksia tässä kategoriassa kutsutaan tahtomisiksi tai emotioiksi, toisia arvostelmiksi.”

Kun joku haluaa tai pelkää, hänellä on kuva siitä asiasta, jota hän pelkää tai siitä toiminnasta, jota hän tahtoo, mutta mitä tämän lisäksi hänen ajatteluunsa sisältyy? Tätä ei selitetä. Vaikka hyväksyisimmekin sen, että pelko on ajatus, niin ymmärtääkseni tällöin se voi olla vain ajatus kohteesta, jota pelkäämme. Sillä mitä muuta hyökkäävän leijonan pelkääminen olisi kuin idea hyökkäävästä leijonasta lisätynä sillä vaikutuksella, jonka tämä idea saa aikaan sydämessämme, mikä puolestaan saa aikaan säikähtyneessä ihmisessä “paoksi” kutsutun animaalisen liikkeen? Tämä paon liike ei ole ajatus, joten loppupäätelmä on, että pelkoon ei sisälly mitään muuta ajattelua kuin se, mikä koostuu pelätyn kohteen hahmosta. Ja sama pätee tahtomiseen.

Mitä tulee väittämiseen ja kiistämiseen, ei niitä ei voida erottaa kielestä ja nimistä: eläimet eivät kykene väittämään tai kieltämään, eivät edes ajattelun tasolla, eivätkä täten kykene muodostamaan arvostelmia. Kuitenkin ihmisen ja eläimen ajattelu saattaa olla hyvin samantapaista. Kun väitämme ihmisen juoksevan, ajatuksemme ei eroa ajatuksesta, joka koiralla on nähdessään isäntänsä juoksevan. Täten väittäminen ja kiistäminen eivät lisää mitään muuta yksinkertaisiin ajatuksiin kuin korkeintaan sen ajatuksen, että väitteeseen sisältyvät nimet ilmaisevat niitä asioita, joita väittävä henkilö otaksuu nimien ilmaisevan. Mutta tällöin kyse ei ole siitä, että ajatteluun sisältyisi jotain muuta kuin kohteen hahmo; kyse on saman hahmon sisällyttämisestä ajatteluun kahdesti.

## VASTINE

On ilmeistä, että leijonan näkeminen ja sen pelkääminen samalla on erilaista kuin pelkkä leijonan näkeminen. Ja juoksevan ihmisen näkeminen eroaa siitä, että ääneti vahvistaa itselleen näkevänsä hänet. En näe tässä mitään vastaamisen arvoista.

## VII HUOMAUTUS

“Nyt minun on vain tutkittava kuinka olen saanut tämän idean Jumalasta. En ole nimittäin saanut sitä aisteilla eikä se ole tullut minulle odottamatta niin kuin yleensä aistein havaittavien asioiden ideat, kun nämä asiat näyttävät ulkoisille aistielimille — tai näyttävät tekevän niin. En ole sitä myöskään itse keksinyt, sillä olen selvästi kykenemätön siitä mitään poistamaan tai siihen mitään lisäämään. Ainoa jäljelle jäävä vaihtoehto on, että se on minussa synnynäinen, kuten idea itsestäni on minussa synnynäinen.”

Jos, kuten asia näyttää olevan, meillä ei ole ideaa Jumalasta (eikä ole osoitettu, että meillä olisi), niin koko argumentti luhistuu. Mitä tulee ideaan itsestäni, se nousee näkökyvystä, kun ajattelemme “itseäni” ruumiina. Jos taas kyseessä on sieluni, niin siitä meillä ei ole ideaa laisinkaan. Päättelemme rationaalisesti, että ihmisruumiin sisällä on jotain, joka antaa ruumiille animaalisia liikkeitä, jonka kautta sillä on aistimuksia ja se liikkuu. Me kutsumme tätä “jotain” sieluksi ilman että meillä on ideaa siitä.

## VASTINE

Jos meillä on idea Jumalasta (ja meillä selvästikin on) tällöin tämä koko vastaväite romahtaa. Mitä tulee seuraavaan väitteeseen siitä, ettei meillä ole ideaa sielusta, vaan että rationaalisesti päättelemme sen olemassaolon, voi vastaavasti sanoa, että vaikka ruumiillisessa mielikuvituksessa ei olekaan sielun kuvaa kuvailtuna, meillä on siitä kuitenkin se, mitä minä kutsun ideaksi.

## VIII HUOMAUTUS

“Toinen idea auringosta perustuu astronomiseen päättelyyn, eli on johdettu tietyistä käsityksistä, jotka ovat minussa synnynäisiä.”

Vaikuttaa siltä, että auringosta on olemassa kerrallaan vain yksi idea, riippumatta siitä, katselemmeko aurinkoa silmillämme vai ymmärrämmekö päättelyllämme sen olevan monta kertaa suurempi kuin miltä se näyttää. “Toinen” idea ei ole idea auringosta, vaan rationaalinen päätelmä, jonka mukaan auringon idea olisi monta kertaa suurempi, jos aurinkoa katseltaisiin huomattavasti lyhyemmän etäisyyden päästä.

Epäilemättä eri aikoina saattaa olla erilaisia ideoita auringosta, esimerkiksi jos aurinkoa katsotaan ensin paljaalla silmällä ja myöhemmin teleskoopilla. Mutta astronomiset argumentit tee auringon ideaa suuremmaksi tai pienemmäksi, ne ainoastaan osoittavat, että aisteilla hankittu idea on pettävä.

## VASTINE

Tässä jälleen se, jonka vastaväittäjäni kieltää olevan auringon idea, mutta jonka hän tästä huolimatta kuvailee, on juuri se, mitä kutsun ideaksi.

## IX HUOMAUTUS

“Epäilemättä ideat, jotka edustavat minulle substansseja, merkitsevät enemmän ja niin sanoakseni sisältävät itsessään enemmän objektiivista realiteettia kuin ideat, jotka edustavat ainoastaan moodeja tai aksidenteja. Samoin ideassa, jonka avulla ymmärrän korkeimman Jumalan — ikuisen, äärettömän, kaikkitietävän, kaikkivaltiaan ja kaiken olevan luojan — on varmasti enemmän objektiivista realiteettia kuin ideoissa, jotka edustavat äärellisiä substansseja.”

Olen jo toistuvasti korostanut, ettei meillä ole ideaa Jumalasta tai sielusta. Lisään nyt, ettei meillä ole ideaa substanssista. Sillä substanssi — sikäli kuin se on aksidentaalisten ominaisuuksien ja muutosten subjektina oleva materia — muodostetaan ainoastaan päättelyllä. Sitä ei voida kuvitella mielessä eikä se esiinny meille ideana. Jos tämä on totta, niin kuinka voidaan sanoa, että ideat, jotka edustavat minulle substansseja, merkitsisivät jotain enemmän tai sisältäisivät enemmän objektiivista realiteettia kuin ne, jotka edustavat aksidenteja. Lisäksi, M. Descartesin pitäisi uudelleen harkita mitä “enemmän realiteettia” tarkoittaa. Mahtuuko todellisuuteen enemmän ja vähemmän? Vai ajatteleeko hän, että jokin voi olla enemmän oleva kuin jokin muu? Jos on näin, niin hänen pitäisi harkita, kuinka tämä voidaan selittää meille samalla kirkkauden asteella, joka jokaiselta todistukselta vaaditaan, ja jota hän itse on toteuttanut muualla.

## VASTINE

Olen toistuvasti korostanut, että käytän termiä “idea” koskemaan yhtä hyvin sitä, mikä saadaan aikaan päättelyllä kuin mitä tahansa muuta, havaitaan se sitten millä tavalla tahansa. Olen myös tehnyt varsin kirrkaaksi, kuinka todellisuuteen mahtuu enemmän ja vähemmän. Substanssi on enemmän oleva kuin moodi; jos on olemassa reaalisia kvaliteetteja tai epätäydellisiä substansseja, ne ovat laajemmassa mitassa olevia kuin moodit, mutta täydellisiä substansseja vähäisempiä; ja lopulta, jos on olemassa ääretön ja riippumaton substanssi, se on äärellistä ja riippuvaista substanssia enemmän oleva. Kaikki tämä on sellaisenaan täydellisen ilmeistä.

## X HUOMAUTUS

“Täten jää jäljelle ainoastaan Jumalan idea. Nyt minun pitää harkita, onko tässä ideassa mitään sellaista, joka ei voisi olla peräisin itsestäni. Sanalla “Jumala” ymmärrän substanssia, joka on ääretön, riippumaton, korkein intelligenssi, korkein valta, ja joka on luonut niin itseni kuin kaiken muunkin (jos jotain muuta on olemassa). Kaikki nämä attribuutit ovat sellaisia, että mitä huolellisemmin niihin keskityn, sitä vähemmän mahdolliselta vaikuttaa, että ne saattaisivat olla pelkästään itsestäni peräisin. Täten kaiken edellä sanotun perusteella on pääteltävä, että Jumala välttämättä on olemassa.”

Kun tarkastelen Jumalan attribuutteja muodostaakseni Jumalan idean ja nähdäkseni, onko tässä ideassa mitään sellaista, mikä ei voisi olla johdettua itsestäni, kaikki mitä löydän, ellen erehdy, on seuraavaa. Myönnän, ettei se mitä ajattelemme nimen “Jumala” yhteydessä ole peräisin itsestäni, mutta sen ei myöskään tarvitse olla peräisin mistään muusta lähteestä kuin ulkomaailman objekteista. Termillä “Jumala” ymmärrän *substanssia*, eli ymmärrän, että Jumala on olemas-



sa (tosin ymmärrykseni ei päädy tähän idean vaan päättelyn perusteella). Lisäksi tämä substanssi on *ääretön* (eli minun on mahdotonta käsittää tai kuvitella mitään mahdollisia rajoja tai äärimmäisyyksiä kykenemättä kuvittelemaan niiden taakse vielä etäisempiä rajoja). Tästä seuraa, että se mikä nousee esiin termin “ääretön” yhteydessä, ei ole idea Jumalan äärettömyydestä, vaan idea omista rajoistani ja omasta rajoittuneisuudestani. Lisäksi substanssi on *riippumaton* eli en kykene kuvittelemaan syytä, joka olisi tuottanut Jumalan. Tämän perusteella on selvää, että idea, joka minulla on termin “riippumaton” yhteydessä, on yksinkertaisesti muisto omista ideoistani, jotka ovat syntyneet eri aikoina ja ovat siten riippuvaisia.

Täten Jumalan sanominen *riippumattomaksi* tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että Jumala kuuluu sellaisten asioiden luokkaan, joiden alkuperää en kykene kuvittelemaan. Vastaavasti kun sanotaan, että Jumala on *ääretön*, tarkoitetaan, että hän kuuluu sellaisten asioiden luokkaan, joiden rajoja emme pysty käsittämään. Tästä seuraa, että mikä tahansa idea Jumalasta on suljettu pois. Sillä minkä laatuinen idea olisi sellainen, jolla ei ole alkuperää eikä rajoja?

Jumala on korkein *intelligenssi*. Saanen kysyä, mikä idea on se, joka sallii M. Descartesin ymmärtävän, miten Jumalan ymmärrys toimii?

*Korkein valta*. Jälleen, mikä idea sallii meidän ymmärtävän kyvyn, joka on suhteessa tulevaisuuden asioihin eli asioihin, jotka eivät vielä ole olemassa? Oma ymmärrykseni kyvystä tulee menneiden tapahtumien kuvasta tai muistumasta, ja päädyn siihen seuraavasti: “jos jokin tapahtui, se oli kykenevä tapahtumaan, joten jos se jatkaa olemassaoloaan, se on kykenevä tapahtumaan jälleen eli sillä on valta tapahtua.” Mutta kaikki nämä ovat ideoita, jotka ovat voineet nousta esiin ulkomaailman objekteista.

*Kaiken olemassaolevan luoja*. Pystyn konstruoimaan itseleni eräänlaisen kuvan luomisesta kun olen nähnyt kuinka esimerkiksi ihminen syntyy ja kasvaa ikään kuin yksittäisestä pisteestä nykyiseen kokoonsa ja muotoonsa. Tämä on laatuun ainoa idea, joka kenelläkään voi olla termin “luoja” yhteydessä. Mutta kykymme kuvitella maailma luotuna ei ole riittävä todiste luomisesta. Täten vaikka jonkin äärettömän, riippumattoman, ylimmän vallan jne. olemassaolo olisi todistettu, ei siitä siltikään seuraisi, että luoja olisi olemassa. Paitsi jos joku pitää seuraavaa päätelmää oikeana: “On olemassa olio, jonka *uskomme* luoneen kaiken olevan, joten hän siis *tosiastiassa* on luonut maailman jossakin vaiheessa”.

Sitäpaitsi kun kerran M. Descartes sanoo Jumalan ja sielujemme ideoiden olevan meissä synnynnäisinä, niin haluaisin tietää ajattelevatko niiden nukkuvien ihmisten sielut, jotka ovat syvässä, unia näkemättömässä tilassa. Jos he eivät ajattele, heillä ei ole sillä hetkellä myöskään mitään ideoita. Tästä seuraa, että mikään idea ei ole synnynnäinen, sillä mikä on synnynnäistä, on aina läsnä.

## VASTINE

Mikään Jumalalle attribuomamme ei voi olla peräisin ulkoisista objekteista kuten kopio on peräisin originaalista, sillä mikään Jumalassa ei muistuta mitään sellaista, joka voitaisiin löytää ulkoisista, ts. ruumiillisista, asioista. Sellaiset ajattelumme elementit, jotka eivät muistuta ulkomaailman objekteja, eivät tietenkään voi olla peräisin ulkomaailman objekteista, vaan siitä samasta syystä, joka on tuottanut tämän moninaisuuden ajatteluumme.

Saanen kysyä, kuinka filosofi on johtanut käsityksensä Jumalan ymmärryksestä yksinkertaisesti ulkomaailman asioista? Voin täsmällisesti selittää sen idean, joka minulla on

Jumalan ymmärryksestä, sillä “idealla” tarkoitan mitä tahansa annetun havainnon muotoa. Jokainenhan varmasti havaitsee, että on olemassa asioita, jotka hän ymmärtää. Täten jokaisella on muoto tai idea ymmärryksestä, ja tätä äärettömästi laajentamalla hän kykenee muodostamaan idean Jumalan ymmärryksestä. Samanlainen menettelytapa soveltuu myös Jumalan muihin attribuutteihin.

Todistaessamme Jumalan olemassaoloa käytimme hyväksemme itsessämme olevaa Jumalan ideaa. Ja niin valtava voima tähän ideaan sisältyy, että ymmärrämme, että jos Jumala on olemassa, olisi ristiriitaista jos olisi olemassa jotakin, mikä ei olisi hänen luomaansa. Tämän huomioiden kirrkaasti seuraa, että todistaessamme Jumalan olemassaolon olemme samalla todistaneet Jumalan luoneen koko maailman tai kaiken hänen lisäkseen olemassa olevan.

Lopuksi, kun sanomme, että jokin idea on meissä synnynnäinen, emme tarkoita, että se olisi koko ajan edessämme. Tämä tarkoittaisi sitä, ettei mikään idea olisi synnynnäinen. Yksinkertaisesti tarkoitamme, että meissä itsessämme on kyky tuoda esiin tämä idea.

## XI HUOMAUTUS

“Argumentin koko voima perustuu tähän: tunnustan, etten voisi olla olemassa sen luontoisena kuin olen — eli siten, että minussa on Jumalan idea — ellei Jumalaa todella olisi olemassa. “Jumalalla” tarkoitan juuri sitä olevaa, jonka idea on minussa.”

Koska ei ole todistettu, että meillä olisi idea Jumalasta, ja koska kristillinen uskontomme velvoittaa meidät uskomaan, ettei Jumalaa voida käsittää (mikä kannaltani tarkoittaa, ettei meillä ole ideaa hänestä), seuraa tästä, ettei minkäänlaista todistusta ole annettu Jumalan olemassaolosta, saati sitten luomisesta.

## VASTINE

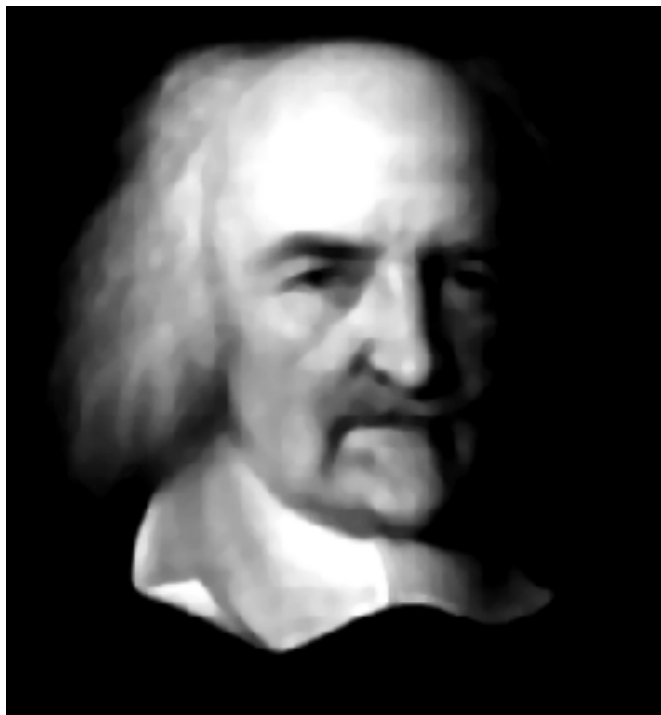
Kun he sanovat, ettei Jumalaa “voida käsittää”, käsittämisellä viitataan tällöin täysin adekvaattiin käsitykseen hänestä. Mitä tulee siihen kuinka meillä voi olla idea Jumalasta, olen jo läpikäynyt tämän *ad nauseam*. Tässä vastalauseessa ei ole abso-luuttisesti yhtään mitään, mikä saattaisi kumota todistukseni.

## NELJÄNNESTÄ MIETISKELYSTÄ (“Totuus ja epätotuus”)

## XII HUOMAUTUS

“Ymmärrän tällöin, että erehtyminen sellaisenaan ei ole jotain reaalista vaan ainoastaan vajavuutta. Joten erehtyksenä en tarvitse Jumalan minulle siihen varta vasten lahjoittamaa kykyä.”

On varmaa, että tietämättömyys on ainoastaan vajavuutta, emmekä täten tarvitse mitään positiivista kykyä ollaksemme tietämättömiä. Mutta erehtymisen tapauksessa asia ei ole niin selvä. Vaikuttaa siltä, että kivet ja elottomat objektit ovat kykenemättömiä tekemään virheitä yksinkertaisesti siksi, että niiltä puuttuu kyky päätellä ja kuvitella. Siten ilmiselvä johtopäätös on, että erehtyäksemme tarvitsemme päättelykyvyn tai vähintäänkin kuvittelukyvyn, ja että nämä molemmat ovat positiivisia kykyjä, jotka on annettu ainoastaan kaikille niille, jotka erehtyvät.



Lisäksi M. Descartes sanoo: “huomaan, että erehdykseni riippuvat kahdesta yhdessä vaikuttavasta syystä, nimittäin omasta tietokyvystäni sekä valintakyvystäni tai tahdonvapaudestani.” Tämä tuntuu olevan ristiriidassa edellisen kohdan kanssa. On myös syytä huomioida, että tahdonvapaus otaksutaan ilman todistetta, ja että se on vastakkainen kalvinistien kannalle.

#### VASTINE

Pitää paikkansa, että erehtyäksemme tarvitsemme päättelykyvyn, tai paremminkin arvostelukyvyn (ts. kyvyn väittää ja kieltää), koska erehtyminen on tämän kyvyn vajavaisuutta. Mutta tästä ei seuraa, että vajavuus olisi jotain reaalista, sen enempää kuin sokeuskaan on jotain reaalista, siitäkään huolimatta, että emme kutsu kiviä sokeiksi, vaikka ne ovatkin kykenemättömiä näkemään. Olen yllätynyt, etten ole löytänyt tähän mennessä yhtään pätevää argumenttia näistä vasta- väitteistä. Tahdonvapautemme kysymyksessä en ole tehnyt mitään oletuksia, jotka ylittäisivät sen, minkä me kaikki koemme itsessämme. Luonnollisessa valossa vapautemme on hyvin ilmeinen. En myöskään ymmärrä miksi tämä kohta olisi ristiriidassa aikaisemman kanssa.

Tietenkin saattaa olla useita ihmisiä, jotka huomioidessaan sen tosiseikan, että Jumala on edeltä säätänyt kaiken, eivät kykene käsittämään, kuinka tämä voi olla yhdenmukaista vapautemme kanssa. Mutta jos yksinkertaisesti tarkastelemme itseämme, niin jo oman kokemuksemme valossa kaikki oivallamme, että voluntaarisuus ja vapaus ovat yksi ja sama asia. Tämä ei ole oikea paikka tutkia toisten ihmisten mielipiteitä tästä aiheesta.

#### XIII HUOMAUTUS

“Näiden kuluneiden päivien aikana olen esimerkiksi kysynyt, onko maailmassa mitään todella olemassa ja olen oivaltanut, että jo siitä, että esitin tämän kysymyksen seuraa hyvin ilmeisesti se, että olen olemassa. En voinut muuta kuin päätellä, että se minkä ymmärsin niin kirkaasti, oli totta. Ei niin, että minut olisi tähän pakottanut jokin ulkopuolinen voima, vaan koska ymmärryksessäni

ollutta suurta kirkkautta seurasi tahtoni luontainen taipumus, ja täten uskoni spontaanisuus ja vapaus kasvoi sitä mukaa kun välinpitämättömyuteni väheni.”

Fraasi “suuri kirkkaus ymmärryksessäni” on metaforinen, joten sillä ei ole argumentatiivista voimaa. Sitäpaitsi, kuka tahansa asioita kyseenalaistamaton voi väittää omaavansa kyseisen “suuren kirkkauden” ja yhtä suurella tahdon taipumuksella esittää kyseenalaistamatta väitteitä siinä kuin joku, jolla on todellista tietoa. Täten tämä “kirkkaus” voi selittää sen, miksi joku uppinkaisesti puolustaa tai kannattaa tiettyä mielipidettä, mutta se ei kykene selittämään sitä, kuinka hän tietää sen totuuden.

Edelleen, tahdosta riippumatonta ei ole pelkästään se, että tietää jonkin olevan totta, vaan myös se, että uskoo siihen tai että on siitä vakuuttunut. Jos jokin todistetaan päteville argumenteilla tai selostetaan uskottavana, me uskomme siihen, halusimme tai emme. On totta, että väittäminen ja kieltäminen, väitteiden puolustaminen ja kumoaminen, ovat tahdon toimintoja, mutta tästä ei seuraa, että sisäinen vakuuttuneisuutemme olisi tahdostamme riippuvainen.

Siten ei ole pätevää todistusta seuraavalle johtopäätökselle: “Tästä vapaan tahdon epäkorrektista käytöstä saattaa löytyä puute, joka konstituoii erehtymisen olemuksen”.

#### VASTINE

On varsin irrelevanttia, onko fraasilla “suuri kirkkaus” argumentatiivista voimaa vai ei. Ratkaisevaa on, auttaako se selittämään asioita – ja niin se tekee. Kuten jokainen tietää, “kirkkaus ymmärryksessä” tarkoittaa tietämisen läpikuultavaa, transparenttia selkeyttä; ja vaikka jokainen, joka tätä kuvittelee omaavansa, ei sitä tosiasiaa omaisikaan, tämä ei estä sitä olemasta hyvin erilainen kuin jokin uppinkainen mielipide, joka on muodostettu ilman pätevää havaintoa.

Mitä tulee väitteeseen, että hyväksymme asiat, jotka selvästi havaitsemme, halusimme tai emme, voisi yhtä hyvin sanoa, että tavoittelemme selkeästi tiedettyä hyvää halusimmepa sitä tai ei. Kvalifikaatio “tai ei” on epäasianmukainen tällaisissa konteksteissa, koska se merkitsisi, että me sekä halusimmepa että emme haluaisi samaa asiaa.

#### VIIDENNESTÄ MIETISKELYSTÄ (“Materiaalisten asioiden olemus”)

#### XIV HUOMAUTUS

Kun esimerkiksi kuvittelen kolmion, on sillä määrätty kolmion luonto tai olemus tai muoto, joka on muuttumaton ja ikuinen, enkä voi sanoa sitä itse keksineeni tai sen olevan riippuvainen mielestäni, vaikka tällaista kuviota ei olisi tai ei olisi koskaan ollutkaan missään ajatteluni ulkopuolella. Tämä on kirkasta sen tosiasian perusteella, että kolmiosta voidaan todistaa erilaisia ominaisuuksia.

Jos kolmio ei ole olemassa missään, en todellakaan ymmärrä kuinka sillä voisi olla luonto. Jos jokin ei ole missään, se ei ole mitään, eikä sillä ole myöskään olemusta tai luontoa. Mielessämme oleva kolmio on peräisin joko näkemästämme kolmiosta tai sitten se on rakentunut asioista, jotka olemme nähneet. Kun olemme antaneet nimen “kolmio” sovellettavaksi siihen kohteeseen, joka johti kolmion idean syntymiseen, niin tämä nimi tulee säilymään vaikka kolmio itse häviäisi. Samoin kun olemme ajattelussamme käsittäneet kaikkien kolmion kulmien summan vastaavan kahta suoraa

kulmaa ja olemme suoneet kolmiolle tämän toisen nimikkeen “sen kulmat vastaavat kahta suoraa kulmaa”, tulee tämä nimike säilymään, vaikka maailmassa ei olisikaan olemassa yhtään kulmaa. Täten ikuinen totuus kuuluu väitteelle “kolmio on sellainen, jonka kulmien summa on sama kuin kahden suoran kulman summa”. Mutta kolmion luonto ei ole ikuinen, sillä saattaa käydä niin, että jokainen yksittäinen kolmio lakkaa olemasta.

Vastaavasti väite “ihminen on eläin” tulee säilymään ikuisesti totena, koska nimet ovat ikuisia, mutta kun ihmisrotu lakkaa olemasta, ei ole enää myöskään ihmisluontoa.

Tämän perusteella on selvää, että olemus, sikäli kuin se on erotettavissa olemassaolosta, ei ole mitään muuta kuin termien yhteenliittämistä verbin “olla” avulla. Täten olemus ilman olemassaoloa on mentaalinen fiktio. Näyttää siltä, että olemus on olemassaololle samaa kuin ihmisen mentaalinen kuva suhteessa ihmiseen, tai että Sokrateen olemus on suhteessa Sokrateen olemassaoloon samalla tavalla kuin väite “Sokrates on ihminen” on suhteessa väitteeseen “Sokrates on olemassa”. Jos Sokrates ei ole olemassa, väite “Sokrates on ihminen” merkitsee ainoastaan termien yhteen liittämistä, ja “on” tai “olla” kannattelee kuvaa sen asian ykseydestä, jota kaksi termiä koskee.

#### VASTINE

Jokainen tuntee erottelun olemuksen ja olemassaolon välillä. Ja puhe ikuisista nimistä, vastakkaisena ikuisten totuuksien käsitteille ja ideoille, on jo runsain mitoin kumottu.

#### KUUDENNESTA MIETISKELYSTÄ (“Materiaalisten asioiden olemassaolo”)

##### XV HUOMAUTUS

“Sillä Jumala ei ole antanut minulle laisinkaan kykyä tämän tunnistamiseen [ovatko ideat lähtöisin aineellisista kappaleista vai eivät], vaan päinvastoin, hän on antanut minulle voimakkaan taipumuksen uskoa, että aineelliset kappaleet ovat tuottaneet ne. Joten en voi ymmärtää muuta kuin että Jumala olisi pettäjä, jos ideat olisivat peräisin jostakin muusta lähteestä kuin aineellisista kappaleista. Tästä seuraa että aineelliset kappaleet ovat olemassa.”

Vakiintunut käsitys on, ettei lääkäreitä voida syyttää kun he pettävät potilaitaan näiden oman terveyden takia tai ettei isii voida syyttää kun he pettävät lapsiaan näiden itsensä parhaaksi. Pettämisen rikos ei koostu siitä, mitä on epätodesti sanottu, vaan siitä vahingosta, jonka pettäjä aiheuttaa. M. Descartesin pitäisi siis harkita väitettään “Jumala ei voi missään tapauksessa pettää meitä” ja katsoa pitääkö se universaalisti paikkansa. Sillä jos se ei ole universaalisti totta, niin siitä ei seuraa johtopäätöstä “siksi aineelliset kappaleet ovat olemassa”.

#### VASTINE

Johtopäätökseni ei vaadi, että meitä ei voisi missään tapauksessa pettää (ja itse asiassa olen auliisti myöntänyt, että meitä usein petetään). Haluan vain korostaa, että meitä ei petetä sellaisissa tilanteissa, joissa erehdyksemme vaadittaisiin Jumalan puolelta tietoista aietta pettää. Olisi itsessään ristiriitaista, jos Jumalalla olisi tällainen intentio. Jälleen kerran opponenttini päättely on epäpätevää.



#### VIIMEINEN HUOMAUTUS

Sillä nyt huomaan, että näiden kahden [hereilläolon ja unien] välillä on valtava ero. Muistini ei nimittäin koskaan yhdistä unia kaikkiin muihin elämän toimintoihin.

Ajatellaanpa henkilöä, joka epäilee unissaan, näkeekö hän unta vai ei. Kysynkin, eikö tällainen ihminen kykenisi uneksimaan, että hänen unensa sopsivat yhteen hänen menneisyytensä tapahtumasarjojen ideoiden kanssa. Jos tämä on mahdollista, niin hänen menneeseen elämäänsä kuuluvat toiminnot näyttäisivät uneksijasta olevan tosia tapahtumia, aivan kuten hän olisi valveilla. Sitäpaitsi, kuten tekijä itsekin väittää, kaiken tiedon varmuus ja totuus riippuu yksinomaan toden Jumalan olemassaolon tietämisestä. Mutta tässä tapauksessa ateisti ei voi päätellä menneen elämänsä muiston perusteella olevansa hereillä. Vaihtoehto on, että joku voi tietää olevansa hereillä ilman tietoa olemassaolevasta Jumalasta.

#### VASTINE

Uneksija ei todellakaan kykene liittämään uniaan menneiden tapahtumien ideoihin, vaikka hän saattaisikin uneksia tähän kykenevänsä. Sillä jokainen myöntää, että ihmistä voidaan pettää hänen nukkuessaan, mutta myöhemmin herättyään hän kykenee helposti huomaamaan erehdyksensä.

Ateisti kykenee päättelemään aikaisemman elämänsä muiston perusteella olevansa hereillä. Mutta hän ei voi tietää tämän kriteerin olevan riittävä antamaan hänelle varmuuden siitä, ettei ole erehtynyt, ellei hän tiedä pettämättömän Jumalan luoneen hänet.

*Kääntänyt Timo Vuorio*

#### Viitteet:

- [toim. huom.]: lat. “*hoc est mens, animus, intellectus, ratio*”. Kautta tekstin on useasti toistuva latinan sana “mens” käännetty “mieleksi”, joskaan valinta ei ole yksiselitteinen. Tässä voitaneen vain vedota Descartesin itseensä: “Halutessamme voimme käyttää myös mitä tahansa muuta termiä, kunhan vain huolehditaan siitä, ettemme sekoita tätä substanssia ruumiilliseen substanssiin.” (Kts. myöh. toisen huomautuksen vastine.)
- Hobbes lainaa tekstiä väärin; alkuperäisessä Descartes käyttää verbiä “havaita” (*percipere*) eikä “käsittää” (*concipere*).

SIMO KNUUTTILA

# DESCARTESIN KÄSITYS VÄLTTÄMÄTTÖMYYDESTÄ JA MAHDOLLISUUDESTA

## 1. Mahdollisten maailmojen semantiikan synty keskiajalla

Modaalitermejä (mahdollinen, välttämätön, mahdoton) käytetään nykyään osittain eri tavalla kuin antiikin filosofiassa ja sen jälkivaikutuksen takia yleisesti myös keskiajalla. Nykyinen kielenkäyttömme pohjautuu 1300-luvulla tapahtuneeseen mahdollisen ja välttämättömän käsitteiden radikaaliin uudelleentulkintaan. Esitän seuraavaksi yhden tähän muutokseen liittyvän näkökohdan.<sup>1</sup>

Antiikin filosofisissa koulukunnissa oli taipumus ajatella, että jos jokin tapaustyyppi on aidosti mahdollinen, siitä on olemassa toteutuneita esimerkkejä. Ajattelutavan taustaa valaisevat eräät Aristoteleen huomautukset. Aristoteles sanoo, että mahdollista on se, minkä olettamisesta aktualiseksi ei seuraa mitään ristiriitaista<sup>2</sup>. *Taivaasta*-teoksen ensimmäisen kirjan luvussa 12 Aristoteles tarkastelee tapausta, että henkilö, esimerkiksi Sokrates, istuu nyt, ja kysyy, onko mahdollista, että Sokrates ei istu nyt. Jos se on mahdollista, sen olettamisesta aktualiseksi ei seuraa mitään mahdotonta. Mutta jos se oletetaan aktualiseksi, tuloksena on Aristoteleen mukaan, että on samalla kertaa totta, että Sokrates istuu nyt ja että Sokrates ei istu nyt. Siksi se, mikä on, silloin kun se on, on välttämättä. Jos Sokrates aina istuisi, ei olisi koskaan mahdollista olettaa ristiriidattomasti aktualiseksi sitä mahdollisuutta, että Sokrates ei istu. Siksi mahdollinen näyttää toteutuvan ainakin joskus. Aina samalla tavalla oleva on välttämätöntä, ja se mikä ei koskaan ole, on mahdotonta.

Juuri mainitun aristoteelisen ajattelutavan mukaan modaalikäsitteet laajentavat tarkastelunäkökulmaa niin, että puhuessamme jonkin ominaisuuden mahdollisuudesta tai välttämättömyydestä ajattemme sen esiintymisen yleisyyttä lajin jäsenillä tai sen esiintymisen yleisyyttä eri ajankohtina. En käsittele tässä lähemmin muita antiikin filosofiassa kehitettyjä modaalikäsitteiden tulkintoja. Riittää todeta, että ne aina viittaavat toteutumiseen yhdessä ja samassa historiassa. Siksi niissä pidetään aksioomana, että kun jokin nyt on jollakin tavalla, ei ole mahdollista, että se ei nyt olisi sillä tavalla. Vaik-

ka antiikin filosofikouluissa oli taipumus pitää mahdollisuustyyppin joskus tapahtuvaa aktualisoitumista sen aitouden kriteerinä, voitiin erilaisin lisämäärein puhua myös toteutumattomista yksittäisistä mahdollisuuksista. Mutta kun jonkin oletettiin olevan diakronisesti mahdollista, toisin sanoen mahdollista ennen ajateltua toteutumishetkeä, vaikka niin ei tapahtuisikaan, malliin ei liitetty ajatusta synkronisista vaihtoehtoista eli ajatusta, että toteutunut asiantila on yksi niistä vaihtoehtoista, jotka voivat olla aktuaalisia saman hetken suhteen.

1300-luvun alussa syntyi yksityiskohtaisesti kehitelty uusi tulkinta modaalikäsitteiden merkityksestä ja siihen liittyvä modaalilogiikan teoria. Niiden keskeisiin kehittäjiin kuuluivat Johannes Duns Scotus ja William Ockham. Uuden teorian ero edelliseen näkyy yksinkertaisimmin siinä, että luovuttiin ajatuksesta, jonka mukaan se, mikä on, silloin kun se on, on välttämättä. Uudessa teoriassa ajateltiin, että mahdollisuuden, välttämättömyyden ja mahdottomuuden käsitteiden tulkinta edellyttää, että ajattemme useita samanaikaisia vaihtoehtoisia asiantiloja. Jos otamme lähtökohdaksi sen, miten asiat tällä hetkellä ovat maailmassa, emme vertaa niitä siihen, miten asiat jollakin toisella hetkellä ovat, vaan ajattemme niitä suhteessa ristiriidattomasti ajateltaviin vaihtoehtoihin malleihin, jotka ovat osittain samanlaisia ja osittain erilaisia. Oletamme siis joukon erilaisia ristiriidattomia maailmojen kuvauksia, eräänlaisia mahdollisuuksien keskenäisen yhteensopivuuden perusteella muodostuvia mahdollisia maailmoja, joista aktuaalinen maailma on yksi. Sovellamme sitten edellä mainittua aristoteelista ideaa, että mahdollista on se, minkä olettamisesta aktualiseksi ei seuraa ristiriitaa. Mahdollisuuden olettaminen aktualiseksi edellä kuvatussa uudessa taustamallissa tarkoittaa kuitenkin sitä, että se esiintyy jossakin mahdollisessa maailmassa. 'Sokrates istuu nyt' on ehkä totta aktuaalisessa maailmassa, joka on yksi mahdollinen maailma, mutta samaan aikaan on mahdollista, että Sokrates ei istu nyt, koska voimme ajatella sen olevan totta vaihtoehtoisessa asiantilassa. Kun loogisesti mahdollista on se, mikä esiintyy jossakin mahdollisessa asiantilassa, loogisesti välttämätöntä on se, mikä esiintyy kaikissa vaihtoehtoisissa asiantiloissa, ja loogisesti mahdotonta on se, mikä ei esiinny missään mahdollisessa maailmassa.

Uudessa teoriassa pidettiin perustavina ns. loogisia modaliteetteja, jotka erotettiin spesifisemmistä fysikaalisista tai episteemisistä modaliteeteista. Niiden merkitys liitettiin samanhetkisten vaihtoehtojen tarkasteluun, ja juuri idea synkronisista rinnakkaismalleista oli uuden ajattelutavan ydin. Sen tunnettu myöhempi muotoilu on Leibnizin teoria 'mah-

dollisista maailmoista'. Ajatus samanhetkistä vaihtoehtoisista asiatioista on myös ns. mahdollisten maailmojen semantiikan intuitiivinen perusta. Jos tarkastellaan niitä aiheita, jotka viime vuosikymmenten aikana ovat tulleet filosofisen keskustelun kohteeksi juuri formaalisen mahdollisten maailmojen semantiikan sovellutusten kautta, voi vaikuttaa hiukan yllättävältä, että myöhäiskeskiajan analyttinen filosofia piti kiinnostavana melko samanlaisia kysymyksiä (modaliteettien lajit, identiteetin korvattavuus intensionaalisissa yhteyksissä, kontrafaktuaaliset konditionaalit jne). Tosiasiassa vaihtoehtoisten asiatiojen tarkastelu näyttää olevan luonteva menettely eräiden filosofisten ongelmien yhteydessä. Modaalisemantiikan perusidean samanlaisuus meidän vuosisadallamme ja 1300-luvulla näyttää selittävän samanlaisten filosofisten kysymysten suosion.

## 2. Kysymys modaliteettien perustasta

Antiikin filosofiassa olevaisen muuttumaton järjestys määrää sitä, mikä on mahdollista ja välttämätöntä. Se edustaa myös ikuista käsitettävyyttä, jonka tavoittamiseen järjen ajatellaan luonnostaan suuntautuneen. Uudessa teoriassa olevaisen järjestys on yksi mahdollinen asioiden tila, mutta se ei itsessään ole sen enempää käsitettävä kuin mikä tahansa ristiriidattomasti kuviteltava maailma. Käsitettävyyden irtautuminen olevaisen järjestyksestä on yksi kauaskantoisista myöhäiskeskiajan filosofian uusista teemoista. Sillä on oma historiansa, jonka yksi säe koskee näkemyksiä välttämättömien ja mahdollisten totuuksien perustasta. Tällä myöhäiskeskiajan keskustelulla on kiinnostavia yhtymäkohtia viime vuosikymmenien keskusteluun mahdollisista, aktualismista ja konseptualismista mahdollisten maailmojen olemassaoloa koskevan keskustelun yhteydessä.

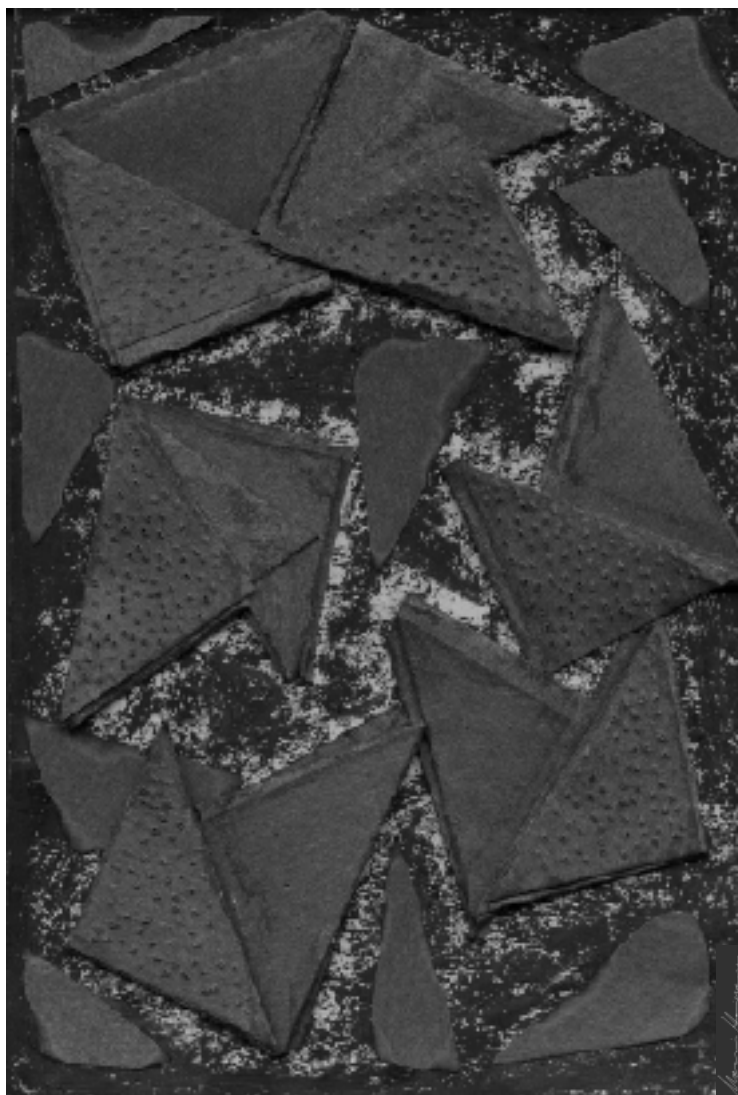
Tuomas Akvinolainen ja monet muut 1200-luvun loppupuolen ajattelijat esittivät seuraavan kristilliplatonisen käsityksen modaliteettien ontologisesta perustasta. Ääretön välttämätön olio tuntee oman olemuksensa ja ajattelee, miten erilaiset finiittiset olevaisen järjestykset voisivat jäljitellä sitä. Mahdollisia finiittisiä olioita koskeva ideoiden järjestelmä voidaan ymmärtää välttämättömien ja mahdollisten lauseiden äärettömäksi kokonaisuudeksi; olevaisen ensisijaisuus mahdolliseen nähden näkyy siinä, että mahdollisuuksien järjestelmä muodostuu Jumalan mielessä äärettömän olemuksen jäljiteltävyyttä koskevan itserefleksion kautta.

Duns Scotus ajatteli edeltäjiensä tavoin, että mahdollisuudet ovat mahdollisuuksina olemassa Jumalan ajattelun kohteina, mutta toisin kuin edeltäjänsä hän esitti, että ne syntyvät Jumalan intellektiin suoraan ilman, että ne johdettaisiin siinä äärettömän olemuksen finiittisinä jäljittelymoduksina. Scotuksen mukaan Jumala ajattelee olemuksensa jäljiteltävyyttä erilaisten mahdollisuuksien kautta vasta sen jälkeen, kun mahdollisuudet ovat jo saaneet objektiivisen olemassaolon. Scotus ja Ockham kysyivät, ovatko mahdollisuudet mahdollisuuksia ennen kuin ne saavat objektiivisen olemassaolon Jumalan mielessä. Molemmat vastasivat kysymykseen myöntävästi ja huomauttivat, että loogiset välttämättömyydet ja mahdollisuudet ovat mitä ne ovat riippumatta siitä, onko Jumalaa tai maailmaa olemassa tai ei. Looginen on ajat-

telun ja olevan edellytys eikä seuraus. Jos mitään ei olisi, ei olisi myöskään propositioita, jotka olisivat välttämättä tai mahdollisesti totta. Kuitenkin loogiset ja mahdolliset totuudet olisivat eräänlaisina transsendentaalisina normeina juuri ne, mitkä ne ovat, sillä kaikki tosiasialliset olevaisen ja käsitettävyyden muodot olisivat niiden mukaisia.

Scotus ja Ockham irrottivat loogiset modaliteetit ontologisesta perustasta, mutta he antoivat niille objektiivisen, ei-konstruktivistisen tulkinnan. Jumalan intellekti ei ole niiden suhteen vapaa kuten ei mikään muukaan intellekti. Teoria oli lähtökohta monipuoliselle keskustelulle pelkkien loogisten mahdollisuuksien luonteesta. Suárez esitti teoksessaan *Disputationes metaphysicae* laajan katsauksen tähän keskusteluun, ja siihen liittyen Descartes muotoili oman näkemyksensä välttämättömien totuuksien perustasta.

Vaikka tomistinen ja skotistinen modaaliteoria erosivat olenaisesti lähtökohdissaan, kumpikaan niistä ei sisältänyt konstruktivistista piirrettä. Descartesin käsitys muistuttaa Scotuksen teoriaa siinä suhteessa, että Jumala ei johda



välttämättömyksiä ja mahdollisuuksia mistään, vaan ajattelee niitä suoraan, mutta se eroaa siitä niin, että Descartesin mielestä välttämättömät totuudet olisivat voineet olla toiset kuin ne ovat. Tämä on Descartesin modaaliteorian radikaali konstruktivistinen piirre. Välttämättömät totuudet perustuvat Jumalan vapaaseen valintaan. Teorian platonistinen piirre on, että valinta on ikuinen. Itse modaalistruktuurin sisältö näyttää Descartesin filosofiassa vastaavan 1300-luvun uutta modaalisemantiikkaa.<sup>3</sup> Descartes ei hyväksynyt edellä mainittua Scotuksen ja Ockhamin ideoita, jonka mukaan välttämättömät ja mahdolliset totuudet ovat mitä ne ovat riippumatta siitä, onko Jumala olemassa. Välttämättömät totuudet ovat olemassa Jumalan intellektissä niin, että ne voisivat olla toiset kuin ne ovat. Jos Jumala ei valitsisi mitään propositionia välttämättömiksi, silloin välttämättömyydellä ja mahdollisuudella ei olisi mitään statusta. Monet ajattelijat Tuomas Akvinalaisesta Leibniziin esittivät, että ilman Jumalaa ei olisi välttämättömiä totuuksia. Kritisoidessaan Scotuksen modaaliteoriaa Thomas Bradwardinus formuloi ajatuksen teoksessaan *De causa Dei* (1344) seuraavasti. On väärin sanoa Scotuksen tavoin, että jokin olisi välttämättömä tai mahdotonta silloinkin, jos *per impossibile* Jumalaa ei olisi. Korkeintaan voisi sanoa, että silloin olisi totta, että mikään ei ole mahdollista eikä välttämättömä eikä mahdotonta. Myös Descartesin mukaan loogiset modaliteetit ovat riippuvaisia Jumalasta, mutta toisin kuin edellä mainittujen mielestä ne ovat Descartesin mukaan riippuvaisia Jumalan vapaasta tahdosta. Saattaa olla, että Descartes tunsivat Brarwardinuksen kiinnostavan muotoilun, jonka mukaan propositioniin voisi liittää vain modaliteetin puuttumisen, jos Jumalaa ei olisi. Teos ilmestyi painettuna vuonna 1618. Bradwardinus itse piti ajatusta hypoteettisena Scotuksen näkemyksen revisiona eikä liittänyt siihen Descartesin voluntaristista tulkintaehdotusta.

Descartesin modaalimetafysiikka ei ole possibilistinen: siinä ei ajatella, että mahdollisuuksilla sellaisenaan olisi jonkinasteinen olemassaolo. Eräät Descartesin aikalaiset olivat possibilisteja. Toisin kuin Scotus he ajattelivat, että mahdollisilla olioilla on jonkinlainen heikko olemismodus, vaikka ne eivät kuulu olemassaoleviin asioihin. Descartes ei myöskään ole naturalistinen tai non-naturalistinen aktualisti siten kuin termejä käytetään modernissa keskustelussa. Mahdollisuudet ja välttämättömyydet ovat primaarisesti olemassa Jumalan ajattelun kohteina. Leibniz ajatteli samoin, vaikka hän piti Descartesin ideoita niiden voluntaristisesta alkuperästä käsittämättömänä. Scotuksen ja Ockhamin näkemys loogisista modaliteeteista eräänlaisina objektiivisina normeina ilman ontologista statusta ei saanut osakseen paljoakaan ymmärtämystä.<sup>4</sup>

## Viitteet

1. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London 1993
2. *Ensimmäinen analytiikka* I.13
3. Vrt. *Tulkinnasta* 9
4. Knuuttila, "Modality in Descartes and His Predecessors", kirjassa Simo Knuuttila (ed.) *Modern Modalities*, Kluwer, Dordrecht 1989.
5. Knuuttila, "Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities" kirjassa L. Honnfelder et al. (ed.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996.

# TUOMO AHO DESCARTES GEOMETRIA

René Descartesin *La Géométrie* ilmestyi Leydenissa vuonna 1637. Silloin Descartes oli jo kauan harrastanut matematiikkaa, mutta *Geometria* oli hänen ensimmäinen matemaattinen julkaisunsa, ja se jäi myös ainoaksi. Myöhemmin hän vielä ratkaisee matemaattisia kysymyksiä kirjeenvaihdossaan, mutta päähuomio keskittyy yhä selvemmin filosofiaan; luonnon tutkimus säilyy mukana (*Principia* 1644), mutta se alkaa saada leimansa enemmän filosofisesta systeemistä. Ja se on vahinko, sillä ymmärtääkseni Descartes oli tieteilijänä menestyksekkäämpi kuin filosofina, ja *Geometrian* matemaattinen teoria oli hänen paras saavutuksensa.

*Geometria*, *Optiikka* ja *Meteorologia* ilmestyivät samassa niteessä kuin kuuluisa *Metodin esitys*. Niiden on tarkoitus olla filosofisen perusteoksen liitteitä tai sovellutuksia. Mutta onko ainakaan *Geometrialla* mitään sisällöllistä yhteyttä filosofiseen metodikirjaan? Descartes ei siinä viittaa filosofiaan, ei käytä mitään filosofisia tuloksiaan, ja metodista hän lausuu vain eräitä sinänsä teräviä huomautuksia käsitteellisesti yksinkertaisten ja systemaattisten menetelmien puolesta. Pinnan alla on kuitenkin ajatuskuluja, jotka yhdistävät Descartesin filosofista ja matemaattista ohjelmaa. Ensinnäkin hän oli argumentoinut osoittaakseen vanhan alkeislogiikan riittämättömyyden, ja *Geometriassa* hän nyt antaa konkreettisia esimerkkejä matemaattisista tehtävistä, jotka vaativat uudenlaista päättelyä. Tämän aiheen yksityiskohdat ovat kiistanalaisia, enkä yritä nyt käsitellä niitä. Toinen näkökohta on yleisluontoisempi: Descartes epäilemättä ajatteli matemaattisen suorituksensa kuuluvan osaksi tieteellistä maailmankuvaa, osaksi rationaalista kokonaisnäkemyksiä, joka mahdollistaa todellisuuden luotettavan kuvaamisen vähillä premissillä.

Jos Descartesin ihanteena siis olikin mahdollisimman laaja yleistys, vastaansanomaton ilmeisyys ja täsmällinen demonstraatio, ja vaikka hänen tyyliinsä jälleen on eleganttia, hänen *Geometriansa* on varsin vaivalloinen lukea. Siihen vaikuttaa, että teksti on erittäin tiivistä: 120 sivulla käsitellään aivan erilaisia probleemoita ja tuodaan mukaan nopeassa tahdissa yhä uusia keksintöjä. Useissa kohdissa Descartes vain mainitsee tulokset ja sivuuttaa todistukset viittauksella; toisinaan hän sivuuttaa tuloksetkin sanoen vain, että ne ovat edellisten kanssa analogisia. Herkullinen on hänen omahyväisyytensä: "Tässä muuten olen jättänyt pois useimmat todistukset, koska ne näyttivät niin helpoilta, että kunhan vaivaudutte tutkimaan niitä järjestelmällisesti ne löytyvät itsestään; ja on hyödyllisempää oppia ne sillä lailla kuin lukemalla."

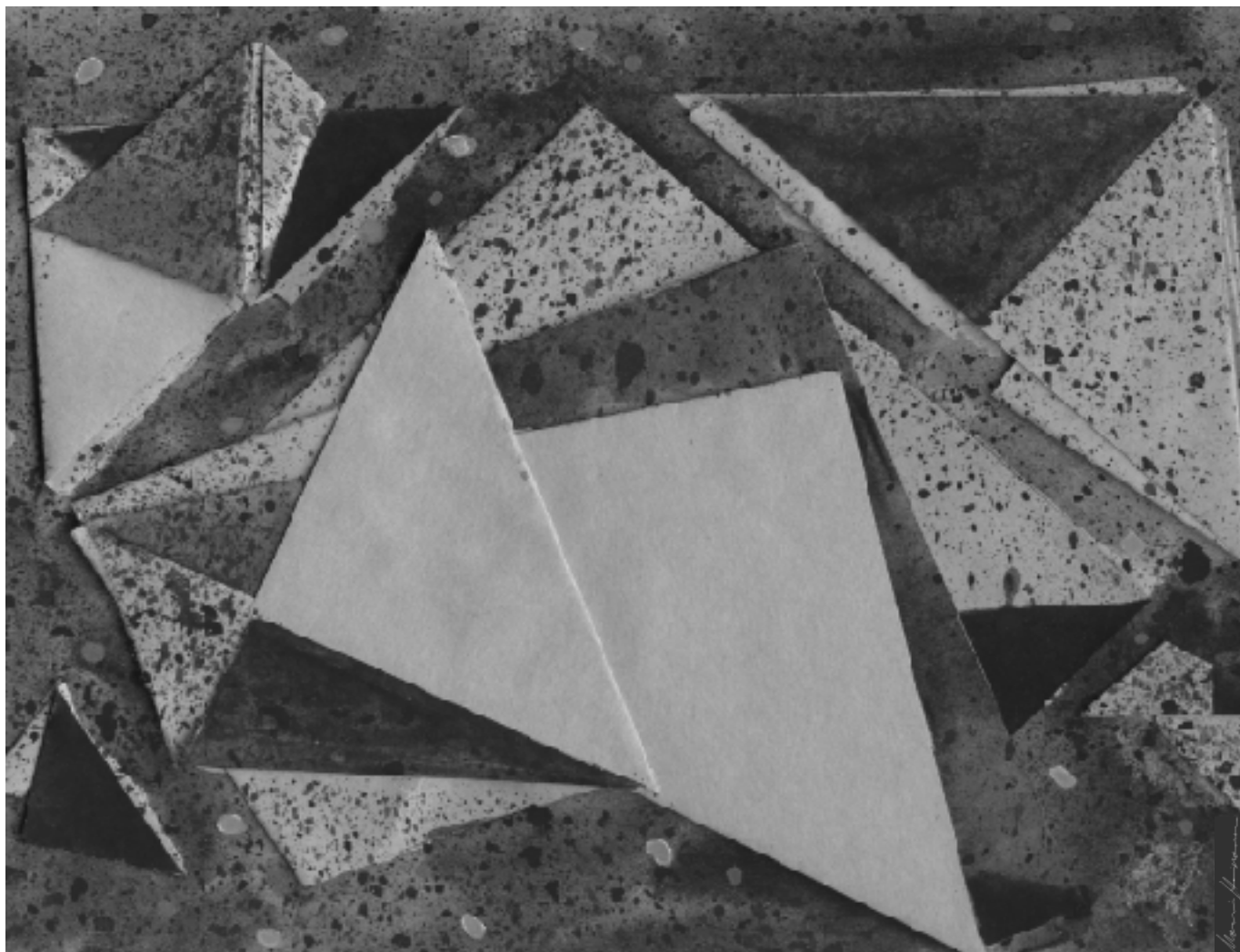
# TES JA RIA

Kerran hän kirjoittaa Mersennelle: “Kaikki korjaus-ehdotukset ovat koskeneet vain selventämistä lukijoiden avuksi, mutta ne ovat yleensä olleet niin häijyjä että aivan inhottavat minua.”

Jonkinlainen luettavuus pelastuu, koska Descartes käyttää tehokasta symboliikkaa. (Se ei ole triviaali asia — kuten voi oivaltaa, jos ajattelee, millaista olisi matematiikan tekeminen ilman symboliikkaa.) Hän puhuttelee geometristen konstruktioittensa olioita johdonmukaisesti kirjainsymboleilla; aritmeettisia toimituksia hän tiivistää uusilla merkinnöillään. Potenssien eksponentit ja juurimerkit ovat peräisin Descarte-

sin *Geometriasta*. Mutta kaikkein kauaskantoisin symboliikan saavutus on järjestelmällinen vakioiden ja variaabelien erottelu. Descartes merkitsee vakioita, “annettuja”, kirjaimin  $a, b, c, \dots$  ja muuttujia  $x, y, z, \dots$ , aivan kuten nykyisessäkin matematiikassa merkitään, ja sitä paitsi hän oli täysin selvillä siitä mitä muuttujat ovat. Tässä hän pääsee pitemmälle kuin edeltäjänsä. Matemaattisessa tehtävässä eri muuttujilla on määrätty keskinäinen riippuvuus; yksinkertaisimmassa tapauksessa suureen  $x$  tiettyä arvoa, jokaista sen mahdollisista arvoista, vastaa myös muuttujan  $y$  tietty arvo. Nykyisin tämä ilmaistaan sanomalla, että  $y$  on  $x$ :n funktio,  $y = f(x)$ . Descartes ei vielä käytä tätä puhetapaa, mutta itse asian hän on löytänyt. Funktionaalinen tarkastelu antaa matemaattisille tilanteille ratkaisevasti syvällisemmän sisällön. (Luonnollisesti sitä oli aiemminkin implisiittisesti sovellettu, mutta ei tehty variaabeliteknikalla selväksi.)

Descartesin esitys on suppea, mutta se sopii tavallaan yhteen hänen tavoitteensa kanssa. Hän nimittäin sanoo ja myös käytännössä osoittaa, että hän haluaa redusoida probleemoita pieneen määrään perusprobleemoita ja alkeellisia operaatioita, joita oikein kombinoimalla voitaisiin johtaa edistyneemmät tulokset. Hän oli tyytymätön siihen, että jokainen klassisen geometrian teoreema piti todistaa erikseen ja uudella vaivannäöllä. Pyrkimässään korvaamaan problemat yksinkertaisemmilla hän otti ratkaisevan askelen, joka merkitsee analyyttisen geometrian syntyä: Kreikkalaisissa geometrisissa konstruktioissa täytyy lisätä ja vähentää janoja, kertoa niitä (suorakaiteiksi), jakaa niitä ja ottaa nelijuuria. Descartes toteaa, että jos jollekin janalle valitaan



yksikköpituus 1, jolloin kaikki pituudet saavat mittaluvun, nämä operaatiot voidaan suorittaa yhtä hyvin aritmeettisesti, pituuksien mittaluvuilla. Vaikka siis konstruktio Descartesin mielestä tapahtuu geometrisilla olioilla, kaikki laskut voidaan tehdä aritmeettisesti, koska janoilla on numeeriset arvot. Ja tämä helpottaa asiaa suuresti. Probleemien ratkaisemiseksi täytyy vain laskutoimituksilla osoittaa, että eräät luvut täyttävät asianmukaisia ehtoja.

Funktionaalinen ote johtaa koordinaatistoihin, sillä käyrät, joita Descartesin geometria käsittelee, voidaan tulkita funktioiden kuvaajiksi koordinaatistossa. Tasossa jokaisella pisteellä on kaksi koordinaattia  $x$  ja  $y$ , ja käyrän  $S$  kaikilla pisteillä nämä koordinaatit täyttävät jonkin ehdon. Termi ”karteesinen koordinaatisto” on tullut tutuksi, mutta itse asiassa Descartes ei vaatinut että koordinaatisto olisi suorakulmainen, eikä hän myöskään keksinyt sitä ensimmäisenä. Fermat oli jo käyttänyt koordinaattiesitystä, ja Fermat ja Descartes toisistaan riippumatta selittävät, että käyrät geometrisessa koordinaatistossa ovat funktioiden kuvaajia. Descartes etenee päätelemällä myös toisin päin, että algebrallinen lauseke voi olla käyrän yhtälö ja että yhtälöä muuttamalla saadaan aikaan säännöllisiä geometrisia muutoksia. Descartes olisi kelpuuttanut geometrian piiriin vain sellaiset käyrät, joiden yhtälö on, kuten nykyisin sanottaisiin, algebrallinen, so. muodostettavissa kertomalla ja summaamalla muuttujien potensseja. Leibniz oli tässä jo vapaamielisempi, ja todellisuudessa Descartes itsekin tutki myös ei-algebrallisia käyriä. (Ja algebrallistenkin käyrien luokka on paljon laajempi kuin kreikkalaisen geometrian käyrien.)

**G**eometriaan mahtuu ratkaistaviksi vain vähän konkreettisia geometrisia esimerkkejä, jotka on niin ollen valittu edustavasti. Lähtökohtana ovat selvästi myöhäisantiikin suurten geometrikkojen (Pappos, Apollonios, Diofantos) säilyneet teokset. Mutta Descartes tekee selväksi, että hän aikoo sekä yleisyydessä että ratkaisuvoimassa selvästi ylittää kreikkalaiset, ja niinpä hän ratkaiseekin muutamman entisille metodeille ylivoimaisen probleeman. Ei liene syytä ryhtyä tässä selostamaan mitään Descartesin esimerkkiä, joiden joukossa on nykyisenkin mittapuun mukaan vaativia tehtäviä. Sen sijaan sanon jotain yleisestä menettelytavasta, jota hän probleemoissaan noudattaa.

Hän käsittelee geometrisia probleemoitaan konstruktio-  
tehtävinä: tiettyjen oletusten määrittelemässä kuviossa on löydettävä vaatimukset täyttävä jana tai piste. Yksinkertaisimmat tehtävät *Geometri*an I kirjassa ratkeavat suoralla laskulla ja antavat tuloksen, joka ei riipu tuntemattomasta. Mutta tyyppillisempi on mahdollisuus, että kysytty  $y$  saa eri arvoja jonkin tuntemattoman  $x$  eri arvoilla. Tällöin ”täytyy aluksi olettaa, että ratkaisu on jo saatu”, toisin sanoen, että konstruoitava jana on jo kuviossa paikallaan, ja sitten tulee geometrinen suhteiden perusteella päätellä, mitä voidaan sanoa tämän janan pituudesta  $y$ . Kuvion eri osia vertailemalla voidaan löytää useita ehtoja, joita suureiden  $y, x, z, a, b, c, \dots$  pitäisi keskenään täyttää. Näitä ehtoja algebrallisesti sieventämällä ja käsittelemällä voidaan päästä tilanteeseen,

jossa yhdelle tuntemattomalle saadaan kaksi lauseketta. Kirjoittamalla niiden välille yhtälö, on yksi tuntemattomista saatu eliminoiduksi. Jos näitä yhtälöitä löytyy yhtä paljon kuin on tuntemattomia, ratkaisu on yksikäsitteinen; jos yksi vähemmän, ratkaisussa on yksi vapaa muuttuja; ja niin edespäin. Hän jatkaa havainnoilla tärkeiden yhtälöiden asteluvusta, käyrien leikkauspisteistä, ja monesta muusta seurauksesta. Mutta riittääkö huomautus, että itse perusargumentaatio on paitsi erittäin tehokas myös filosofisesti kiinnostava.

Hyvin tärkeitä ovat Descartesin tulokset käyrien luokittelusta eri tyypeihin kompleksisuuden mukaan niin, että geometrisen konstruktioitavan ja yhtälön asteen yhteys ilmenee. Hän antaa myös säännön käyrän normaaleille ja tangenteille. Ohimennen hän vihjaa mahdollisuuteen, että analyyttinen geometria soveltuisi kolmiulotteiseen avaruuteen. Siinä hän siis ennakoi myöhempää kehitystä, mutta epäillensä, ettei käyrän viivan pituudesta voi mielekkäästi puhua, hän on vastakkain myöhemmän integraalilaskennan kanssa. *Geometri*an III kirja sisältää vielä materiaalia, joka ei näytä lainkaan geometriselta, nimittäin teoriaa niiden yhtälöiden käsittelystä, joita probleemoissa syntyy. Descartes osoittaa huomattavaa teknistä virtuositeettia näyttäessään, kuinka monimutkaisia yhtälöitä voidaan järjestelmällisesti palauttaa yksinkertaisempaan muotoon vaihtamalla muuttujia ja ottamalla tekijöitä. Hänellä on metodi polynomien rationaalijuurten löytämiseksi ja kohtalaisen selvä käsitys yhtälön positiivisista, negatiivisista ja imaginaarisista juurista.

Ilmeisesti Descartes suhtautui matematiikkaan kuten taiteisiinkin melko lailla hyödyn kannalta. Hän on innokas korostamaan matematiikan sovellettavuutta, sen arvoa luonnon tutkimuksessa. Niinpä *Geometri*assa on pitkä jakso optiikasta, jossa hän johtaa yhtälöt sellaisten linsien muodolle, jotka tahtavat valoa vaaditulla tavalla. Muualla hän myös muistaa korostaa, että fysiikan systeemi käyttää matematiikkaa. (Tosin hän ei itse tehnyt tällaista matematisoitua systeemiä, ja hänen fysiikkansa kvantitatiiviset tulokset ovat täysin vääriä.)

Descartesin päähuomio *Geometri*assa oli konstruktio-  
tehtävissä. Hän teki nimenomaan geometriaa ja suoritti konstruktioita, joissa hänellä oli ennennäkemättömän tehokas väline, keksimänsä algebrallinen tekniikka, joka tekee analyyttisen geometrian mahdolliseksi. Myöhempi aika on vaihtanut näkökulmaa: konstruktio-  
tehtävät ovat enää sovellutus, pääasia on analyyttinen esitystapa, jolla koko geometria voidaan esittää systemaattisesti, abstraktisti ja havainnosta riippumatta. (Tässä mielessä Husserlin ajatus eurooppalaisen tieteen kartesiolaisesta taustasta sopii ehkä paremmin seuraajiin kuin Descartesiin itseensä.) Descartesin tekstin vaikeus haitsi hänen teoriansa tunnetuksi tulemista — useita kommentaareja ja selitysteoksia julkaistiin — ja ennen pitkää ajattelutapa oli toisenlainen kuin hänellä. Mutta näin kehittynyt analyyttinen geometria oli 1700- ja 1800-luvun klassisessa matematiikassa kulmakivi, jota käytettiin lähes kaikilla aloilla.

Analyyttinen geometria lienee menettänyt asemiaan matematiikan alkeisopetuksessa. Siksi täytyy korostaa sen merkitystä filosofin peruskoulutuksessa. Älkää käsittäkö minua väärin! En tarkoita, että se antaisi erityisen suvereenin kyvyn sotkeutua filosofisiin kysymyksiin. Tarkoitin vain, että se kuuluu alkeelliseen yleisivistykseen. Ja epäilemättä se on korvaamattoman tärkeä René Descartesin ajattelun ymmärtämiseksi.



MARKKU ROINILA

# DESCARTES, LEIBNIZ JA UNIVERSAALIKIELEN MAHDOLLISUUS

**T**eoksensa *Metodin esitys* viidennessä luvussa René Descartes kiinnittää erityistä huomiota kieleen, joka on yksi tärkeimmistä ihmiselle tyypillisistä ilmaisumuodoista. Hänen mukaansa kieli on yksi tärkeimpiä eroja ihmisen ja eläimen välillä:

“Jos taas olisi koneita, jotka olisivat meidän ruumiimme kaltaisia ja jäljittelisivät toimintaamme siinä määrin kuin henkisessä katsannossa olisi mahdollista, meillä olisi kuitenkin kaksi hyvin varmaa keinoa päästä selville siitä, etteivät ne silti olisi todellisia ihmisiä. Ensinnäkin se, etteivät nämä koneet koskaan kykenisi käyttämään sanoja eivätkä muita merkkejä niitä muodostaen niin kuin me teemme ilmaistaksemme toisille ajatuksiamme...se ei voi milloinkaan järjestää sanojansa eri tavoin vastatakseen järkevästi kaikkeen, mitä sen läsnä ollessa lausutaan, niin kuin kaikkein tylsimmätkin ihmiset voivat tehdä.”<sup>1</sup>

Descartesin mukaan on siis mahdollista jäljitellä ihmisen puhe-ilmaisua melko pitkälle, mutta tällainen jäljittely ei koskaan vastaisi ihmisen ainutlaatuisia kielellisiä reagoivia. Ihminen on ikään kuin *on-line* — aina valmiina tuottamaan kielellisen vastineen mihin tahansa tilanteeseen. Tämä osoittaa Descartesin mielestä ihmisen rationaalisen sielun olemassaolon. Noam Chomskyn mukaan ihmisellä on kyky innovatiiviseen kielenkäyttöön, mikä eläimiltä tai koneilta puuttuu.<sup>2</sup> Tämä näkemys on herättänyt hieman keskustelua, ja Margaret Dauber Wilson katsoo Chomskyn käsityksen vääräksi — Wilsonin mukaan Descartes viittaa vain siihen, että eläin tai kone ei pysty reagoimaan aina uusiin ja erilaisiin tilanteisiin.<sup>3</sup> Tämä ei välttämättä liity kielenkäytön laatuun, vaan yksinkertaisesti mahdollisia vastauksia on niin paljon, ettei esimerkiksi tietokoneeseen voida ohjelmoida niitä kaikkia.

## Puhuva ihmiskone

Descartesin teoria kielestä on kuitenkin mielenkiintoinen sen vuoksi, että se poikkeaa tämän filosofin yleisestä linjasta, jossa usko mekaanisiin selityksiin on vahva. Eikö Jumala olisi

voinut rajattomassa täydellisyydessään rakentaa koneen, jossa ääretön määrä mahdollisuuksia olisi otettu huomioon — ajatteleva, kävelevä, *puhuva* ihmiskone? Descartes ei yllättäen kiellä tätä mahdollisuutta.

Hänen vastauksensa on se, että koneen on moraalisesti mahdotonta reagoida asiaankuuluvasti jokaiseen eteen tulevaan kontingenttiin tilanteeseen sen “elinaikana”. Koneella ei ole tällaiseen riittävästi sellaisia elimiä, joiden Descartes ajatteli pystyvän vastaamaan eri tilanteiden vaatimuksiin. Moraalinen varmuus on puolestaan varmuutta, joka riittää säätelemään käyttäytymistä eli toisin sanoen se on uskoa siihen jatkuvuuteen ja varmuuteen, jonka Hume sittemmin tuhosi giljotiinillaan. Tämä kömpelö selitys riitti Descartesille sen verran, että hän ei uskonut koneen pystyvän samaan kielelliseen suoritukseen kuin ihminen, vaikkei hän voikaan absoluuttisesti kieltää tätä mahdollisuutta.<sup>4</sup>

Descartes puhuu edellä kielestä “järjen instrumentina”. Hän ei kuitenkaan näytä olleen kovin kiinnostunut kielestä sinänsä. Ajan muista tiedemiehistä poiketen hän julkaisi teoksiaan myös äidinkielellään ja pyrki hyvin yksinkertaiseen ja helpposti ymmärrettävään kielelliseen ilmaisuun. Descartesin kiinnostus kielen kehittämiseen on hyvin käytännöllistä laatua. Tämä johtui ehkä osittain siitä, että hän ei ollut kiinnostunut logiikasta sanan teknisessä merkityksessä, vaan perusti ajattelunsa pikemminkin geometriseen tieteentraditioon:

“Olin nuorempana tutkiskellut filosofian alalla hiukan logiikkaa ja matematiikan alalla geometrista analyysiä ja algebraa, kolmea tiedettä, joista näytti varmaan olevan jotain hyötyä yrityksessäni. Mutta niitä tarkemmin tutkiessani havaitsin että logiikan syllogismit ja useimmat sen muut opastukset kelpaavat ennemminkin selittämään toiselle jo tunnettuja seikkoja tai, niin kuin Lulluksen taidede puhumaan harkitsematta asioista, joista ei ole tietoa, kuin niitä opettamaan.”<sup>5</sup>

1600-luvun alussa herännyt kiinnostus universaalikielen ei kuitenkaan jättänyt Descartesiakaan kylmäksi. Monet uskoivat, että kieltä ymmärtämällä voitaisiin ratkoa luontoa ja maailmaa koskevia filosofisia ongelmia. Renessanssin aikana oli muodikasta uskoa, että joskus oli ollut jonkinlainen alkukieli, jota mm. Aatami puhui.<sup>6</sup> 1600-luvulla, erityisesti sen puolivälissä, kiinnostus kääntyi universaalikielen, joka sopisi yhteen luonnon kanssa. Myös tämä ajatus on vanha. Itse asiassa, Belavalin mukaan, jäljet johtavat aina Platonin *Valti-*

oon ja Sofistiin sekä muun muassa Aristoteleen Metafysiikkaan saakka.<sup>7</sup>

Tunnetuimmat universaalikieltä koskevista projekteista olivat Joachim Becherin *Character pro notitia linguarum universalis* (1661), jossa eri kieliiin muodostettiin erilaisia numerojärjestelmiä sekä P. Athanase Kirchnerin *Polygraphia novi et universalis, ex combinatoria arte detecta* (1663), jonka notaatio perustui seitsemän kielen sanakirjaan.<sup>8</sup>

Descartes pohdiskeli universaalikielen mahdollisuutta kirjeessään Mersennelle (jolla oli oma projektinsa universaalikielystä) 20. 11. 1629:

“Missä tahansa kielessä on vain kaksi asiaa, jotka pitää oppia: sanojen merkitys ja kielioppi[...] Jos laatisitte kielen, jossa olisi vain yksimuotoisia konjugaatioita, deklinaatioita ja yhdistelmiä eikä yhtään epäsäännöllisiä tai vaillinaisia verbejä, ja jos nominit ja verbit taipuisivat ja lauseet rakennettaisiin etu- tai takaliitteillä, jotka olisivat mainitut sanakirjassa, ei olisi mikään ihme, jos tavalliset ihmiset oppisivat kielen sanakirjan avulla vähemmässä kuin kuudessa tunnissa[...]”<sup>9</sup>

Descartes näkee kaksi vaikeutta, jotka ovat esteenä universaalikielen synnylle. Ensiksikin se, että kielen riisuminen aivan paljaaksi aiheuttaa kirjainten epäharmonisia yhdistelmiä, jotka kuulostavat riitasointuisilta ja rumilta. Toiseksi, kukaan ei halua nähdä vaivaa, joka aiheutuu kaikille kielille yhteisten primitiivisten sanojen oppimisesta. “Olisi paljon helpompaa saada ihmiset oppimaan latinaa tai jotakin muuta kieltä, joka on käytössä nykyisin kuin sellaista kieltä, josta ei ole kirjoja oppimista varten eikä puhujia keskusteluharjoituksia varten.”<sup>10</sup>

On olemassa vielä kolmaskin, teoreettinen ongelma. Descartesin mukaan on näet keksittävä järjestelmä, jonka mukaan kaikki ajatukset, jotka voivat juontua ihmismieleen, voidaan järjestää luonnolliseen järjestykseen numeroiden tavoin.

“Joka tapauksessa tällaisen kielen keksiminen riippuu oikeasta filosofiasta. Sillä ilman tällaista filosofiaa on mahdotonta numeroida ja järjestää kaikki ihmisajatukset tai edes erottaa niitä selviksi ja yksinkertaisiksi ajatuksiksi, joka on mielestäni kunnollisen tiedonsaannin suuri salaisuus. Jos joku pystyisi selittämään oikein mitkä ovat yksinkertaiset ideat inhimillisessä mielikuvituksessa, joista kaikki inhimilliset ajatukset saavat alkunsa, ja jos hänen selityksensä hyväksyttäisiin yleisesti, uskaltaisin toivoa universaalialia kieltä, joka olisi helppo oppia, helppo puhua ja helppoa kirjoittaa.”<sup>11</sup>

Mutta:

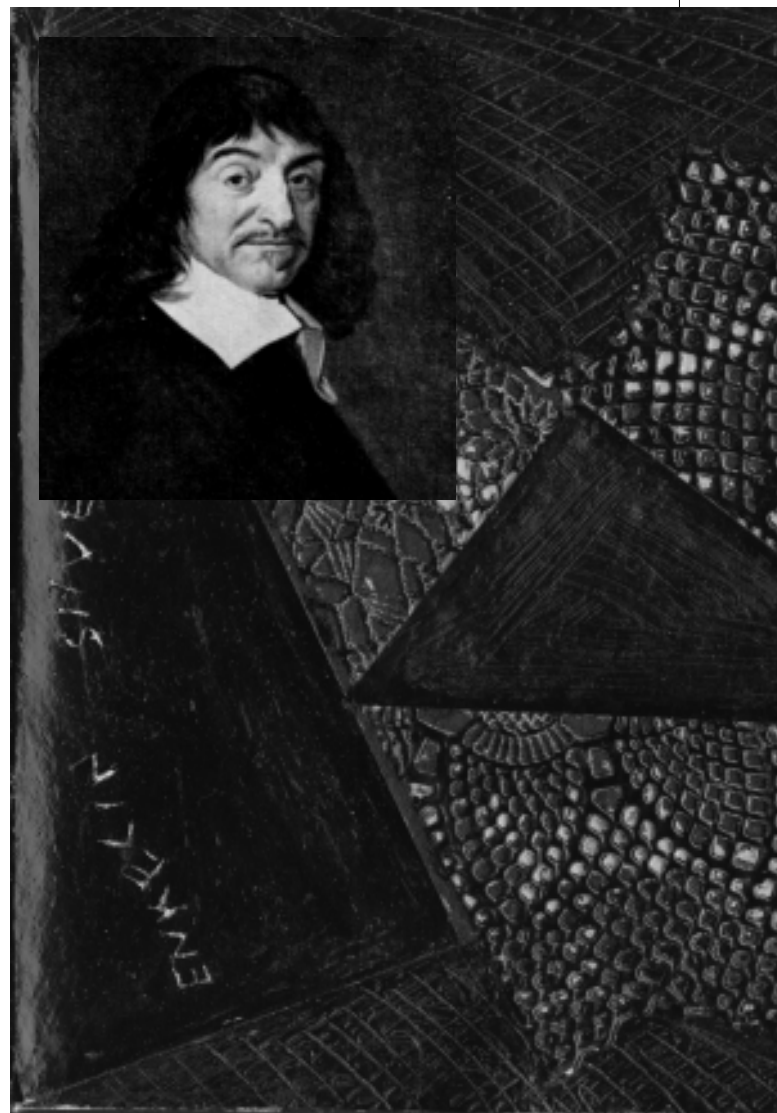
“Uskon, että sellainen kieli on mahdollinen ja että tieto, mistä kielen kehitys riippuu, voidaan löytää. Tämä mah-

dollistaisi sen, että talonpojat olisivat parempia arvostelemaan asioita kuin filosofit ovat nyt. En kuitenkaan toivo koskaan näkeväni sellaista kieltä käytössä. Luonnonjärjestyksen olisi muututtava niin, että maailma muuttuisi maanpäälliseksi paratiisiksi ja se olisi liian paljon toivotu satumaan tällä puolen.”<sup>12</sup>

Descartes ei siis ryhtynyt rationaalisen kieliopin laadintaan. Sen sijaan hänen kannattajansa, erityisesti ns. Port-Royalin koulukunta, oli kiinnostunut universaalikieliopista. Kartesiolaiset erottivat kielessä pinta- ja syvärakenteen ja yrittivät löytää kaikille kielille yhteisiä piirteitä, joista universaalikielioppi voitaisiin rakentaa. Kartesiolaisten mukaan yleinen kieliopillinen rakenne on sama kaikille kielille ja heijastaa mielen tiettyjä perusrakenteita.<sup>13</sup>

## Leibniz ja järjen korvaaminen

Gottfried Wilhelm Leibniz lähti liikkeelle aivan erilaista lähtökohdista kuin Descartes. Tosin hänelläkin syyt universaalikielien keksimiseksi olivat pitkälti käytännöllisiä: rationaalisen tiedon (myös filosofian) kehitys on riippuvainen sopivien merkkien kehityksestä. Tässä hän oli aivan toista mieltä kuin Spinoza, joka erotti jyrkästi toisistaan “mielikuvituksen”, johon kieli kuuluu, ja “ymmärryksen”, joka pystyy ainoana tuottamaan todellista tiedettä.<sup>14</sup> Myös parantunut kommunikaatio kansojen ja yksilöiden välillä auttaisi



rauhanmahdollisuuksia ja kulttuurin kehitystä. Leibniz vertasi universaalikieltä *Adrianen lankaan*, joka johdattaisi pois vastakkaisten näkemysten ja ristiriitaisten tietojen labyrintistä.

Kun Descartes ajatteli, että olisi mahdollista kehittää järjestelmä, jonka mukaan ajatukset voitaisiin luokitella ja numeroida, Leibniz kaavaili systeemiä, joka ei vain heijastelisi mieltä adekvaatisti, vaan toimisi järjen korvikkeena.<sup>15</sup> Tavoitteena oli metodi, jonka avulla ajatteleminen tapahtuisi mekaanisesti, ilman mitään suhdetta kyseessä olevaan asiaan. Oppineet voisivat lopettaa turhan pilkunhinkkaamisen ja vain istua alas virkkoen: “laskekaamme!” Leibnizille on luonteenomaista, että hän vähätteli englantilaisten Dalgarnon ja Wilkinsin konstruktioita, jotka keskittyivät kommunikation parantamiseen universaalien kielen kehittämisen kustannuksella.<sup>16</sup> Leibnizin kaavailema “mielen laskukone” muistuttaa hyvin paljon nykyisiä tietokoneita. Ei olekaan mitenkään yllättävää, että Newtonin ohella juuri Leibniz kehitti differentiaali- ja integraalilaskennan, joka on yksi tietokoneohjelmoinnin perusedellytyksiä.

Leibniz siis lähtee siitä, että on mahdollista kehittää Descartesin kuvaama koneellinen ajattelu, joka toimisi myös universaalikielenä. Toisaalta, kuten suuri edeltäjänsä, myös Leibniz katsoi tehtävän olevan mahdollon ilman “oikeaa filosofiaa”, oikeaa logiikkaa ja erityisesti oikeaa matematiikkaa. Leibnizia oli aina viehättänyt Hobbesin teoria ajattelemisesta laskemisena. Kun merkit (mahdollisimman laajassa merkityksessä) olivat Descartesille kognitiivisesti tärkeitä sen vuoksi, että niiden avulla voitiin parantaa ymmärrystä ja välttää

virheitä, Leibniz piti niitä ensisijaisesti keksimisen ja tieteellisten löydösten välineinä. Kun Leibniz piti vielä kielen kehittämistä täydellisyyteen välttämättömänä ehtona tiedon täydellistymiseksi, ympyrä on sulkeutunut — universaalikieli voidaan kehittää vain oikean tiedon avulla (Descartes), mutta toisaalta on ensin kehitettävä täydellinen kieli, jotta oikeaa tietoa voidaan saavuttaa (Leibniz).<sup>17</sup>

Leibnizin ratkaisu tuohon umpisolmuun on se, että meidän on edettävä vähitellen ja rakennettava hiljalleen (analyysin ja synteessin menetelmällä) kieltä, jonka avulla kaikki oikea tieto voidaan koota suurteokseen, *ensyklopediaan*. Ensyklopedia perustuu puolestaan uuden kielen mahdollistamaan notaatioon. Jälkipolville on säilynyt edellä mainittu Descartesin kirjeenvaihdon kopio, johon Leibniz teki merkintöjä. Niinpä Descartesin kirjeen Mersennelle marginaaleista voidaan lukea Leibnizin huomautus koskien sitä, että vaikka tämä kieli on riippuvainen oikeasta filosofiasta, se ei ole riippuvainen tämän filosofian täydellistymisestä: universaalikielen kehitys etenee samassa määrin kuin inhimillinen tieto lisääntyy.<sup>18</sup>

Leibnizia auttoi tässä projektissa vahva usko siihen, että on ollut olemassa jonkinlainen *Ursprache*, jota hän kutsui Jacob Böhmea lainaten *lingua adamicaksi*, Aatamin kieleksi. Tuo usko kääntyi kuitenkin pian kartesiolaisia näkemyksiä muistuttavaksi teoriaksi, jonka mukaan kieli heijastaa todellisuuden järjestystä. Leibnizin kehitys universaalikielen parissa oli kuitenkin pitkä ja monivaiheinen.

## Universaalikieltä rakentamaan

Leibnizin kiinnostus universaalikieleen alkoi jo varhain. 20-vuotiaana hän jätti väitöskirjansa *De arte combinatoria* Leipzigin yliopistoon. Siinä hän analysoi yksittäistieteitä ja yhdisteli näitä kokonaisuuksiksi analyysin ja synteessin keinoin.

“Seuraavaksi, löytääksemme sen, mistä kaikki on tehty, meidän on tehtävä analyysi vakiinnuttaaksemme kategoriat[...] Analyysi on seuraava: (1) Oletetaan, että mikä tahansa termi analysoidaan muodollisiin osiin, ts. annetaan sen määritelmä ja määritelmän termien määritelmät, niin että päästään yksinkertaisiin osiin, ts. määrittelemättömiin termeihin.”<sup>19</sup>

Nuo määrittelemättömät termit, “ensimmäiset termit”, muodostavat “inhimillisen ajattelun aakkoset”, sillä monimutkaisemmat käsitteet rakennetaan näiden yksinkertaisten termien avulla.<sup>20</sup>

Teoksessa esitetään myös idea universaalikielestä, tosin vain ohimennen. Esikuvina toimivat Egyptin ja Kiinan merkit. Ilmeisesti tähän vaikuttivat Francis Baconin esittämät ajatuk-



set *The Advancement of Learning*issa ja *De dignitate et augmentis scientiarum*issa.<sup>21</sup>

Leibnizin ensimmäinen vakava yritys rakentaa universaali-kieli perustuu Hobbesin teorialle ajattelusta laskemisena. Vuonna 1679 kirjoitetussa katkelmassa *Initia et specimina scientiae generales* hän hahmotteli yleiskieltä muun muassa näin:

“Numero on metafyyinen perusmerkki ja aritmetiikka on ikäänkuin universaalistatistiikkaa, jolla asioiden voimat löydetään.”<sup>22</sup>

Leibnizin ensimmäisessä mallissa yksinkertaiset ideat korvataisiin jaottomilla luvuilla ja käsitteet muodostuisivat näiden yhdistelmistä. Yhdistelmät muodostettaisiin yhteen- ja vähennyslaskulla sekä kertolaskulla. Kirjoituksessa 1, 10, 100... vastaisivat vokaaleja a, c, i... ja numerot 1-9 yhdeksää ensimmäistä konsonanttia. Esim. numero 81374 kirjoitetaan ja äännetään seuraavasti: Mubodilefa. Saman luvun voi kirjoittaa myös eri tavalla: Bodifalemu = 1000+300+4+70+80000.<sup>23</sup> Leibniz uneksi vielä tämän kielen käytöstä runoudessa ja musiikissa.<sup>24</sup> Edelleen Leibniz kaavaili kielellisiä sovellutuksia keksimäänsä laskukoneeseen. Kun eri ajatuksille annettaisiin numerot ja syötettäisiin ne hänen laskukoneeseensa, oikea tulos saataisiin kädenkäänteessä. Niinpä erimielisyydet voitaisiin sovittaa mekaanisesti.<sup>25</sup> Leibnizin numeromallissa lienee myös kabbalistisen lukumystiikan vaikutusta. *Kabbalassa* vain edettiin sanoista numeroihin eikä päinvastoin.

Hieman myöhemmin Leibniz hylkäsi tämän mallin ja otti perustaksi elävän kielen, latinan. Latinaan olisi kuitenkin sovellettava rationaalista kielioppia, jolloin kieli pitäisi riisua kaikesta turhasta ja säilytettävä vain perustavimmat piirteet. Niinpä deklinaatioita ja konjugaatioita tarvitaan vain yksi kumpaakin lajia, molemmat säännöllisiä. Verbin taipuminen suvussa ja luvussa on hyödytöntä, tähän ilmenee jo subjektissa!<sup>26</sup> Prepositiot osoittavat tapausta ja konjunktiot muotoa.<sup>27</sup> Myös sanastoa pitäisi yksinkertaistaa. Huomaamme, että tämä malli muistuttaa melkoisesti Descartesin edellä siteeratusta kirjeessä esittelemää universaalikieltä.

Leibniz kuitenkin hylkäsi nämä numeroihin tai latinaan perustuvat mallit varsin pian, sillä kielen rikkaus muodosti muistille ylivoimaisen taakan. Suhteiden osoittaminen vaatisi lukemattomia merkkejä. Yksinkertaisten ideoiden määrä oli paljon suurempi kuin hän aluksi ajatteli ja universaalikielen perustana olisi lopulta tuhansia aakkosia.<sup>28</sup>

Tämän jälkeen Leibniz otti uudeksi perustaksi logiikan ja hahmotteli “laskusääntöjä”, joilla kalkyloiminen voisi tapahtua. Päättelyn avulla voitaisiin analysoida monimutkaiset ideat yksinkertaisiksi (analyysi, resoluutio) ja näitä yhdistelemällä saavutettaisiin uusia, monimutkaisia ideoita (synteesi, kompositio). Leibniz oli siis tavallaan palannut *De arte combinatorian* perusteluihin. Samalla hän otti tavoitteekseen, tietoisesti tai ei, Descartesin haaveileman “oikean” filosofian, joka mahdollistaisi kaikkien ajatusten luokittelamisen ja järjestämisen.

Kalkyylin edellytyksenä on kuitenkin se, että inhimillinen tieto analysoidaan kokonaisuudessaan yksinkertaisiin termeihin. Tämä työ edellyttää oppineiden yhteistyötä, mikä parhaiten toteutuu akatemioiden muodossa. Tulokset ilmestyivät sitten ensyklopediaan.

Leibniz otaksuu seuraavat pääideat kalkyylin pohjaksi:

a) Kaikki käsitteet voidaan redusoida yksinkertaisiksi käsitteiksi samaan tapaan kuin jakolaskussa.

- b) Kaikki monimutkaiset käsitteet voidaan muodostaa järjestelemällä yksinkertaisia käsitteitä.  
c) Yksinkertaisia käsitteitä on vain pieni määrä, mutta ne ovat kaikkien käsitteiden pohjana.  
d) Yksinkertaisia käsitteitä edustavat yksinkertaiset merkit, monimutkaisia monimutkaiset merkit. Monimutkaiset merkit ovat monimutkaisten käsitteiden määritelmiä.  
e) Järkeily muodostuu selvittämällä ne suhteet, joissa yksinkertaiset käsitteet ovat suhteessa toisiinsa.<sup>29</sup>

Toisin sanoen Leibnizin kalkyyliassa käsitteet korvataan merkien yhdistelmillä, väitelauseet merkkien suhteilla ja järjkeily kalkuloinnilla.<sup>30</sup>

Kun tämä looginen universaali-kieli, *characteristica universalis*, olisi kehitetty, siitä tulisi yleistiede, *scientia generalis*, josta kaikkien tieteiden periaatteet ja metodit olisivat peräisin. Kielen lisäksi yleistieteeseen kuuluisi joukko aksiomia, jotka soveltuisivat mihin tahansa erityistieteeseen, sekä transformaatio säännöt symbolisten kaavojen soveltamiseksi.

Tieteenharjoittajien yhteistyönä syntyneet tulokset tulisi koota suureen teokseen, ensyklopediaan. Universaaliaakkoset ja ensyklopedia olisivat erottamattomia toisistaan, sillä aakkosisto olisi ensyklopedian avain.

Rajoitettuja aiheita käsitteleviä ensyklopedioita oli ilmestynyt jo myöhäisantiikista lähtien. Keski-ajalla tunnettuja olivat luonnontieteellisiä tai teologisia aiheita käsittelevät tietoteokset kuten Albertus Magnuksen *De Vegetabilibus et Plantis*.<sup>31</sup> Näiden teosten painopiste oli didaktisuudessa, ja aiheet pysyivät tiukasti käytännöllisissä asioissa. 1500-luvulla tällaisia (luonnontieteiden) “universaalioppineita” olivat Gessner (k. 1565) ja Buffon. Gessnerin teokset perustuivat antiikista periytyvään maailmankuvaan ja olivatkin tässä mielessä jotakuinkin täydellisiä.<sup>32</sup>

Uuden luonnontieteen nousu pakotti kuitenkin uuteen tiedon kokonaisnäkemykseen. Kuuluisimpia tämääntapaisista universaalisista ensyklopedioista oli 1600-luvun alussa ilmestynyt Ahlstedin kokonainen teos. Tämä ensyklopedia oli kokoomateos, jonka artikkelit oli lainattu eri puolilta, mm. Hobbesilta, Galileilta ja Descartesilta.<sup>33</sup> Ajatus ei siis ollut uusi. Leibnizin konsepti ensyklopedian luonteesta tuo mieleen Ahlstedtin, jonka mukaan tiedon yhdistäminen yhdeksi kirjaksi on luonnon universaalien harmonian kuvastuma, opas



maailmalabyrinttiin.<sup>34</sup>

Leroy Loemker huomauttaa muutamasta seikasta, jotka ovat vakavana esteenä universaalitieteen synnylle. Inhimillinen ajattelu ei pysty etenemään niin absoluuttisen sulavasti kuin Leibniz kaavailei. Törmätään jatkuvasti sellaisiin kategorioihin kuin pluralistisuus ja monistisuus tai aktiivisuus ja passiivisuus. Leibniz kyllä teki joitakin onnistuneita analyyseja, mutta nämä perustuvat kokemukselliseen tietoon. Lisäksi metafyyminen ajattelu on sidottu ihmisen itsetietoisuuteen, se ei voi tapahtua mekaanisesti.<sup>35</sup>

## Lopuksi

Universaalikielen ihanne ei kuollut Leibnizin myötä. Vielä Condillac sanoi, että tiede ei ole muuta kuin hyvin järjestettyä kieltä. Toisaalta yhtenäistä liikettä universaalikielen kehittämiseksi ei koskaan muodostunut. Tieteelliseen kieleen pyrkivät liikkeet 1900-luvulla, kuten *Wienin piiri* tai semanttiset ryhmittymät, eivät olleet kiinnostuneita tuottamaan esperanton, interlinguan tai volapükkin kaltaista universaalikieltä.<sup>36</sup>

Logiikka kehittyi ja saavutti uusia voittoja, mutta universaalikielleksi on Descartesin suositusten mukaisesti muodostunut yleisessä käytössä oleva, vaikkakin muodoltaan kaikkea muuta kuin yksinkertainen elävä kieli: englanti. Leibniz ei kuitenkaan näperrellyt turhaan: internet ja muut tietoverkot ovat pitäneet huolen siitä, että binäärilukuihin perustuvien tietokonekielten avulla ohjelmoitavat tietokoneohjelmat leviävät kulovalkean tavoin.

## Viitteet

1. Descartes 1994, 51.
2. Chomsky 1966, 3.
3. Wilson 1978, 183.
4. Cottingham 1993, 104.
5. Descartes (*Metodin esitys*) 1994, 21.
6. Hacking 1975, 80.
7. Belaval 1976, 382.
8. Couturat 1961, 52.
9. Descartes 1991, 11.

10. Ibid., 11.
11. Ibid, 13.
12. Ibid, 13.
13. Chomsky 1966, 59.
14. Dascal 1982, 100.
15. Louis Couturat, yksi vaikutusvaltaisimmista Leibniz-komentaattoreista, lausui: "universaaliaakkoset eivät vain auta järkeilyämme: ne korvaavat sen". Dascal 1982, 106.
16. Rutherford 1995, 230.
17. Dascal 1982, 105.
18. Belaval 1960, 186.
19. Leibniz (*Dissertatio de arte combinatoria*)1983, 64-65
20. Ibid., xiii.
21. Burkhardt 1960, 186.
22. Leibniz 1960, 184.
23. Couturat 1961, 63.
24. Couturat & Leau 1903, 24.
25. Ross 1978, 12-13.
26. Couturat & Leau 1900, 25.
27. Ibid., 26.
28. Ibid., 27.
29. Saw 1954, 212-213.
30. Ibid, 213.
31. Crombie 1979, 151.
32. Leikola 1978, 222.
33. Couturat 1961, 125.
34. Wilson 1989, 16.
35. Leibniz 1969, 22.
36. Dascal 1982, 102.

## Kirjallisuus

- Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard, Paris 1960.
- Yvon Belaval, *Études Leibniziennes*. Gallimard, Paris 1976.
- Hans Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*. Philosophia, München 1980.
- Noam Chomsky, *Cartesian linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Harper & Row, New York 1966.
- John A Cottingham, *Descartes Dictionary*. Blackwell, Oxford 1993.
- Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Olms, Hildesheim 1961 (1901).
- Louis Couturat & L. Leau, *Histoire de la langue universelle*. Hachette, Paris 1903.
- A. C. Crombie, *Augustine to Galileo*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1979.
- Marcelo Dascal, Universal language schemes in England and France, 1600-1800. Comments on James Knowlson. *Studia Leibnitiana*, Band XIV, Heft 1, 1982.
- René Descartes, *Philosophical Writings*, Volume III. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- René Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*. WSOY, Juva 1994 (1956).
- Ian Hacking, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge University Press, London 1975.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical papers and Letters* (ed. Leroy Loemker). Reidel, Dordrecht 1969.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophischen Schriften* VII. (Hrsg. G. I. Gerhardt): Olms, Hildesheim 1960 (1875-90).
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* IV. Akademie-Verlags, Berlin 1983.
- Anto Leikola, Oppineisuuden hirmu. *Parnasso* 4/78.
- Ross, G. Macdonald, *Leibniz*. Oxford University Press, Oxford 1984.
- Donald Rutherford, Philosophy and Language in Leibniz, teoksessa *Cambridge companion to Leibniz* (ed, Nicholas Jolley). Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Ruth Saw, *Leibniz*. Penguin, Hammondsworth 1954.
- Catherine Wilson, *Leibniz's Metaphysics (a Historical and Comparative Study)*. Princeton University Press, New Jersey 1989.
- Margaret Dauler Wilson, *Descartes*. Routledge & Kegan Paul, London 1978.

PETTER KORKMAN

# ELÄKÖÖN DESCARTES, ELÄKÖÖN RANSKA!

**K**un ranskankielisten filosofisten yhdistysten kattojärjestö ASPLF (*Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*) järjestää kongressia, ja kun paikallinen organisaattori on Ranskan filosofinen yhdistys SFP (*Société Française de Philosophie*), voi oikeutetusti olettaa, että kongressi toimii myös tilana, jossa peilata ja pohtia ranskankielisyyttä ja ranskalaisuutta filosofiassa. Mutta jos kongressin aiheena on Ranskan kansallisuusfilosofi ennen muita, René Descartes, on asia aivan pihvi, eikä tästä voi erehtyä.

Torstai 30. pvä elokuuta. Tunkeudun *Rue des Ecolesien* puolelta suurehkoon aulaan, jossa Sorbonne vastaanottaa *l'esprit cartésien* kongressiin osallistuvia. Jakkupukuihin tai skrakoihin ja tummiin pukuihin sonnustautuneina punkeamme Sorbonnen suureen luentosaliin jossa istun suoraan valkoisen Descartesin alle. Odottava tunnelma; puisilla penkeillä olemme kaikki esillä kuin kanat orrella, enkä tiedä missä pitäisin käsiäni. Noin viisisataa osallistujaa (viikon aikana osallistujamäärä kasvoi yli seitsemän ja puolensadan) on maksanut itsensä puhujiksi (500 Fr) tai kuuntelijoiksi (200 Fr, opiskelijat 150 Fr). Keski-ikä vaikuttaisi olevan siinä neljänkymppin tietämällä. Kotikenttäväki on varttunutta Descartes-asiatuntijaa erittäin asiallisissa, erittäin Sorbonneissa puvuissa. Tunnen itseni maalaiseksi... ja klopiksi.

Avajaispuheen pitää Ranskan kulttuuriministeri, eikä Ranskan presidentti Jacques Chiracin erityissuojeluksessa järjestetyn tilaisuuden poliittinen ulottuvuus jää häneltä huomamatta. Kaiken kaikkiaan avajaispuheita pidetään viisi; niille on varattu aikaa tunti viisitoista minuuttia, mutta saamme kärsiä ainakin kaksi ja puoli tuntia höpötystä ennen kuin kaikki vihdoinkin ovat ehtineet toistaa edeltävien avajaispuheiden korostuksia. Kulttuuriministerin lisäksi avajaispuheita pitävät Ranskan ulkoministeriön valtiosihteeri, joka vastaa suhteista muihin ranskankielisiin maihin (*la francophonie*), Pariisin akatemian rehtori, joka samalla on Pariisin yliopistojen kansleri, sekä ASPLF:n ja SFP:n puheenjohtajat.

**K**aikki tervetulleeksitoivottajat toistavat samoja teemoja. Olennaista on Descartesin ranskalaisuus. En oikein ymmärrä. Illemmalla, Sorbonnen järjestämissä kokkareissa, utelen aiheen merkitystä professori Jean-Marie Beyssadilta, joka hymähtää, viittaa johonkin Descartesguruun, jonka nimeä en kokkarihulinassa saa rekisteröityä, ja toistaa tämän kuolemattomat sanat: *Descartes, c'est la France!* En vieläkään oikein ymmärrä, mutta hän katsoo minua paksujen lasiensa läpi ja ne saavat hänet näyttämään ystävälliseltä uffomieheltä, jonka kieltä jotenkin olen oppinut ymmärtämään. *Ah, oui, je vois... (?!?)*.

Descartesin *Metodin esitys* (*Discours de la Méthode*)

lukeutuu ensimmäisiin laajemman lukijakunnan saavuttaneista, filosofiaa tai tiedettä edustaviin julkaisuihin. Niinpä Ranskalaiset — joille doksografinen järjestely on tänäänkin erittäin tärkeää — mielellään esittävät, että Descartes opetti filosofian puhumaan ranskaa. Niinpä kartesiolaista henkeä käsittelevä kongressi ei käsittele vain erästä filosofian historian merkittävimmistä filosofeista, vaan se käsittelee myös ranskaa puhuvan filosofian henkeä, ranskalaisen filosofian henkeä, ranskankielisyyden henkeä. Tämä myös selittää ne hieman oudoilta vaikuttavat jännitteet, joita Descartesin persoonassa paljastui kongressin aikana.

Yhtäältä Descartes edustaa Ranskaa, toisaalta hän edustaa universaalia järkeä. Erään afrikkalaisen filosofin puhuttua matematiikasta ja kartesiolaisesta hengestä, hänen yhtä afrikkalainen kolleegansa on ainoa, jolla on kysymys. Mutta sen sijaan että kysyisi jotain matematiikan filosofiasta, hän kysyykin "miten Afrikkalaiset oppilaanne suhtautuvat, jos te puhutte heille tuolla tavalla?". Ilmeisesti kysyjä on ymmärtänyt hieman matematiikan perusteita edellyttävästä esitelmästä yhtä vähän kuin minäkin. Keskustelussa puolustetaan järjen universaalisuutta ja salissa raikuvat vahvat sympatiataputukset. Keskustelu etenee tuon kysymyksen jälkeen täysin odotetulla tavalla. Sympaattisia ja kapeakatseisia puheenvuoroja, joissa korostetaan järjen universaalisuutta, joissa korostetaan Descartesin asemaa universaalien järjen uutena airueena, ja joissa epäsuorasti implikoidaan, että Ranska on Descartesissa tuonut universaalien järjen mukanaan afrikkalaisiin kolonioihinsa.

**P**arhaimman kontribuution teemaan Descartes ja Ranskalaisuus teki mielestäni professori Guirlinger, joka korosti Descartesin matkailua. Descartes eli aikuisiästään yhteensä vain viisi vuotta Ranskassa. Hollannissa hän asui eri paikkakunnilla yhteensä noin kymmenen vuotta ilman että kuitenkaan olisi viihtynyt yhdelläkään paikkakunnalla viittä vuotta pitempään. Pariisia Descartes tunnetusti inhosi. Pääosan ajastaan hän vietti matkustellen. Siinä on aidon universaalijärjen tyyssija: ja siinä Descartes myös osoittaa olevansa vielä modernimpi (ellei peräti post-, tai myöhäinen) kuin luulimme. Hän on metodisesti nomadi, vaelttaa ennakkoluulosta toiseen paljastaen niiden kaikkien epäiltävyyden. *Metodin esityksessä* Descartesin itse asiassa muotoileekin epäilyn metodinsa suoraan matkamiehen elämäkokemukseen viitaten. Descartes on metodinen matkustaja. Sääli etteivät Ranskalaiset tässä suhteessa ole säilyttäneet kartesiolaista perintöä: he olisivat saattaneet huomata, että Ranskan ja frankofonian ulkopuolella on kokonainen maailma. Tänään he tuntuvat elävän siitä onnellisen tietämättöminä.

Kongressi jakaantuu kahdeksaan teemaan, jotka useissa

tapauksissa on edelleen jaettu osiin, niin että kussakin työryhmässä on noin kolmisenkymmentä kuulijaa. Monet vaihtavat tiheään paikkaa salista toiseen, aina suuremman nimen tai kiinnostavamman otsikon perässä. Eniten vetää väkeä Mme Rodis-Lewis, joka on varmaan reilusti yli kahdeksankymmentävuotias hymyilevä mummu. Kuulijat eivät tahdo millään mahtua tarjolla oleviin saleihin ennenkuin lopulta pääsemme amfiteatteri Richelieuhin, jonne kaikki lopulta mahtuvat. Mme Rodis-Lewis on suurimpia Descartes-guruja, mutta hänen suosionsa on niin mieleton, ettei voi välttyä hämmästelämästä. Taitavat pitää mummua nähtävyytenä.

Maanantaina puoli kahdeltatoista alkaa eräs kongressin suurimmista nähtävyyksistä. Kaikille teemaryhmille yhteisen session avaa ASPLF:n edellinen puheenjohtaja Venant Cauchy, joka toistelee ensimmäisen päivän avajaispuheiden teemoja. Descartes on ranskankielisen filosofian alkuperä, ja siten frankofonisen filosofian kanta-isä. Kun Descartesin *Meditaatiosta* julkaistiin uusi editio vuonna 1937, perustettiin ranskankielisen filosofian arvoja vaalimaan järjestö nimeltä ASPLF. Sittemmin ASPLF on vaalinut näitä arvoja järjestämällä ranskankielisiä filosofisia kongresseja. Tämän vuoden kongressi on järjestyksessä kahdeskymmeneskuudes. Pitkän liturgian sijasta puheenjohtaja esittelee päivän pääpuhujan professorina, joka ei esittelyjä kaipaa: professori Nicolas Grimaldi!

**K**un prof. Nicolas Grimaldi istuu puhujan paikalle Richelieu-salissa, en ole lainkaan valmistautunut siihen mitä tuleman pitää. Grimaldin aiheena on *Descartes et l'expérience de la liberté* (Descartes ja vapauden kokeminen). Harmaahapsinen professori istuu puhujan paikalle, ja puheenjohtaja asettelee mikrofoneja. Grimaldi aloittaa vaatimattomaan sävyyn toteamalla että yleisö varmasti hyvin ymmärtää — vanha mies avaa suunsa hitaalla, harkitulla liikkeellä: maiskis — ettei hän saata, sen kunnian jälkeen, joka hänelle tänään on suotu, päästää tilaisuutta käsistään, vaan hänen on asianmukaisesti osoitettava kiitoksensa tästä upeasta tilaisuudesta joka hänelle on suotu, ja täten hän kiittää ja bla bla bla. Matalaan ja arvokkaaseen sävyyn esitettyjen kiitosten jälkeen herra Grimaldi siirtyy suoraan asiaan. Siitä hetkestä eteenpäin en enää kykene seuraamaan hänen esityksensä sisältöä. En tiedä katsoako häneen suoraan vai katsellako muita. Nauravatko he tälle ilmestykselle? Itselläni on vaikeuksia pysytellä vakavana, kun vanha mies viuhtoo villisti käsillään ja esittää. Richelieu-salin pähkinäpöydissä puitteissa vallitsee kuitenkin vakava ja lähes harras hiljaisuus.

Hiljaisuudessa värisee vanhan miehen kuivakkaan intensiivinen ääni, se räätisee hieman, kuin kastunut karkea hiekkapaperi. Rauhallisesti alkanut lause nousee yllättävään ja huimausta aiheuttavaan *crescendoon*, johon se yhtä äkillisesti seisahtuu, koko salin seisahtuessa sen kanssa liikkumattomaksi: ilmaisukykyiseen taukoon hiipii kuulioita seisahduksestaan päästämättä kontemplatiivinen kuiska: "mutta mitä se sellainen vapaus oikein on — (tauko) — mitä se tarkoittaa?". Kuiskaus on osoitettu, sen tunnen, juuri minulle, ja se vihki minut koko universumin salat paljastavaan mysteeriin. Grimaldin suu muodostaa hallitusti ympyräsuisten tunnuksenomaisen pyöreiden: ja silti mies puhuu tuhtia asiaa. "Ei riitä, että me omistamme vapauden, ollaksemme vapaita: omistamamme vapaus vasta sallii meidän etsiä vapauttamme!". Vaikeroiva huuto täyttää salin, vanhan miehen falsetti säröilee patsaiden lomassa.

Ekstaattisen oratorionsa päätettyään Grimaldi saa valtaiset suosionosoitukset yleisöltä, joka mitä ilmeisimmin on pitänyt esityksestä. Myöhemmin, udellessani vaivihkaa

arvostamiltani henkilöiltä heidän käsityksiä Grimaldin esitelmästä, joudun muuttamaan käsitystäni puheesta. Se on mitä ilmeisimmin ollut sisällöllisesti erittäin osuva ja samalla uutta tuova esitys vaikeasta ja kolutusta aiheesta. Mikä käsittämätön muuri tuossa onkaan, minun ja ranskalaisten ympyräsuisten välillä! Vierustoverilleni esitelmän kuunteleminen oli kuulemma helpompaa kuin muiden esitelmien: Grimaldin puhe toisti ilmeisesti tyylillisesti, aforistisine kiteytyksineen, katolisen saarnan mallia. Onneksi yleisökysymys kuitenkin osoitti, etten minä ollut ainoa, jonka mielestä esitelmän äärimmäiseen täydellisyyteen hiottu muoto hieman peitti alleen kysymyksen sisällöstä: ainoassa yleisökommentissa esitetään, että retoriikan opetus pitäisi tuoda takaisin yliopistolliseen peruskoulutukseen. Kommentin aikana Grimaldi, joka osoittaa vaivautuneisuutensa varsin avoimesti, pitelee päätään ja katsoo sivulle.

**T**osin kysyjä saattoi olla pahansuopa, sillä Grimaldi on kauheasti kiirvien huhujen mukaan joutunut kiistaan professori Jean-Luc Marionin kanssa. Marion käsittelee Descartesissa erityisesti ikuisuutta ja Jumalan käsittämättömyyttä. Sorbonnessa hän ilmeisesti lukeutuu, vaikka originelli ja radikaali tavallaan onkin, katoliseen ja vanhoilliseen kaartiin. Grimaldi olisi huhun mukaan ennemminkin vallankumouksen perillinen, tasa-arvon puolestapuhuja, sekä uskonnosta riippumattoman valtion (*l'état laïc*) puolustaja, siis jonkin sortin sosialisti — kuten kaikki kunnon ihmiset Ranskassa ovatkin. En oikein tiedä, mitä kiistan piti koskea, mutta se ei liene tärkeää: asetelma sitä vastoin on todella klassinen Ranskassa. Sorbonne on perinteinen katolisoikeistolaisen jengin, jopa rojalistien tyyssija, kun taas valti-onhallinto kuuluu vallankumouksen perillisille. Myös peruskoulu ja lukiomaailma kuuluvat, jos nyt käytetään tätä hieman harhaanjohtavaa sanaa, "sosialisteille". Siksi kaikki koulu-opettajat kaikissa vanhoissa ranskalaisissa leffoissa ovat riidoissa papin tai vahvasti katolisen sukulaisensa kanssa. Ranskassa ateismi todellakin on uskonto.

Vaikka kongressin loputtua kiittelenkin onneani, ettei meillä ole aivan vastaavaa vastakkaisuutta yliopistomaailman sisällä kuin ranskalaisilla, joudun vielä harmittelemaan meidän puutteellista retorista kulttuuriamme. Opiskellessani Lyonissa lukuvuonna 1992-93 kävin kirjallisten tenttien jälkeen suullisessa kuulustelussa, jossa minulle annettiin, ottaakseni erään esimerkin, tehtäväksi luennoida raadin edessä kymmenen minuutta aiheesta *Qu'est-ce que l'homme* (Mitä on ihminen). Kurssi oli käsitellyt Kantia, ja minulle annettiin kaksikymmentä minuuttia aikaa valmistella kymmenen minuutin esitelmä aiheesta. Suullisia ja kirjallisia esityksiä varten oli erilliset ohjeet, joissa opetettiin laatimaan johdantoa, kerrattiin mitä hyvään johdantoon kuuluu jne. Monissa niistä esitelmistä joita nyt 30. elokuuta - 3. syyskuuta pidetyssä kongressissa pääsin kuulemaan, oli sellaisia kvaliteetteja joita ei yleensä anglosaksisesta, saati sitten suomalaisesta (!) esitelmästä löydä. Esitelmässä muoto on kyllä osa sisältöä, eikä sitä saisi unohtaa. Vaikka puhutaankin asiaa, ja asiasta, tämän ei tarvitse johtaa puhujan ja hänen tunteidensa häivyttämiseen näyttämöltä: asiallisuus ja monotonisuus eivät välttämättä ole sama asia, kuten suomalaisessa tiedeyhteisössä tunnutaan uskovan. No, matkustamalla oppii, ja tässä suhteessa saisimme mekin olla hieman kartesiolaisempia.



Juha Suoranta

# Maailman kauheus, kasvatus ja toivon periaate

Theodor Adorno kirjoittaa toisen maailmansodan kauhujen jälkeen länsimaiselle sivistykselle uutta opetussuunnitelmaa kehottamalla ottamaan vakavasti fasismin jättämä perintö ja sen opettama läksy: "Ettei Auschwitz enää toistu, on tähdellisin kasvatukselle asetettavista velvoitteista."<sup>1</sup> Kaikkien koulutusinstituutioiden jokaisen toimijan on otettava vakavasti kysymys: miten Auschwitz on vältettävissä? Vai onko Auschwitz sittenkin läsnä juuri nyt, jossain toisessa muodossa, huomaamattamme? Tarkoitukseni on tulkita kasvatuksen maailmaa muutamien vuosisatamme kulttuurikritikoiden keskeisten analyysien pohjalta. Ne ovat synkkiä, paikoin toivottomilta vaikuttavia, mutta kuten haluan osoittaa, kasvatus niin kuin ei mikään muukaan inhimillinen toiminta, jonka tarkoitus on muutoksen aikaansaaminen, ole mahdollista ilman perustavanlaatuista ajatusta toivosta. Nostankin "toivottomien" filosofien jälkeen esiin ajattelijoita, jotka korostavat toivon merkitystä ihmisen elämässä ja kasvatuksessa.

Adornon kehoitus "Ettei Auschwitz enää toistu, on tähdellisin kasvatukselle asetettavista velvoitteista" kantautuu omaan aikaamme kuin jo kauan sitten unohdetusta historiasta; ja totta onkin, että se kertoo, ei vain metaforisesti vaan myös kirjaimellisesti, hävinneiden, maanpäältä poispyyhkäistyjen, historiasta<sup>2</sup>. Keitä tänään kielletään arvo ihmisinä? Keitä nyt olemme hävittämässä?

Kuitenkin juuri ajatuksen näennäinen vieraus tekee siitä vuosituhannen lopun tärkeimmän koulutuspoliittisen imperatiivin, jota ei voi korvata ylimielisillä ja samalla alistuvilla viittauksilla sosiobiologiaan, rotuoppeihin (vrt. taannoinen *Bell Curve* -keskustelu) tai empiiristen esimerkkien kauhukuviin 1990-luvun Euroopasta. Adornon asettama velvoite osoittaa suoraan kasvatuksen yhteiskunnalliseen sidoksisuuteen, joka ajoittain tunnutaan täysin unohdettavan kun kasvatustodellisuuskun nähdään rakentuvan pelkästään autonomisten yksilöiden varaan<sup>3</sup>. Velvoite tekee läpinäkyväksi sen, kuinka suuri ja vaikutuksiltaan ennakoimaton merkitys kasvatustodellisuudella on sosiaalisena laitoksena.

"Ettei Auschwitz enää toistu" on kasvatustodellisuuden lukujärjestyksen kannalta tähdellinen

ennen kaikkea siksi, että opetussuunnitelmat rakentuvat tänään toinen toistaan kauniimmille mutta sisällöltään tyhille ajatuksille ja periaatteille ihmisen humanisuudesta ja hyvyydestä. Jo lähtökohdissaan opetussuunnitelmien kieli esineellistää ihmisen oppilaaksi, koulutulokkaaksi tai muuksi opetustoiminnan kohteeksi. Vaikka kyseessä saattaakin olla ainoastaan tapa tunnistaa ihminen jonakin josakin<sup>4</sup>, ei tämä relativoi kasvatuksen moraalisia kysymyksiä.

Oppilaiksi pelkistyneet lapset tarjoillaan opetussuunnitelmakielessä "tiedon prosessoina", mikä toisin ilmaisten tarkoittaa lasta tunteista ja muista olennaisuuksista puhdistettuna kognitiokoneena. "Suuntautuminen aktiivisesti ympäristöön" voi merkitä sekä toisen ihmisen että luonnon säälimätöntä tuhoamista. "Suhtaaminen myönteisesti erilaisuuteen" saattaa viedä pohjan todelliselta toiseuden näkemiseltä, kun tärkeätä olisi ensin löytää itsensä toisesta ja huomata erilaisuuden keinotekoisuus. "Yksilöllisyyden tukeminen" huuhtoo mennessään lopunkin yhteisöllisyyden.

Jos sosiaalinen todellisuus on lohottavissa erilaisiin elämäntilanteihin ja -tapahtumiin, kasvatuksen kehä sulkee sisäänsä useimmat muut tai ainakin koskettaa niitä keskeisellä

tavalla. Tarkoitukseni on tulkita kasvatuksen maailmaa muutamien vuosisatamme kulttuurikritikoiden keskeisten analyysien pohjalta. Ne ovat synkkiä, paikoin toivottomilta vaikuttavia, mutta kuten haluan osoittaa, kasvatus niin kuin ei mikään muukaan inhimillinen toiminta, jonka tarkoitus on muutoksen aikaansaaminen, ole mahdollista ilman perustavanlaatuista ajatusta toivosta. Nostankin "toivottomien" filosofien jälkeen esiin ajattelijoita, jotka korostavat toivon merkitystä ihmisen elämässä ja kasvatuksessa.

Vaikka 1900-luvun kulttuurikritiikki onkin laajalti tunnettua, on sen esittelemine tässä perusteltua siksi ettei suomalaisen kasvatusteoriaan sen paremmin kuin kasvatustodellisuuteen yleensä ole kuulunut keskustelu tämän vuosisadan kulttuurikritikkojen kanssa.<sup>5</sup> Tämä on selkeä puute, sillä seuraavassa esille otettavilla ajattelijoilla on monessa suhteessa tärkeää kasvatusteoreettista sanottavaa.

Kaikkina aikoina kasvatuksen osa on rakentaa ja ylläpitää kulttuuria. Etenkin moderneissa yhteiskunnissa kasvatuksella on ollut merkittävä tehtävänsä uuden mekanistisen maailman ja siihen sovittuvan ihmisen synnyttämisessä. Kulttuurin ja kasvatuksen välille voidaan perustellusti laittaa yhtäläisyysmerkki<sup>6</sup>. Kasvatus ei



tästä näkökulmasta ole sosiaalisista yhteyksistään erillinen asia eikä kasvatuksen maailmaa tutkiva tiede muusta maailmasta riippumaton opetusoppi.

Kasvatus on ennen kaikkea yhteiskunnallista toimintaa. Kasvatuksen ammattilaiset ovat tietäen tai tietämättään kulttuurin tuotannon keskeinen osa. He osallistuvat tietojen, halujen, arvojen ja sosiaalisten käytäntöjen kulttuuriseen tuottamiseen ja organisoimiseen. Kasvatus ei vain tuota tietoja, vaan erityistä poliittista tietoisuutta<sup>7</sup>. Kulttuurikritiikki mahdollistaa osaltaan tietoisien kasvatus toiminnan, joka ei tyhjene yksilöpsykologiaan tai käsitykseen opettamisesta pelkkänä esittävänä taiteena. Tämä on syy miksi kulttuurikritikoiden ajatuksia seuraavassa tulkitaan kasvatuksen kysymyksenasetteluiden kannalta.

## Kulttuuristen pidäkkeiden ohuus

*Sigmund Freudin* kulttuuriteoria auttaa näkemään kultivoituneeseen kulttuuriin kuuluvien kasvatus tavoitteiden ohuuden. Se auttaa osoittamaan kulttuuri-ihmisen äärimmäisen lyhyttä historiaa ihmiskunnan historiassa. Freudin mukaan juuri kulttuuri on se, joka säätelee ihmisten välisiä suhteita. Kulttuurin ihmiseen iskostamat pidäkkeet ovat kuitenkin ohuita kuin kevätjää, jonka alla veloo mahtava libidaalinen voima.

Freudin ajatus turvallisuudesta, jonka olemme ostaneet osalla onnellisuuttamme — "Kulttuuri-ihminen on osalla onneaan ostanut lisäturvallisuutta"<sup>8</sup> — tekee ymmärrettäväksi ne mielettömyydet, joita nykyään tapahtuu fyysisen väkivallan alueella. Humanistisesti suuntautunut kulttuuri tulkitsee fyysisen väkivallan merkitykset lähinnä ylilyönteinä. Sentimentalisuuden kulttuuri tulkitsee väkivallan ilmiöt — yhtä hyvin Bosnian hirvittävyudet kuin kotoisen seksuaalisen hyväksikäytön — normaalin elämän epäluomiksi, joiden oletetaan poistuvan ihmiskunnan kaikinpuolisen edistyksen myötä. Freudin sanoin "[K]ulttuurin on jännitettävä kaikki voimansa saadakseen ihmisen aggressiotaipumukset aisoihin ja hillitäkseen niiden ilmentymiä psyykkisten reaktionmuodostusten keinoin"<sup>9</sup>.

Toisin sanoen ihmisen "luonnollinen" aggressiivisuus joutuu modernissa yhteiskunnassa torjutuksi ja sen täytyy löytää muita purkautumiskeinoja ja etenemisväyliä<sup>10</sup>. Luonnollinen hyökkäisyys, joka on näin siirretty erilaisiin korviketoimintoihin, ei kuitenkaan saa näissä täyttymystään, vaan seurauksena on tunne psyykinen onnen menettämisestä. Elämämme on sikäli sivistyneempää kuin aiemmin, että voimme suhteellisen rauhallisilla keinoin hankkia elantomme ja viettää aikaamme alati pelkäämättä, että joku käy kimppuumme, pahoinpitelee, raiskaa tai tappaa meidät. Freud

näyttää kuitenkin väittävän, että lisääntyneen turvallisuuden ja vähentyneen vapauden, sanalla sanoen kulttuurin myötä, ihmisen mahdollisuudet toteuttaa estottomasti haluunsa — ihmisen luonnollinen onni — ovat ratkaisevasti kaventuneet.

Freudin kuvauksen mukaan aikaisemmin ihmiset elivät vailla turvallisuutta, kuten nyt sanoisimme ra'assa ja elämän jatkumisen kannalta arvaamattomassa maailmassa, mutta kuitenkin vapaina seksuaalisista pidäkkeistä ja aggressiota kahlitsevista estoista. Nyt, modernissa sivilisaatiossa ja sen synnyttämässä kulttuurissa, ihminen elää kyllä turvassa, mutta on erilaisten pakkojen alaisena joutunut luopumaan osasta vapauksistaan ja sitä myöten myös osasta onneaan. "Alkuihminen ei tuntenut tällaisia rajoituksia ja oli sikäli onnellisempi", sanoo Freud.<sup>11</sup>

## Sielun koulumisen taito

Modernisaation tarkan analytiikan *Michel Foucault'n* mukaan modernissa yhteiskunnassa toimii uusi sosiaalinen järjestys, jonka keskeinen toimintatapa on hallinnoitu tai normalistava valta. Tämä järjestys on pesiytynyt ihmisten sieluihin. Aikaisemmin historiassa hallitsijoiden valta kansaan oli näkyvää ja julkista, se osoitettiin julkisin teloituksin, seremonioin ja muin esityksin. Valta perustui näkyvään, ennen kaikkea ruumiiseen kohdistuvaan väkivaltaan ja suvereniteettiin.

Moderneissa yhteiskunnissa valta muuttuu näkymättömäksi ja kansa yksilöiksi, joiden tarkkailuun tarvitaan muunnelmia menettelytapoja. Nyt yksilöt ryhtyvät valvomaan itse itseään: valta muuttuu mielen silmäksi, joka tunkeutuu mitättömimminkin vuorovaikutuksen olemukselliseksi osaksi; valta sisäistyy itsen valvonnan tekniikaksi. Jos sosiaalisen järjestyksen ylläpidon edellyttämät toimintamallit sisäistetään, ei tarvita ulkopuolista ja näkyvää tarkkailijaa, koska tarkkailija on muutoinkin jatkuvasti läsnä.<sup>12</sup> Koulujen tehtävä ei niinkään ole luoda itseään tarkkailevaa ihmistä kuin muistuttaa häntä itseään koskevasta sielunsa koulumisen taidosta.

Foucault'n kauskantoinen idea onkin siinä, että sekä tarkkailtavat että tarkkailijat ovat osa samaa koneistoa, samaa vallan teknologiaa ja samoja hallitsemisen tekniikoita. Tässä mielessä on periaatteessa yhdentekevää kuka valtaa käyttää; periaatteessa kuka tahansa ja jokainen voi käyttää järjestelmän (verottajan, vankeiden, poliisin, armeijan, koulun, sosiaalitoimistojen, päiväkotien) antamaa valtaa. Valankäyttö näissä sosiaalisissa laitoksissa on legitimoitu erityisin koulutusjärjestelmän valvomin ja tuottaminen tutkimin, ammattipätevyysin sekä eriytyneen yhteiskunnallisen työnjaon avulla.

Siitä huolimatta, että fyysinen väkivalta on

nykyäänkin tosiasia, josta saamme kokemuksia pääosin välittyneesti, sen muodot eivät vielä yksinään riitä perusteeksi nimittää nykyisiä länsimaisia yhteiskuntia väkivallan kulttuureiksi<sup>13</sup>. Nyt *väkivalta* määrittäyty ensisijaisesti *kulttuurisena ja rakenteellisena sosiaalisen järjestyksen muotona*<sup>14</sup>. Siinä missä fyysinen ja psyykinen väkivalta ovat näkyviä ja suoria toimintoja ja kohdistuvat itseensä tai kanssaihmiin, siinä kulttuurin tai rakenteellisen väkivalta sosiaalisen järjestyksen muotona jää helposti näkymättömäksi rautahäkiksi, joka kuuluu jokapäiväiseen elämäämme, rakentaen ja konstituoiden elämisa maailmaamme, ts. jokapäiväisten kokemistemme varastoa<sup>15</sup>.

## Yhteiskuntien keinotekoistuminen

*Henry Giroux* sanoo väkivallasta tulleen yhä enemmän mielihyvän lähde, jota tarjotaan kaikissa informaatio- ja viihdetuotteissa<sup>16</sup>. Informaationvälitys ja viihdetuotanto eivät ole ainoita asioita, jotka kertovat yhteiskuntaelämän keinotekoistumisesta. Keinotekoisuuden teema läpäisee näiden lisäksi yhtä hyvin geeniteknologian, virtuaalitodellisuuden, identiteettien rakennuksen, sukupuolen tuotannon kuin ravintotekniikan. Sanalla sanoen, keinotekoisuus liittyy tänään sekä ihmisen biologiseen, psykologiseen että sosiaaliseen olemassaoloon<sup>17</sup>.

Foucaultlaisessa hengessä voidaan myös väittää, että länsimaiset yhteiskunnat ovat elokuvallistuneet ja niiden asukkaista on tullut vöyeyriä<sup>18</sup>. Yhteiskunnallinen osallistuminen on kavennettu asioiden tirkistelyyn. Kansalaisilla on oikeus olla mukana yhteiskunnan katsomossa, josta he voivat seurata erilaisia mediaspektaakkeleita. Mediaspektaakkeleiden sisällöllä ei ole suurta väliä: ne voivat olla yhtä hyvin urheilua, politiikkaa tai viihdettä.

Tällainen yhteiskunnallinen kasvatus tarkoittaa seuraavia asioita: Mediaspektaakkeleissa usinnetaan totunnaisia näkökulmia. Perhesarjat näyttävät ydinelämän. Viihde toimii stereotyyppiä ja vastakkainasetteluilla. Hyvä ja paha redusoidaan henkilöihin, poliitikot esitetään heroisina individualisteina ideologisessa vakuudessa, jonka takana ei ole mitään. Mainoksien väliin sijoitetut keskusteluohjelmat tekevät moraalin usein moniulotteisista kysymyksistä yksinkertaisia ja individualistisia pelejä, jotka vihelletään poikki ohjelmalle varatun ajan kuluttua, kuten muutkin pelit. Viihde tyrehtyttää kriittisen ajattelun antamalla vaikutelman asioiden järjestyksestä. Poliitiikka on toimittajien raporteissa ja reportaaseissa rationaalista ja hallittua toimintaa. Tarvitaan pelistä syrjäytetty tai elämäänsä kyllästynyt poliitikko sanomaan politiikan ja päätöksenteon olevan kaotista.



# opettamisen filosofia

Viestinnän uudet muodot rakentavat sosiaalista todellisuutta yhä voimallisemmin ja ajoittain voimme tunnustaa niiden vaikutukset omisssa elämäkerroissamme niitä jäsentävinä kerrostumina. Massamedia ei ole vain oopiumia, vaan läpitukenvedussa paljon vahvempaa lääkettä. Vauhti kiihtyy jatkuvasti ja Foucault'n idea valvonnan yhteiskunnasta saa uusia muotoja globaalien tietoverkkojen panoptikonissa

## Modernin huolet

Kulttuuriteoreetikoina Freud ja Foucault asettuvat ajatteluperinteeseen, joka näkee modernin suurena kertomuksena ihmisen vieraantumisen. Vieraantumisen synty on Januskasvoisen valistuksen projektissa. Toisaalta se avoimesti lupasi ajattelutilaa, autonomiaa ja kriittisen yksilön, toisaalta se johti tieteen ja teknologian hybriseen liittoon, keskitysleirien, kuluttamisen ja markkinatalouden käsittämättömiin kauheuksiin, jotka eivät muistuta vain eilisestä (Groznyi, Bosnia, Kiina). Valistuksen negatiivisena perintönä edessämme on uusi poliittinen ja taloudellinen barbarismi ja väkivallan kulttuuri, josta Freud ei olisi osannut edes uneksia, mutta jonka jo Foucault näki päivittäisessä elämässä.

Uudella rakenteellisella barbarismilla tulee olemaan epätasa-arvoistavia vaikutuksia koulutusjärjestelmään. Nyt puhutaan koulujen yksityistämisestä, rahoitusjärjestelyjen uudistamisesta ym. uuden koulutus- ja oppimistrategian nimissä ja sorvataan lakia uuden kasvatusideologian perustaksi. Silti suurin osa oppilaiden vanhemmista, ja paljon riippumatta edustamastaan sosiaaliryhmästä, eivät ole halukkaita vaihtamaan peruskoulun tasa-arvopyrkimyksiä markkinaohjautuneeseen koulutuspolitiikkaan<sup>19</sup>.

Modernin aikakauden kasvatukselle asettamat huolet eivät postmodernissa pysy kansallisessa mittakaavassa eivätkä kosketa vain kotoisia koulunuudistuksia. Kasvatuksessa on otettava huomioon ainakin neljä ongelmaa<sup>20</sup>. Globaalin ympäristökatastrofin mahdollisuus on ensimmäinen huoli, joka vaarantaa sekä luonnon säilymisen että sosiaalisen elämän. Toiseksi asevarustelu uhkaa maailman olemassaoloa sekä väliillisesti (taloudellistieteellinen panostus, joka on poissa muualta) että välittömästi (uhka elollisille organismeille)<sup>21</sup>. Kolmas kasvatuksen huoli koskee ihmisten epätasa-arvoa. Ikuinen ongelma saa yhä kasvavat mittasuhteet, jos asiaa ajatellaan maailmanlaajuisesti. Tällöin kysymys on sukupuolesta, rodusta ja yhteiskunnallisesta asemasta, jotka estävät tasapuolisen osallistumisen yhteiskunnalliseen toimintaan ja tasa-arvoisen elämisen mahdollisuudet ylipää-

tään. Erityisen keskeiseksi ja ratkaisua vaativaksi kysymykseksi inhimillisen elämän kannalta näyttää muodostuvan, etenkin kolmansissa maissa, lapsityövoimankäyttö ja lapsen sukupuolen mukainen kohtelu (Kiinanyttö-lapsi-kysymys).

Neljännän ongelman ihmisten elämämaailmalle ja kansalaisyhteiskunnalle (*civil society*) muodostaa valtion ja yrityselämän yhtenevät ideologiat, jotka vaativat ihmisiltä yhä enemmän alistumista omiin päämääriinsä: sitoutumista, tehokkuutta, laatua, aktiivisuutta, yrittäjäjyötä jne. Vaara on siinä, että ihmisten itsensä toteuttamiseen ja autonomiaan tähtäävä toiminta pyyhkiytyy vähitellen pois em. ulkokohtaisten tavoitteiden alta. Ihmisistä itsestään lähtevää omaehtoisuutta ei enää tueta eikä kannusteta; toiminnan tulee aina osoittaa lyhyen tähtäimen kannattavuutensa hallinnon tilastoissa. Huolestuttavinta asiassa on se, että suuret puheet vapaista markkinoista ja keskenään kilpailevista yksilöistä näyttävät *lisäävän* eivätkä suinkaan vähentävän köyhyyttä ja ihmisten riippuvuutta ehtyvistä turvaverkoista<sup>22</sup>. Näyttää siltä, että terveen talouden hinta maksetaan sairaina ihmisinä, joko työttömyytenä, huono-osaisuutena tai uupumuksena liiasta työstä.

Tämän paradoksaalisen suhteen ilmentyminä ollaan valmiit hylkäämään maksukyvyttömmille suunnatut julkiset palvelut, koska tälle sijoutukselle koetaan saatavan äärimmäisen huonoa katetta. Tätä "luonnollista" kehitystä tieteenkin edesauttaa suomalaisen yhteiskunnan suuri ja yleinen sosiaalisten asemien uusjako, jonka osana tehdään groteskeja laskelmia ihmiselämän arvon määrittelystä rahassa<sup>23</sup>.

## Kasvatuksen mahdollisuudet

Kasvatuksen maailmaa ei ole sosiaalisen todellisuuden ulkopuolella, se ei ole olemassa itsestään. Kasvatus on läpikotaisin sosiaalinen tapahtuma, joka muodostaa merkittävän osan sosiaalisesta vuorovaikutuksesta. Tässä kasvatusta ilmiönä ei rajata koskemaan vain ihmislajia. Kasvatuksen ilmiö kuuluu myös muiden eläinlajien olemassaolon piirteisiin. *Immanuel Kant*<sup>24</sup> toteaa lintujen laulun olevan oppittu taito, mutta sanoo "etteivät mitkään muut eläimet, sikäli kuin tiedämme, opi mitään vanhemmiltaan". Nykyään tiedämme, että useat muutkin lajit kuin ihminen ja linnut pystyvät oppimaan tietoja ja taitoja syntymänsä jälkeen, eivätkä elä pelkästään vaistojaan varassa.

Ihmisen kohdalla kasvatus on erityisen tärkeä sosiaalisen toiminnan muoto, koska kasvatuksen lyhyen ja pitkän aikavälin vaikutukset ovat keskeisiä sekä kasvavan yksilön elämälle että laajemmin ihmisyyhteisön ja koko maailman tulevaisuudelle. *Enemmän kuin minään muun eläimen, kasvatus on nimenomaan*

*ihmisen osa maailmassa. Kasvatus kuuluu ihmisen olemassaoloon.* Kant toistaa asian monessa kohtaa hyvin selvästi. Aivan *Kasvatuksensa* alussa hän sanoo: "Ihminen on ainoa olento, joka vaatii kasvatusta". Hieman myöhemmin tähän lisäten: "Ihminen voi tulla ihmiseksi vain kasvatuksessa. Hän on ainoastaan sitä mitä kasvatus hänestä tekee."

Jos edellä esitetty Freudiin ja Foucault'n kulttuurianalyysihin nojaava tulkinta nykyhetkestä on synkkä, niin mistä voitaisiin etsiä niitä kasvatuksen kannalta keskeisiä kohtia, jotka ohittavat yllä mainitut uhat, individualismin ja globalisoitumisen aiheuttaman vieraantumisen, elämän keinotekoistumisen ja entisten elämämaailmaa jäsentävien merkitysten tyhjentyksen?

Yksi mahdollisuus on palata vanhoihin ja perinteisiin, esimoderneihin elämäntapoihin, niihin, joihin *Richard Rorty*<sup>25</sup> viittaa kritisoidessaan *Martin Heideggerin* ja Foucault'n kaltaisia askeettisia saamamiehiä haaveenaan "harvaan asuttu laakso vuorilla, laakso, jossa elämä jaksottuu alkuperäisen neliyhteyden, maan, taivaan, ihmisen ja jumalten, mukaan".

Paluu on modernin ihmisen itselleen luoma myytti, sillä siirtymä kohti yhteiskuntien yhä suurempaa keinotekoistumista näyttää väistämättömältä. Kokemusten välittyneisyys ja keinotekoisuus kohdistuu syvälle ihmisten arkeen ja elämämaailmaan. Tulkintamme asioista (luontokokemus, kokemus itsestä) samoin kuin toimintamme (erilaisten synteettisten esineiden tuottaminen) ovat välittyneitä suhteissa niiden alkuperään. Keinotekoistuminen antaa luvan puhua jopa luonto-sosiaalinen ulottuvuuden sekoittumisesta<sup>26</sup>. Myös kasvatus ja koulu ovat voimallisesti mukana keinotekoisuuden tuotannossa. Vaikka päälle päin koulun ikuinen perinteisten arvojen korostaminen ja takaisin luontoon-ajattelu näyttävätkin olevan ristiriidassa multimedian ja virtuaalimatkaillen kanssa, ovat ne kuitenkin tasavertaisesti osallisina koulun tuottamassa todellisuuden simulaatiossa.

Toinen mahdollisuus on ottaa kokemusten välittyneisyys vakavasti huomioon kasvatuksen teoriassa ja käytännössä. Kasvattajien ja kulttuurityöntekijöiden kannalta elämämaailman keinotekoistumisen ja kulttuuriteollisuuden tuotteiden merkitysten läpinäkyväksi tekeminen on tärkeää, koska näissä oppimisen konteksteissa koetaan merkittäviä oppimiskokemuksia. Ei ole uutinen sanoa, että populaarikulttuuri muodostaa yhden keskeisen nuorten ja aikuisten elämämaailman sisällön.

Giroux korostaa kasvattajien ja kulttuurityöntekijöiden roolia erilaisia ennen ylittämättöminä pidettyjä rajoja rikkovina intellektuelleina (*border intellectuals*), missä luodaan tilaa uusille ajatuksille, elämäntavoille ja toiminnalle<sup>27</sup>. Näitä ovat esim. juopa korkea- ja populaarikulttuurin välillä, kuilu toiminnan ja ajattelun välillä, raja luonnon ja kulttuurin tai rakennetun

ja rakentamattoman ympäristön välillä.

Rajoja ylittävän intellektuellin ideassa korostuu myös ihmisen luontainen aktiivisuus suuntautua elämässään tulevaisuuteen. Tältä osin rajaintellektuelli nojautuu kriittisen teorian ja pragmatismien perusnäkemykseen ihmisestä potentiaalisesti aktiivisena etsijänä. Todellistuessaan aktiivisena ihminen vapautuu pakottavista valtarakenteista ja ajattelutottumuksista.

Vaikka onkin totta, että kulttuuri kasvaa yksittäisen ihmisen teoista, silti hyvin harvoin ihminen voi yksin saavuttaa toiminnan ja ajattelun vapauden. Aktiivisuutensa tiedostamiseen ihmiset tarvitsevat useimmiten jonkin merkittävän muun, joka aktivoi ja vapauttaa heidät. Sosiaalinen toivo perustuu postmodernissa erityisesti erilaisiin merkittäviin muihin. Koulukasvatuksen kannalta on huomattavaa, että merkittäviä muita voivat olla yhtä hyvin ihmiset kuin asiat tai aatteet. Lapsen ja nuoren kasvun kannalta ei ole suurta väliä onko kasvatuksen välineenä ihminen vai esim. jokin kiinnostava asia. Kumpaankin on mahdollista panostaa affektuaalista energiaansa. Kysymys ei olekaan joko-tai-asetelmasta. Silti opettajien ja rajaintellektuellien tehtäväksi voidaan asettaa merkittävien muiden luominen ja kehittäminen.

Giroux<sup>28</sup> on esittänyt joukon tehtäviä, jotka kriittisen pedagogiikan tulee ottaa huomioon. Kasvatus ei tuota vain tietoja, vaan poliittisia subjekteja; se on aina eettistä toimintaa, jonka sisältönä ovat oikeudenmukaisuus ja ihmisoikeudet; se on aina tuottamassa sosiaalisia erotteluita; se tarvitsee opetus suunnitelman ja kielen, joka ottaa huomioon erot eikä palaudu yhteen virallisesti hyväksytyyn diskurssiin; sen tulee tuottaa sellaisia vaihtoehtoisia tapoja toimia, ajatella ja nähdä, jotka johtavat muutoksen mahdollisuuteen; sen on suuntauduttava tulevaisuuteen enemmän utopistisen, mahdollisuuksia tuottavan kuin apokalyptisen ajattelun keinoin.

## Toivon periaate

*Erich Fromm*<sup>29</sup> sanoo, että toivo kuuluu kaiken sellaisen toiminnan yhteyteen, jossa asioita yritetään muuttaa parempaan suuntaan. Kasvatus on juuri tällaista toimintaa. Frommin mukaan toivo on yleisimmillään *ihmisen olemassaolon kokemuksellinen muoto*. Koska kysymys on sisäisestä kokemuksesta, toivon seikkaperäinen ja selkeä määrittäminen sanoin on vaikea tehtävä. Kokemuksesta kertominen saattaa onnistua paremmin jonkin muun kommunikointitavan avulla: runona, lauluna, eleenä tai tekona. Fromm väittää, että taiteen muodot ovat parhaita keinoja kuvata kokemuksellisuutta, sillä ”ne ovat tarkkoja ja välttävät sellaisten kuluneiden sanojen abstraktisuuden ja hämäryyden, joita yleensä

pidetään riittävinä kuvaamaan inhimillistä kokemusta”<sup>30</sup>.

Toivon tunnistaminen ei kuitenkaan ole mahdotonta, sillä ihmisinä elämme jaettujen kokemusten maailmassa. Kokemusten muodot vaihtelevat, tapaamme niitä moninaisessa inhimillisessä vuorovaikutuksessa, mutta muotojen kokemuksellinen perusta on sama, ja siksi toivonkin tunnistaminen on mahdollista.

*Ernst Bloch* on toinen filosofi, jonka ajattelua läpäisee toivon periaate (*Das Prinzip Hoffnung*)<sup>31</sup>. Bloch puhuu ihmisen kohdalla sinisistä hetkistä, ”eletyn silmänräpäyksen hämäristä”, jotka ovat yksiä maailman solmu-kohtia, sen ymmärtämisen välineitä. Bloch pitää ihmistä olemukseltaan unelmia vaalivana ja toteuttamaan pyrkivänä olentona.<sup>32</sup> Missään historian tilanteissa ja ulkoisissa olosuhteissa ihmisen kyky unelmoida ja tehdä elämästään mahdollisimman elämisen arvoista ei kokonaan sammu. Ajateltakoon äärimmäisenä ja brutaalina esimerkkinä keskitysleirejä, joissa suhteellisesti ottaen parhaiten selviytyi hengissä työläis- tai ylhäisideologian omaavat henkilöt verrattuna ideologisesti tyhjiin keskiluokkaisiin.

Toivon periaatteeseen kytkeytyy kaksi muuta inhimillistä ominaisuutta: usko (*faith*) ja mielenlujuus (*fortitude*)<sup>33</sup>. ”Ilman toivoa ei ole elämää”, ei myöskään kasvatusta. Kasvatus perustuu toivoon ja elää uskosta parempaan. Usko ei tässä tarkoita itsepetosta paremmasta huomisesta. Se on tämänhetkisyuden merkityksen tajuamista, ”epävarmuuden varmuutta”<sup>34</sup>. Todellisen toivon perusta lepää pessimistisessä elämänviisaudessa, jolle toivo ei ole pelkkä tyhjä sana: vain pimeydestä syntyy valo.

Kasvatuksen kannalta toivon periaateen keskeisin merkitys sisältyy toivon ilmeneeseen teoissa. Kasvatus on perimmältään tekoja, myös sanat kasvatuksessa ovat tekoja. Teoissa osoitetaan kasvatuksessa vaadittava mielenlujuus ja rohkeus tarpeen tullen rikkoa totunnaisia ajattelutottumuksia ja toimintatapoja<sup>35</sup>. Mielenlujuus ilmenee ihmisessä, joka rakastaa elämää, ja osoittaa sen elämälään: ”hän on rikas köyhyydessä, vahva koska ei ole halujensa heiteltävänä [...] ”häällä on uskallusta sanoa ’ei’ silloin kun maailma huutaa ’kyllä’”<sup>36</sup>.

## Todet toivon teot

”Kasvamme joko vahvemmiksi tai heikomiksi, viisaammiksi tai tyhmemmiksi, rohkeammiksi tai pelokkaammiksi. Jokainen sekunti on päätöksen hetki, parempaan tai huonompaan.”<sup>37</sup> Jokainen aikakausi arviojokaista tekoa oman kriteeristönsä mukaisesti, jotkut teot punnitaan vasta tulevaisuudessa. Kasvatuksen teot ovat tekoja, jotka tulevat punnituiksi tässä hetkessä ja huomisessa.

Toivon periaateen ohjaamalle kasvattajalle ei ole olemassa muuta runoutta kuin todet teot<sup>38</sup>.

Yksi esimerkki toivon periaateen toteutuksesta sisältyy *Jean Gionon* novelliin *Mies joka istutti puita*<sup>39</sup>. Se on kertomus miehestä nimeltä Elzéard Bouffier, joka omisti elämänsä puiden istuttamiseen aavikoituneessa Ranskan Provencessa, kaukana nk. sivilisaatiosta. Hänen yksinäinen työnsä ulottui yli kolmelle vuosikymmenelle ja tuona aikana, hänen uskonsa, mielenlujuutensa ja rakkautensa ansiosta, ennen autio ja kuiva maa kasvoi viljavaksi ja asumakelpoiseksi seuduksi. Pyyteettömän työn seurauksena seudun kylät, jotka ennen ammotivat tyhjyyttä, saivat asukkaansa, aiemmin kuivat puot solisivat veden virtauksesta, vuorilta kuuluva kohina kertoi tiheistä metsistä. Elämä oli palannut seudulle.

Bouffierille itselleen pitkän päivän työ opetti mitä on hiljaisuuden viisaus. Alkuun hän työssä lomassa saattoi puhui sanan tai toisen satunnaisille kulkijoille. Ajan kuluessa, kun yksinäiset vuodet vierivät, oppi hän olemaan vaiti. Hän oppi hiljaisuuden viisauden. Hän ymmärsi, ettei sanoja tarvittu, etteivät sanat tavoittaneet hänen kannaltaan olennaista, että sanat olivat vähemmän arvoisia kuin armoton maa, jonka kanssa hän oli tekemisissä. Lopulta sanat olivat hänelle arvottomia.

Toivon periaateen elähdyttämään kasvatukseen ei aina tarvita sanoja. Usein sanat vain kadottavat kohteensa ja tuottavat pettymysten historiaa. Vasta sanojen jälkeen kenties löytyy muu maa, jossa elämää on mahdollista jatkaa<sup>40</sup>.

Kertomus on niin kuin sitä luetaan ja sen merkitys on sen lukutapa. Tässä kohtaa kertomus näyttää konkreettisella tavalla yhteiskuntafilosofisen ongelman, jonka kasvatusfilosofia ja kasvattaja joutuvat kohtaamaan. Kysymys on suhteesta yksityisen itsensä luomisen ja yhteisöllisen solidaarisuuden välillä. Esim. Rorty<sup>41</sup> väittää, että näitä elämän kahta ulottuvuutta ei voida sovittaa teoreettisesti yhteen vaikka niitä voidaankin pitää samanarvoisina ja käyttää omiin tarkoituksiinsa. Sekä yksilölliselle autonomialle että on olemassa omat puolestapuhujansa ja ajattelijansa. Edelliselle esim. *Sören Kierkegaard* ja *Friedrich Nietzsche*, jälkimmäiselle *John Dewey* ja *Jürgen Habermas*.

Jos jaottelua ajatellaan kasvatustoiminnan kannalta on em. kahta projektia kuitenkin vaikea erottaa toisistaan. Toivon periaate luonnehtimassa kasvattajan työtä tarkoittaa nimenomaan yksilöllisten ja yhteisöllisten puolien samanaikaista huomioimista. Tämä tulee esille aivan tavanomaisessa luokkahuonetilanteessa. Yhteisöllisesti luokkahuone on yhteiskunta pienoisuudessa. Vaikka luokkahuoneessa luetaan fyysisesti samaa tekstiä ei teksti kuitenkaan sosiaalisesti ole kaikil-



# opettamisen filosofia

le sama. Luku- ja oppikirjat eivät ole ideologisesti viattomia eivätkä poliittisesti tyhjiä. Yksilöllisesti luokahuoneeseen taas mahtuu yhtä monta tarinaa kuin siellä on ihmissielua, ja nämä opettajan tulisi pystyä ottamaan toiminnassaan huomioon sekä pedagogisesti että eettisesti.

Jälkimmäisessä mielessä opettajan on tärkeää nähdä, että yhden ihmisen toiminnalla — sekä omallaan että oppilaansa — voi olla kauaskantoisia seurauksia. Henkilökohtainen on aina poliittista. Gionon luoma henkilö osoittaa, että kasvatuksen ja toivon mahdollisuus perustuu aina yhden erityisen ihmisen toimintaan ja ajatteluun. Samaan tapaan yhteisten asioiden muuttamisessa keskeistä on ensin muuttaa ihmiset, jotka sitten voivat omalla toiminnallaan muuttaa olosuhteita. Gionon kertomus vastaa siis yksilön ja yhteisön suhteen ongelmaan asettamalla yksilön ensimmäiselle sijalle ennen yhteisöllisyyttä.

Lisäksi kertomuksessa annetaan kuuntelemiselle pedagogisesti tärkeä arvo. On hämmästyttävää huomata, kuinka keskeisesti koulukasvatus perustuu puheeseen. Empiiriset tutkimukset osoittavat opettajan käyttävän ääntään valtaosan — kolmeneljännestä — oppitunnista. Dialoginen kohtaaminen kahden ihmisen välillä edellyttää kuitenkin myös monitahoista kuuntelemisen taitoa.<sup>42</sup>

## Keitä nyt olemme hävittämässä?

Kasvatusjärjestelmän opetussuunnitelmissa toteutuva kieli on erottunut siitä todellisuudesta, jossa kasvatus tapahtuu. Asiaa ei kuitenkaan nähdä näin. Koulutushallinto ja hallinnollisen katsomustavan omaksuneet tutkijat perustelevat utopiapuhetta humanistisella retoriikalla, vaikka aatteen sisältö on huuhtunut aikaa sitten yleistä yhteiskuntapolitiikkaa heijastelemaan koulutuspoliittiseen markkinaretoriikkaan ja maailman yleisiin kauheuksiin. Silti tästä ei tietenkään pidä päätellä, että humanismin aate kuolisi ymmärtämättömän väärinkäytön tai todellisuuden tuottamien havaintojemme mukana, jotka osoittavat todeksi arkipäivän raadollisuuden.

Kasvatuksen kohdalla humanismin retoriikkaa pitää yllä ennen kaikkea julkisuushakuinen koulutushallinto, joka pelaa median antamin säännöin ja vaatii tavan takaa kouluilta tulosvastuuta, laatua, erikoistumista jne. Tällöin jää näkemättä se yksinkertainen perusasia, että koulu kuuluu sivistyneen yhteiskunnan peruspalveluihin, sairaanhoidon ja sosiaaliturvan ohella, ja siksi siltä on turha vaatia sen omat tehtävät ylittäviä käytäntöjä.

Yhteiskunnassamme on kuitenkin vallalla arvioinnin diktatuuri, jossa ei enää välitetä kou-

lujen tai muiden sosiaalisten palvelujen perustoimintojen sujuvuudesta, vaan vaaditaan yhä vain lisää tulostuntoutta. Tulosvastuun tavoite ja tehokkuusluvut eivät kuitenkaan kerro vielä mitään toiminnan sisällöstä. Ne palvelevat vain kasvatuksen ulkoisia päämääriä. Kasvatustoiminnan tulos, tapahtui kasvatus sitten missä tahansa, näkyy pitkällä, vuosikymmenten viiveellä, eikä sen mittaaminen onnistu käden käänteessä.

Kasvatus voi perustua omaneduntavoittelun ohjaamaan yksilöllisyyteen yhtä vähän kuin asioiden historiattomaan toistamiseen. Kumpikin johtaa fasistiseen yhteiskuntaan, jossa tietoisuus heikkomuudesta ja putoamisen alttuisesta mahdollisuudesta panevat taistelemaan paikasta armoitettujen luokassa entistä kovempaa ja kovemmin keinoin. Tässä kujanjuoksussa myös lasten kasvatus ja koulutus hyväksytään alisteisiksi markkinamekanismin toiminnalle. Siis keitä nyt olemme hävittämässä?

Kasvatuksen perusta lepää toisaalta historiallisten tosiasioiden tiedostamisesta. "Ettei Auswitch enää toistu" ei voi olla kuollut huuto kasvatuksen ohjeena. Toisaalta kasvatus toteutuu aina tässä ajassa, nykyisyydessä, jossa opettajan ja kulttuuriyöntekijän on uskallettava nähdä sekä työnsä yhteiskunnalliset ja globaalit yhteydet että toivo työnsä viimekätisenä pontimena. Kasvatus ei voi perustua sosiobiologiselle fatalismille, mutta ei myöskään katteettomalle optimismille paremmista ajoista. Se, ettei sivistys näytä vielä kukaan ajaneen barbarian ohi eikä sivilisaatio ole luonut kulttuuri-ihmistä, ei vähennä sellaisen kasvatustoiminnan arvoa, joka nojaa toivon periaatteeseen ja tosiin tekoihin.

## Viitteet

1. Adorno 1995, s. 227.
2. Reiners (1995) viittaa juuri tähän kirjaimelliseen merkitykseen kirjoittaessaan keskitysleireillä tuhottujen historiasta.
3. Kosken ja Nummenmaan (1995, s. 345) mukaan uudessa peruskoulun opetussuunnitelmassa tehdään radikaalisti uusi yhteiskunta-analyysi, jossa lapsi nähdään itsenäisenä, omia valintojaan lakkaamatta tekevänä yksilönä.
4. Forsberg ym. 1991, s. 113.
5. Väite ei pidä kirjaimellisesti enää — onneksi — paikkaansa. On ilahduttavaa, että kasvatustieteilijät ovat käsitelleet sekä Frankfurtin koulukuntaa (Aittola ym. 1992; Anttonen 1995) että Erich Frommia (Matthies 1992) kasvatuksen näkökulmasta.
6. Antropologi Thomas Weisner (1996, 305) huomauttaa siitä itsestään selvästä, mutta tavallisesti huomaamattomasta seikasta, että tärkeintä mitä lapsi tarvitsee kehityksensä, on *kulttuuri*. Vasta jokin tietty kulttuuri mahdollistaa sisällölliset kysymykset kasvatuksen etiikasta, tavoitteista, muodoista jne.
7. Giroux 1991, 47; Giroux 1992, 3.
8. Freud 1982, s. 71.

9. Sama, s. 67.
10. Näyttää tosiaan siltä kuin ihmisen aggressiiviset viettilykkeet olisivat saaneet sallitun purkauksenväylänsä massamediassa ja viihdekulttuurissa, välineissä, jotka eivät kuitenkaan pysty täyttämään tehtävänsä täydellisesti. Keltainen lehdistö mässäilee uutisilla, joissa opettaja on lukinnut kehitysvammaisen oppilaansa koppiin tai syöttänyt avuttomalle lapselle lapsen omaa oksennusta.
11. Sama, s. 71. Tässä Freud lukeutuu niiden ajattelijoiden joukkoon, jotka ovat suhtautuneet kriittisesti modernin aikakauden aikaansaannoksiin, ja piirtää omalta osaltaan kuvaa siitä kehityksestä, jota on kuvattu sivilisaationa, teollistumisena, kapitalisoitumisena tai modernisaationa. Kriittisessä ja jokseenkin pessimistisessä suhtautumisessaan kulttuuri-ihmiseen, Freud liittyy niiden ajattelijoiden joukkoon, jotka tällä vuosisadalla ovat suhtautuneet kriittisesti moderniin aikakauteen ja sen tuottamiin ongelmiin. Mutta siinä missä Freud sijoittaa onnellisuuden ja turvallisuuden kysymykset ihmisen viettielämän alueelle, siinä toiset tämän vuosisadan kriitikot lähtevät ihmisen sosiaalisesta olemuksesta ja sosiaalisuuden tuottamista ongelmista.
12. Foucault 1980, s. 155
13. Tässä voidaan jättää Freudin psykoanalyttisen metodin sovellutus, vaikkakin kiinnostava, sivuun muistaen kuitenkin hänen formuloidunsa säätelyn periaateita. Samoin voidaan jättää perheväkivallan analyysit ja aggressiivisyyden tulokset psykologeille ja terapeuteille. Tutkimukset serotoniinin erityksen yhteydestä väkivaltaikäyttäytymiseen eivät liioin ole nyt olennaisia. Ylipäätään yksinkertaistetut *selitykset* mikroväkivallan, ihmisten toisilleen tekemien väkivallan tekojen syistä eivät ole tässä yhteydessä kiinnostavia.
14. Galtung 1990, s. 291.
15. Ajatellaan esimerkiksi asevarustelua, joka perimältään kohdistuu fyysiseen olemassaoloon. Silti sen olemassaolo on ennen kaikkea rakenteellinen tosiasia, sillä asevoimien mekanismit dominoivat yhteiskuntataloutta ja yhteiskuntien välisiä suhteita. Samoin informaatiojärjestelmä on tänään jatkuvan monopolisoinnin ja säätelyn kohteena. Amerikkalaista tilannetta havainnoiva Oliver Stone (1996, s. 6) väittää informaation olevan suurelta osin ostettua, kontrolloitua ja tähtäävän pelkästään voiton tuottamiseen.
16. Giroux 1995, s. 300.
17. Ks. myös Heiskala 1995.
18. Denzin 1995.
19. Rätty ym. 1995.
20. Welton 1993, s. 157-160.
21. Täytyy muistaa, että maailmantalous ja asevoimien suhteet ovat kiinteissä yhteyksissä toisiinsa
22. "Käytännöllisessä jakokeskustelussa unohtuu näet monta ihmeellistä asiaa: vaurastuminen näyttää tuottavan köyhyyttä, tuottavuuden kasvu lisäävän työn rasittavuutta ja uudet välineet ihmisten palvelemiseksi tekevän palvelun saavuttamattomaksi" (Siltala 1996, s. 118).
23. Yhteiskunnallisessa pelissä on panoksena muutakin kuin raha. Pelissä on myös vallitsevan ideologian asettamat arvot ja yhteiskunnalliset päämäärät. Muutamat intellektuellit näkevät aikakautemme fasistisena. Umberto Eco (1995, 14-15) luettelee useita aikakautemme fasistisia tunnusmerkkejä. Myös Stone puhuu korporaatioiden fasismista, joka jättää jäljelle demokratian valita eri tv-yhtiöiden omistamien tv-kanavien välillä. Kysymys on konservatismismin aallosta, johon historiallisesti, kuten nytkin, kuuluu selkeä militaristinen

- virtaus. Suomessa sen manifestaatioita ovat puolustusvoimien marssi kouluihin, turvallisuuskasvatus alaluokkalaisille, NATO-keskustelu (esim. Max Jacobsonin esitelmä HS 7. 5. 1996), poliisivoimien lisäresurssointi ja suojeluskuntien perustaminen.
24. Kant 1966, s. 4
  25. Rorty 1991, s. 75. Liberalismissaan Rorty sanoo, että nietscheläisten askeettisten saarnamiesten kritiikki ja utopiat ovat sinänsä tärkeitä liberaalidemokraattisen yhteiskunnan kannalta, mutta toisaalta näiden esittämä modernin kritiikki kertoo haaveesta palata eilispäivän saarelle.
  26. Latour 1994.
  27. Giroux 1992.
  28. Giroux 1991, s. 47-52.
  29. Fromm 1970, s. 6.
  30. Sama, s. 11.
  31. Blochin mammuttimainen kolmiosainen ja yli tuhatsivuinen pääteos *Toivon periaate* (Bloch 1986) on käännetty englanniksi vasta kymmenen vuotta sitten.
  32. Sironen 1987, s. 136.
  33. Fromm 1970, s. 13.
  34. Sama, s. 13.
  35. "Pelkäsin rikkoa tabuja ja asetta sääntöjä vastaan; mutta kun elämäkokemukseni ja sisukseni kertovat, että säännöt ovat väärä, silloin täytyy pystyä rikkomään sääntöjä välittämättä seurauksista. Tämä on ainut tapa elää rehellisesti." (Sto-  
ne 1996, 6.)
  36. Sama, s. 15.
  37. Sama, s. 16.
  38. Teemasta Tuusvuori 1995.
  39. Giono 1995.
  40. Teemasta Paasilinna 1996, s. 471-472.
  41. Rorty 1989, s. xiv.
  42. Ks. esim. Antola Robinson 1994, s. 19.

## Lähteet

- Theodor W. Adorno, "Kasvatus Auschwitzin jälkeen". Suom. Raija Sironen, Esa Sironen ja Timo Uusitupa. Teoksessa Juha Koivisto ym. (toim.) *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, s. 227-247.
- Tapio Aittola & Esa Sironen, "Kriittinen teoria ja pedagogiikka". Teoksessa Tapio Aittola ym. (toim.) *Miksi piiriin? Thomas Ziehe koulusta, nuorisosta ja itseäänselvyyksien murenemisesta*. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen laitoksen julkaisuja 1, 1992, s. 115-137.
- Heljä Antola Robinson, *The Ethnography of Empowerment*. The Falmer Press, Washington D. C. & London 1994.
- Saila Anttonen, "Critical Theory, Modernization and the Processes of Social Learning". Teoksessa Tapio Aittola ym. (toim.) *Confronting Strangeness Towards a Reflexive Modernization of the School*. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen laitoksen julkaisuja 5, 1995, s. 79-97.

- Ernst Bloch, *The Principle of Hope*. Blackwell, Oxford 1986.
- Norman Denzin, *Cinematic Society*. Sage, London 1995.
- Umberto Eco, "Ur-Fascism". *The New York Review of Books*, 11, 1995, s. 12-15.
- Hannele Forsberg ym. *Sosiaalisia käytäntöjä tutkimassa*. Tampereen yliopiston sosiaalipolitiikan laitoksen tutkimuksia A 1, 1991.
- Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Writings 1972-1977*. Pantheon Books, New York 1980.
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Penguin Books, London 1991.
- Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 1*. Vintage Books, New York 1992.
- Sigmund Freud, *Ahdistava kulttuurimme*. Gummerus, Jyväskylä 1982.
- Erich Fromm, *The Revolution of Hope*. Harper, London 1970.
- Johan Galtung, "Cultural Violence". *Journal of Peace Research* 3, 1990, s. 291-305.
- Jean Giono, *Mies joka istutti puita*. Suom. Tuukka Kangasluoma. Basam Books, Helsinki 1995.
- Henry Giroux, "Modernism, Postmodernism, and Feminism: Rethinking the Boundaries of Educational Discourse." Teoksessa Henry Giroux (toim.) *Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics*. SUNY Press, Albany 1991, s. 1-60.
- Henry Giroux, *Border Crossings*. Routledge, New York & London 1992.
- Henry Giroux, "Pulp Fiction and the Cultural Studies". *Harvard Educational Review* 2, 1995, s. 299-314.
- Risto Heiskala, "Todellisuuden merkityksellinen rakentuminen ja keinotekoiset yhteiskunnat". Teoksessa Jari Eskola ym. (toim.) *Ihmistieteiden 1990-luvun metodologiaa etsimässä*. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 8, s. 273-286, 1995.
- Immanuel Kant, *Education*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1966.
- Leena Koski & Anna Raija Nummenmaa, "Kilpailu kouludiskurssissa". *Kasvatus* 4, 1995, s. 340-349.
- Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.
- Jürgen Matthies, "Kasvatus, opetus ja oppiminen Erich Frommilla". Teoksessa Aittola ym. (toim.) *Miksi piiriin? Thomas Ziehe koulusta, nuorisosta ja itseäänselvyyksien murenemisesta*. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen laitoksen julkaisuja 1, 1992, s. 139-151.
- Erno Paasilinna, *Tähänastisen elämäni kirjaimet*. Otava, Keuruu 1996.
- Ilona Reiners, "Shoah — hävinneiden historia". *Tiede & edistys* 3, 1995, s. 232-246.
- Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

- Hannu Rätty, Leila Snellman, Hannele Mäntysaari-Hetekorpi & Arja Vornanen, "Vanhempien tyytyväisyys peruskoulun toimintaan ja koulunuudistuksia koskevat asenteet". *Kasvatus* 3, 1995, s. 250-260.
- Juha Siltala, "Yksilöllisyyden historialliset ja psykologiset ehdot". Teoksessa Antti Hautamäki (toim.), *Yksilö modernin murroksessa*. Gaudeamus, Helsinki 1995, s. 117-204.
- Esa Sironen, "Urheilun hyvät silmänräpäykset". Teoksessa Lauri Mehtonen & Esa Sironen, *Aistillisuus, sivistys ja massakulttuuri*. Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 34, 1987.
- Oliver Stone, "A filmmaker's Credo. Some Thoughts on Politics, History, and the Movies." *The Humanist* 5, 1996, s. 3-6.
- Charles Taylor, *Autenttisuuden etiikka*. Suom. Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Jarkko S. Tuusvuori, "Ei muuta runoutta kuin todet teot". Teoksessa Juha Suoranta (toim.) *Kuluttaminen ja yksilön kulttuurin kuolema*. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 11, 1995, s. 13-30.
- Thomas Weisner, "Why Ethnography Should Be the Most Important Method in the Study of Human Development." Teoksessa R. Jessor ym. (toim.) *Ethnography and Human Development*, The University of Chicago Press, Chicago and London, s. 305-324.
- Michael Welton, "Social Revolutionary Learning: The New Social Movements as Learning Sites." *Adult Education Quarterly* 3, 1993, s. 152-164.

Juha Varto

# Uuden tieteenalan ongelmat

Tässä artikkelissa tarkastellaan käytäntölähtöisen empiirisen tieteenalan rakentumisen mahdollisuutta. Pyrin ottamaan esille piirteitä, jotka tosiasiallisesti vaikuttavat rakentumisessa ja sen tunnistamisessa vaikka ne eivät olisikaan poliittisesti korrekteja.

Käytän esimerkkinä tiedonala, joka ei ole saavuttanut tieteen statusta, mutta jolle kuitenkin on suunniteltu tieteenalaa, tutkimusta ja myös hallinnollisesti asemaa tieteenä. Kyseessä on diakoniatiede, jossa tutkitaan ihmisen välitöntä auttamista aineellisessa, henkisessä, moraalisisessa ja hengellisessä mielessä. Tutkimusta alueelta on tehty teologiassa, sosiaalitieteissä ja hoitotieteessä. Diakoneja koulutetaan käytännön työhön ammattikorkeakouluissa ympäri Eurooppaa. Käytäntöjen eriytyessä ja työskentelyalan kasvaessa (erityisesti sosiaalisten ongelmien, pakolaisuuden, siirtolaisuuden ja taloudellisen hädän lisääntyessä) myös työn teoreettinen ymmärtäminen on koettu tärkeäksi.

## Eräistä käsitteistä

Uusi empiirinen *tieteenala* on yleensä oma *tiedonalansa*, jolla on annettu *koulutusta*, ja jolla on oma tärkeä *sovellusalueensa käytännössä* ja joka sen vuoksi edellyttää *tutkimustoiminnan* kehittämistä ja *tieteenalan identiteetin* määrittelyä.

Tällaiselle tieteenalalle on usein voitu osoittaa korkeakoulussa *hallinnollinen* paikka, virkoja ja vahvistettu *opetussuunnitelma* sekä suunnitelma tutkimuksen kehittämiseksi. Tämä hallinnollinen ratkaisu ei kuitenkaan vielä tee tiedonalasta tieteenalaa. Vasta tutkimus, joka syntyy oman tiedonalan kartoittamisesta, omien käytänteiden

seikkaperäisestä tutkimisesta ja tämän perusteella tiedonalan tutkimisen filosofisten perusteiden kartoittamisesta, synnyttää tämän alueen tieteenalan.

Uudella tieteenalalla tällaista tutkimustoimintaa yleensä tuetaan monipuolisella metodologian, menetelmien ja filosofian opetuksella sekä järjestelmällisellä seminaarityöskentelyllä ja tutkimuksen ohjauksella. Tutkimuksen ohjaukseen rekrytoidaan monipuolisesti sekä käytännön taitajia että asiaa teoreettisesti muilta tieteenaloilta jo tarkastelleita asiantuntijoita. Näiden asiantuntijoiden tehtävänä on auttaa sen identiteetin löytymistä, joka myöhemmin tulee tunnistetuksi tiedonalan tieteenalana.

Joskus otaksutaan, että uuden tieteenalan filosofisia (ontologisia ja tieteenfilosofisia) perusteita voisi tutkia alan tutkimuksesta riippumatta, eräällä tavalla etukäteen. Tällainen tutkimus näyttäisi olevan jopa normatiivista: se antaisi muodolliset suuntaviivat sisällölliselle tutkimukselle ja etukäteen legitimoisi tietynlaisen tutkimuksen.

Tieteen historia on niin lyhyt, ettei sen perusteella voi kunnolla todistella, voisiko näin toimia. Mutta lukuisat käytännöt uusissa ja vanhoissa tieteissä osoittavat, että tieteenala muodostuu vasta sen jälkeen, kun rajattu tiedonala on vaatinut, synnyttänyt ja kasannut tutkimuksia, joissa tiedonalan identiteettiä on jouduttu etsimään lähes käsikopelolla. Mitä lähempänä arjen käytäntöjä tiedonala on, sitä ilmeisemmin se vaatii ei-normatiivista tutkimusotetta, jossa etukäteen ei aseteta niitä sääntöjä, joita jälkikäteen voidaan ehkä vaatia.

## KUINKA KANONISOIDAAN TIEDE: uuden tieteenalan perustelut ja perustelujen kritiikki

Jokainen uusi tiede kohtaa suuria ongelmia. Alku voi näyttää lähes mahdottomalta, varsinkin jos kaikki näyttää olevan tutkimatta. Minkään tiedeen kohdalla tilanne ei kuitenkaan ole sellainen: tutkittua on aina, mutta se on tunnistettava.

Aloitin kysymyksestä, millä tavoin minkä tahansa uuden tai identifioitumattoman tutkimusalueen kohdalla tietyt perusongelmat aina jäävät käsittelemättä, mutta ennen pitkää aivan välttämättömästi osoittautuvat käsiteltäviksi.

Kysymys uuden tieteenalan perusteluista ja perusteista ovat tiedeyhteisössä vaikeasti käsiteltävissä. Usein uusi tiede saa osakseen liioitellun kärjekästä kritiikkiä niiden tieteenalojen edustajilta, jotka toimivat vakiintuneilla aloilla. Tämä on tullut erittäin selvästi esille monissa uusissa tutkimusaloissa,

esimerkiksi aluetieteen, kultuuriantropologian tai hoitotieteen kehittyessä. Hoitotiede on saanut asiantuntemusta ja pahasuopaa kritiikkiä osakseen erityisesti kliinisen lääketieteen edustajilta mutta myös yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta.

Kritiikki ei ole välttämättä pahasta: kritiikki osoittaa ongelmallisia kohtia kehityksessä ja nostaa tavoitteita korkeammalle. Mutta kritiikki saattaa myös tehdä tyhjäksi uuden tieteenalan itsenäisyyden: kritiikistä yritetään käytännössä selvittää tekemällä tutkimusta kriitikkojen toiveiden mukaisesti. Mieliksi tekemisestä on seurauksena, että omaa tutkimusta, syntyvää tieteenalaa, ei pidetäkään itsenäisenä ja eikä vaadita itsenäisyyden perustelemista. Hoitotieteen vaikeudet ovat suurelta osin jo voitettuja, mutta ne ovat silti edelleen nähtävissä juuri tässä. Sama on pätenyt esimerkiksi tiedotustutkimukseen ja moniin sosiaalialan tutkimuskokonaisuuksiin, jotka nyt ovat jo vakiintuneita, mutta joissa silti näkyy edelleen aiempi pyrkimys legitimoida olemassaolo vierailta kriteereillä.

Kritiikki, jota esitetään uutta tiedon- ja tieteenalaa kohtaan, syntyy ainakin kahdesta eri syystä.

Ensimmäinen syy on pyrkimys pitää kukin tieteenala kriittisenä harjoittamalla tieteenalan sisäistä arviointia. Lähtökohdaksi on, että mikä tahansa puuhastelu ei käy tieteenharjoittamisesta.

Toinen kysymys koskee valtaa ja sen valvomista. Vakiintuneiden tieteenalojen edustajat valvovat sitä, että he pystyvät toimimaan tieteellisen toiminnan kriittikkoina. Tavanomaisesti ei sallita keskusteluun uusia tutkimisen lähtökohdista, jotka voisivat asettaa myös vanhat tieteet uudelleen keskustelun alle, eikä myöskään kaivata tilannetta, joka osoittaisi, että kaikkea vanhaa kohtaan voidaan jatkuvasti esittää uutta ja kohdallista kritiikkiä.

Nämä kaksi asiaa ovat tärkeitä myös uusien tieteenalojen kohdalla. Olettaessa vastaan kritiikkiä on pyrittävä selvittämään, kumpi piirre on kulloisessakin kritiikissä pinnalla; kritiikkiin on sitten suhtauduttava tämän mukaan. On sitten kyse uudesta tai vanhasta tutkimusalasta, tieteellinen status ja tutkimus on aina pystyttävä oikeuttamaan kullekin uudelle tiedolle.

Tieteellisen statuksen vaatimus on varsin korkea, samoin ne kriteerit, jotka koskevat tieteellistä tutkimusta, joten yleensä kritiikki ei ole pahasta. Kannattaa ottaa huomioon, että tieteellisen tutkimuksen kohdalla on aina tiettyyn pisteeseen asti alistuttava tradition osoittamille vaatimukselle. Kokonaan uutta traditiota ei voi ryhtyä luomaan. Tieteellinen toiminta on yhteistyötä ja yhteistyön tekeminen perustuu aina yhteensovittamiseen.

Tieteenalan täytyy olla koherentti. Täytyy olla selkeä käsitys siitä, minkälainen yhtenäisyys ongelmien ja tutkimusaiheiden kohdalla kuuluu nimenomaan tähän tieteeseen. Vai onko niin, että tieteenala ei ole yhtenäinen vaan sen olemassaolo perustuu moninaisuuteen, joka ei mahdollista kanonisoitua yhtä tieteenalaa? Esimerkiksi: Minkälainen ongelmien yhtenäisyys ja tutkimusaiheiden yhtenäisyys kuuluu esimerkiksi hoitotieteeseen? Samalla tavalla vaaditaan, että tutkimusalan täytyy osoittaa se, minkä tähden se on itsenäinen, minkä tähden se ei kuulu johonkin muuhun tieteeseen. Vastaamalla näihin kysymyksiin voi luoda ajan kanssa selkeästi hahmotellun tieteenalan.

Hallinnollinen ratkaisu, jonka perusteella päätetään ryhtyä harrastamaan jonkin tiedonalan tutkimusta, ei vielä tee tästä alasta tiedettä.

Tutkimuksellisen identiteetin etsimistä on vaikea hahmotella etukäteen. Tieteenalalla täytyy olla sellainen itsenäisyys ja tunnustettavuus, että kuka tahansa harjaantunut tutkija voi nähdä tutkimuksista, mihin tieteenalaan ne kuuluvat. Me kaik-

ki tunnistamme matematiikan, teologian ja valtiotieteen alojen tutkimukset melko helposti. Jos on olemassa tieteenala, joka ei ole saavuttanut vielä vastaavaa tunnustettavuutta, joudumme usein selaamaan tutkimuksen läpi, jopa lukemaan sen ja vielä ehkä kysymäänkin, mihin tieteenalaan tutkimus kuuluu.

## TIETEENALAN TUNNISTAMINEN JA IDENTITEETIN ETSIMINEN

Mitkä seikat tuottavat sellaisen identiteetin tiedon, tutkimuksen ja tieteen alalle, että tutkimusala on tunnustettavissa?

### Käytäntö motivoi tutkimuksen

On oltava käytäntö, joka motivoi tutkimuksen: pelkät teoreettiset ajatuskuviot siitä, mitä kaikkea *voisi* olla, eivät voi synnyttää tunnustettavaa tieteenalaa; kuvitelmat synnyttävät kaunokirjallisuutta. Täytyy olla olemassa jokin käytäntö, joka koskettaa jollakin tavoin joko meitä itseämme tai ainakin joitain ihmisiä. Tämä käytäntö on se, joka motivoi tietyn tutkimusalueen.

Tilanne on joko niin, että me tunnistamme helposti, mikä on käytäntö, josta tutkimusalue nousee, tai, että meidän täytyy ratkaista epämääräisempien ongelmien perusteella, onko olemassa jokin käytäntö, joka antaa aiheen uuden tutkimusalueen syntymiseen.

### Esimerkkialueen perustilanne

Diakonian käytännön tekijät ovat melko selvästi kaikkien nähtävänä, mutta diakoniatiede joutuu kuitenkin oikeuttamaan "tiede"-nimityksensä. Oikeuttaminen toteutuu siinä, kuinka tutkijat tutkimustensa kautta valtaavat diakoniatieteelle tunnustettavuuden tieteenä. Oikeuttaminen tullaan asettamaan jatkuvasti kyseenalaiseksi ja tähän on vastattava osallistumalla oikeuttamista koskevaan keskusteluun.

Diakonian käytännölle tätä ongelmaa ei ole, sen oikeutusta ei kysytä, ja samalla tiedonala on jo tunnustettu. Käytäntö synnyttää kysymyksiä, jotka edellyttävät tarkempaa tarkastelua ja järjestelmällistä lähestymistä. Nämä kysymykset ovat aidosti tekemisissä inhimillisen kokemuksen kanssa eivätkä ne siis ole vain jonkun päässä syntyneitä.

Käytäntö on kuitenkin osattava erottaa muusta vastaavalaisesta, ehkä samanlaiseltakin näyttävästä käytännöstä sillä tavoin, että ulkopuolisetkin ymmärtävät eron. Tässä diakoniatieteen kohdalla ei asia olekaan aivan yhtä selvä. On lukuisia käytäntöjä ja niistä syntyneitä ongelmia, joissa aiheellisesti kysytään, onko mitään ratkaisevaa eroa sillä, miten esimerkiksi hoitotieteesessä tai sosiaalialan tutkimuksessa kysytään näitä käytäntöjä tai ongelmia. Lisäksi voidaan kysyä, eroaako diakoniatieteellinen kysymyksenasettelu jollakin selkeästi määriteltävällä tavalla käytännöllisen teologian kysymyksenasettelusta.

On olemassa tutkimusalueita, jotka näyttävät peittävän alueen, jota diakoniatiede hahmottelee. Diakoniatyön kanssa toimivat pystyvät suurin piirtein näkemään eron, joka on diakoniatieteen alan ja esimerkiksi hoitotieteen tai sosiaalialan tieteenalojen välillä. Tämän eron tunnustamisen seuraukset ovat käytännölliset: kysymys on diakoniatieteen opettamisen mahdollisuudesta ja tieteenalan itsenäisyyden esille tuomisesta.

On välttämätöntä, että tämä tunnustaminen voidaan esittää tavalla, jonka myös ulkopuoliset kykenevät oivaltamaan. Tämän herkän kohdan esille tuominen, korostaminen ja ehkä paisuttelemisenkin on uuden tieteenalan kohdalla tärkeää.

Diakoniatyötä tekeville se on itsestäänselvyys ja tutkimusta aloittaville merkityksellistä.

## Uuden tieteenalan ihmiskäsitys, maailmakäsitys ja ideologia

Identiteetin etsimiseen kuuluu, että saamme lausutuksi ääneen ne taustaoletukset, jotka identifioivat uuden tieteenalan. Esimerkissämme taustaoletukset ovat seuraavat:

1. diakoniatyön tiedonalan ja tutkimusalan (ja siten diakoniatieteen) ihmiskäsitys,
2. maailmakäsitys, ja
3. ideologia, jota voidaan kutsua “ilmoitukseksi”.

### Ad 1. Ihmiskäsitys

Ihmiskäsityksen erittelemine ei ole yksinkertaista. Miten diakoniatieteen tämä ihmiskäsitys eroaa ihmiskäsityksistä niillä tieteenaloilla, joihin ulkopuoliset näyttävät yhdistävän diakonian? Onko olemassa selvä ero hoitotieteen ja diakoniatieteen ihmiskäsityksen välillä? Onko eroa sosiaali-tieteellisen ja diakoniatieteellisen ihmiskäsityksen välillä?

Monet seikat puoltaisivat samanlaista ihmiskäsitystä tieteis-sä, jotka tutkivat ihmistä. Käytännössä selviä eroja eri tieteiden välillä kuitenkin on. Usein erot liittyvät enemmänkin tieteenalan päämääriin kuin itse tutkimuksen edellyttämiin ratkaisuihin. Terveystieteiden, sosiaalitieteiden ja diakoniatyön tähtäävät johonkin lopputulokseen ja tämä lopputulos saattaa leimautua voimallisesti jonkin ihmiskäsityksen mukaan. Kyseessä voi olla ihmisen standardi tai normi (“terve”, “sosiaalinen”) tai avoin, itsemäärityvä käsitys; kaikki nämä kuitenkin vaikuttavat tutkimuksen perustalla.

Juuri tällä tavalla ilmeisesti myös diakoniatieteessä ihmis-kuva voidaan identifioida.

*Diakonian käytännössä* ei nähtävästi voida esittää selkeää ihmisstandardia, jonka voisi saavuttaa ja jonka saavuttamiseksi diakoniatyö on olemassa. Ei ole terveyden standardia ja sen kautta normaaliutta, johon pyrittäisiin hoitamisen kautta. Ei ole myöskään sosiaalisuuden standardia, jonka mukaan ihminen on normaalina sosiaalinen ja kansalaiskelpoinen.

Diakonian käytännössä kysymys on yksilökohtaisista ratkaisuista, selvästi tapauskohtaisista ihmisen tulkinnoista. Mitään käytännön tarjoamaa etukäteisratkaisua ei voida tiedettä varten antaa. Diakonian käytännön ja teorian perusteella näyttää siltä, että diakoniatieteen ihmiskäsitys rakentuu siten, että se *ei* muistuta integraation ja sosiaalistamisen käytäntöjä ja näitä tutkimaan ja toteuttamaan kehittyneitä tieteenaloja.

Vertailun vuoksi voidaan osoittaa, että mm. hoito- ja sosiaalitieteiden tutkimuksen lähtökohdissa on asetettu standardit ja normaaliuden päämäärät, vaikka käytännön tasolla jokainen työntekijä joutuu itse päättämään, kuinka tunnistaa standardi yksilöllisessä tapauksessa. Periaate joka tapauksessa on, ettei ihmistä auteta kuin tiettyyn, etukäteen yleensä arvioitavissa olevaan pisteeseen asti, joka on näissä tieteissä “terveen” tai “normaalin” taso.

### Ad 2. Maailmakäsitys

Maailmakäsityksen erittelylle on olemassa erilaisia kirjallisia ohjeita.<sup>1</sup>

Tieteenalan kannalta on tärkeää löytää kohta, jossa diakoniatieteen käsitys maailmasta, universumista, Luonnosta — siis Kaikesta — on erilainen kuin sitä lähellä olevien tieteiden. Tämä voi liittyä esimerkiksi diakonian tunnustuksellisuuteen (vaikka ekumeeniseenkin) ja sitä kautta käsitykseen Luonnon järjestyksestä ja sen toteutumiseen ihmisessä ja ihmisen toiminnassa.

Maailmankäsitys on tekemisissä tiedonalan ideologian kanssa, jossa sen perusteet usein lausutaan selvästi ääneen.

### Ad 3. Ideologia

Ideologia tai ilmoitus on diakoniatieteen kohdalla olennaista, koska diakoniatyö on teologisesti perusteltu. Sama liittyy sosiaalitieteisiin ja hoitotieteeseen, jotka nekin ovat yhteiskunnallisesti tai sosiaalisesti perusteltuja. Ideologioissa on löydettävissä ilmeisen selvät erot: on eri asia, onko tutkimuksen alue perusteltu teologisesti, yhteiskunnallisesti, psykologisesti tai jollain muulla tavoin.

Käytännön tai käytännön tutkimuksen kannalta ideologinen puoli ei ole ensisijainen. Se tulee ihmiskäsityksen ja maailmakäsityksen jälkeen. Ideologia toimii monessa tapauksessa selityksenä näille, mutta myös yhtä monessa tapauksessa se vasta seuraa ihmiskäsityksestä ja maailmakäsityksestä.

Termit “ideologia” ja “ilmoitus” eivät ole synonyymeja. Hyvinvointi-ideologiaan ideologia-käsite sopii. Taas teologisesti tarkasteltavan ilmoituksen kohdalla on kyse toisenlaisesta käsitteestä. Yksityisen ihmisen elämän kannalta, sen käytännön kannalta, jota tieteet tutkivat, molemmat ovat tietyllä tavalla ilmoituksia: ne tulevat ulkoapäin, ne ovat tutkimukselle ja käytännöille etukäteen annettuja.

### Käytännön normittuneisuus

Kolmantena kohtana identiteetin etsimisessä on käytännön normittuneisuus. Käytäntö on aina tavalla tai toisella normitettu. On olemassa ääneen lausumattomia peruseriaatteita siitä, mikä on *normaalista*. On olemassa normi, jonka mukaisesti toimitaan ja se on normaalista. Vaikka usein yhdistämme toisiinsa termien “luonnollinen” ja “normaali” sisällön, niillä ei ole mitään tekemistä toistensa kanssa, koska ihminen on kaikessa kulttuurisessa toiminnassaan juuri epä-luonnollinen.

Luonnontieteissä ei ole paljon normeja. Fysikaalinen maailma ei oikeastaan voi olla normitettu, koska siinä ei ole vaihtoehtoisia asiantiloja. Voidaan ajatella, että ennen Galileita oleva luonnonkäsitys oli normitettu, koska siinä ihminen oli kaikkein tärkein, keskellä universumia Jumalan luomana ja Jumalan kuvana. Maailmankäsityksen muutoksessa juuri luovuttiin normitetusta käsityksestä ja pyrittiin ottamaan luonnon todellisuus normivapaana.

Sen sijaan ihmistä tutkivissa tieteissä ei ole tapahtunut kopernikaanista tai galileista käännettä. Pidämme edelleen ihmistieteissä lähtökohtana, että ihminen on keskeisin ja tärkein. Tämä näkyy esimerkiksi siinä keskustelussa, jota käymme ihmisen suhteesta luontoon. Luonto tuntuu toimivan *ikäin kuin* ihmistä varten. Tässä mielessä ihmistieteelliset käsitksemme ovat lähtökohdissaan ja ideologialtaan vanhatestamentillisiä. Kaikki muistavat edelleen, että Jumala nimenomaan *antoi* luonnon Aatamille.

Millä tavoin on normitettu se käytäntö, joka tulee tutkittavaksi diakoniatieteessä? Mitä sellaisia piirteitä löytyy, jotka ymmärrämme *ikäin kuin* etukäteen annettusti hyväksi ja pahoiksi, toivottaviksi tai kartettaviksi? Millä tavoin tämä vaikuttaa tiedonalaan, joka koskee diakonian käytäntöä?



Onko tiedonalue normitettu sallittuun ja kiellettyyn?

Mikä on sallittua ja kiellettyä, kun keskustelemme diakoniatyön sisällöistä? Aina on piirteitä, joita ei oteta esille; näillä saattaa diakoniatyön käytännön kannalta olla mitään merkitys. Tutkimuksen kannalta on kuitenkin tärkeää tehdä selväksi, millä tavoin tutkimuksen alue on normitettu. Alueella voi olla kysymyksiä, joita “ei voi” kysyä, tai kysymyksiä, jotka koetaan diakoniatyön käytännön kautta asioiksi, joita “ei voi” käsitellä.

Näiden kysyminen on identiteetin kannalta tärkeä kysymys. Se on usein jopa identiteetin perusteisiin kuuluva moraalinen ratkaisu.

Tästä seuraa eettinen kysymys: millä tavoin yksittäinen tutkija voi käyttää omaa vapaata ratkaisuvaltansa, kun hän tekee tutkimusta diakonian käytännöstä? Voiko hän kysyä *mitä tahansa* omassa tutkimuksessaan? Vai: joutuuko hän kaiken aikaa nojaamaan traditioon, joka on valmiiksi asettanut diakonian todellisuuden?

## Leimautuneisuus

Leimautuneisuus liittyy identiteetin etsimiseen. Termi on peräisin biologiasta; tässä se on metafora. On tarpeellista selvittää, mihin käytäntö on tavan mukaan turvautunut silloin, - kun on tarvittu käsitteitä, tai - kun on haluttu lausua ääneen joitain käytännön ilmiöitä, tai - kun on haluttu teoreettista tukea käytännön ratkaisuille.

Mikä siis on ollut se yhteiselämän tai tiedon alue, mistä on haettu käsitteitä?

Diakoniatieteen kohdalla on käytössä käsitteistöä, joka tulee teologiasta ja sosiaalialan tutkimuksesta. Joudumme selvittämään, mitkä kysymykset ovat leimautuneet teologiksi, mitkä sosiaalitieteellisiksi. Tällaiset itsestään syntyneet käytännöt eivät voi jäädä annetuiksi. Käsitteiden sisäiset suhteet ja niihin liittyvät merkitykset ja siteet toisiin tiedonaloihin on paljastettava.

Tärkeää on myös tutkia sitä, kuka leimautuu ja mihin. Diakoniatieteen harjoittajilla saattaa olla selkeä käsitys siitä, millä tavoin leimautuneisuus on syntynyt. Tutkija saattaa olla teologisesti orientoitunut ja käyttää teologista käsitteistöä.

Toinen saattaa olla kallellaan hoitotieteeseen päin ja käyttää sen käsitteistöä.

Mielenkiintoista tässä on, että ei ole tärkeää ainoastaan millä tavoin diakoniatyön tekijät ja tutkijat leimautuvat. Yhtä tärkeää on se, millä tavoin diakoniatyön kohteet ymmärtävät asemansa: mitä kieltä he käyttävät, mitkä ovat ne yhteydet, ne leimautumisen tavat, joilla he etsivät erilaisia tapoja artikuloida omia kokemuksiaan diakonian käytännössä.

## Tutkimuksellinen itseidentifiointi

Tutkimuksellinen itseidentifiointi ilmaisee, mikä tutkimuksellinen *asenne* koetaan oikeaksi. Tällä hetkellä Suomessa käydään epäselvää väittelyä laadullisen ja määrällisen

tutkimusasenteen välillä. Väittelyssä ovat kaikki olleet vuoronperään oikeassa. Ongelmana on, että oikeaa asennetta ei voi valita sen perusteella, kuka puhuu kauniimmin tai kirjoittaa selkeimmin. Ei myöskään riitä, että kouluksessa on oppinut käyttämään joitain menetelmiä. Tutkimuksellinen asenne liittyy aina oman tieteenalan luonteeseen. Tutkimuksellisen asenteen valinta on tehtävä tietoisesti.

Keskustelua käydään myös siitä, mikä tutkimuksellinen ote on vakava. Vaikka tietty tutkimuksen ja käytännön ala vaatii tietyn tyyppistä tutkimuksellista asennetta ja tutkimus- ja raportointitapaa, on usein niin, että juuri tämä asenne ja tapa koetaan jostakin syystä vääräksi tai riittämättömäksi. Esimerkiksi ymmärtävää tutkimusasennetta tai kuvailevaa menetelmää käyttävät tutkimukset *tuntuvat* harvojen mielestä vakavalta ja varteenotettavalta tutkimukselta.

Tällaiset ajatukset “vakavasta” ja “ei-vakavasta” tutkimuksesta ovat pitämiskysymyksiä ja tämä keskustelu on käytävä myös diakoniatieteessä. Lähtökohdissa on päästävä eroon muualta tarjotuista mielikuvista, jos niillä ei ole sisällöllisesti tekemistä diakoniatieteen kanssa.

## DIAKONIAN KÄYTÄNTÖ

*Käytäntöä* ei missään vaiheessa saa kadottaa silmistä. Käytäntö on se, mikä motivoi tutkimuksen ja tieteen. Käytäntö on myös se päämäärä, jota varten kaikki järjestelmällisyyden pyrkimykset ovat olemassa. Tarkoituksemme on löytää jotain arvaamatonta suhteessa aikaisempaan käytäntöön. Tutkimus motivoituu myös käytännössä syntyvästä pyrkimyksestä taitoon.

*Taito* on sitä, että osaa ja ymmärtää yhtäaikaan. Taito synnyttää aina kysymyksen: miten voisi ennakoida tai edeltä aavistaa sellaisia tilanteita tai taidon käyttämisen yhteyksiä, jotka liittyvät siihen taitoon, joka minulla jo on? Tästä seuraa: miksi osaan näin kuin osaan? Miksi taitoni on tällä hetkellä juuri tällainen?

Käytännön ongelmat saavat yleensä ratkaisunsa käytännöstä. Pohdinnat, sovellutukset ja perusteet pulppuavat suoraan tästä. Ne myös muuttavat laadullisesti *aina ja heti* tapaa, jolla suhtaudumme käytäntöön.

Tämä on olennainen lähtökohta kaikille tutkimuksellisille asetuksille.

Keskeinen käsite diakoniatyön käytännössä on *elämismaailma*. Elämismaailma on epäspesifi kuvauskäsite ja tarkoittaa ihmisen maailmaa. Käsitteen avulla korostetaan, että ilmiöt ja asiat, joiden kanssa olemme päivittäin tekemisissä ja joista olemme osa, *eivät ole toisistaan irrallisia*. Ilmiöt tulevat meille todelliseksi siten, että me joko toimimme niissä tai ajattelemme niitä.

Maailmassa on ilmiöitä, jotka ovat todellisia mutta eivät kosketa meitä. Ne eivät kuulu elämismaailmaan. Ne asiat, joiden kanssa olemme edes välillisesti tekemisissä, vaikuttavat elämismaailmassa ja ovat sen osia. Elämismaailmassa on asioita, jotka ovat meille läheisiä ja jotka me ymmärrämme ja voimme sijoittaa järkevällä tavalla elämäämme. Lisäksi on asioita, jotka ovat mittasuhteiltaan sellaisia, että emme pysty käsittämään niitä, mutta silti ne paljastuvat meille, joten ne ovat osa elämismaailmaa.

Kuvauskäsitteenä elämismaailmaa tarvitaan, koska diakonian käytäntöjä ei voi työn tekijän kannalta erottaa rajatuksi alueeksi, vaan käytännöt koko ajan kietoutuvat

niihin merkityksiin, joita työn tekijällä muutenkin maailmasta on. Merkitysten kietoutumisia ei voida koskaan poistaa: samalla kun tutkimme muita, tutkimme myös itseämme ja niitä merkityksiä, joissa asiat ymmärrämme. Näin elämismailma toisaalta takaa mahdollisuuden toimia ja tutkia, toisaalta se syntyy koko ajan “uutena” toiminnassa ja sen reflektoinnissa sekä tutkimisessa.

Diakonian käytäntö synnyttää lukuisia elämismailmaa koskevia kysymyksiä, joita ei voi sivuuttaa pohdittaessa diakoniatieteen aluetta. Esimerkiksi:

Miten diakoniatyö liittyy jokapäiväiseen elämään?

Millä tavoin diakonia on arkipäivää?

Millä tavoin diakoniatyö ei ole vain tietty sektori minulle tai yhteiskunnan tai yhteisön toiminnassa vaan mahdollinen lähtökohta kaiken toiminnan ymmärtämisessä?

Millä tavoin työ uusintaa jokapäiväisen elämän merkityksiä?

Miten työ liittyy sosiaaliseen, rakenteellisesti tai sisällöllisesti?

Miten pitää vastata normitetun todellisuuden kysymykseen, jossa oletetaan tietyt asiat tavoiteltaviksi, toiset kaihdettaviksi?

Mitä odotuksia, asetuksia ja tavoitteita sisältyy arkipäivään ja toiminnan perusteisiin?

Mitä kaikkea on olemassa?

Diakoniatyö asettaa tutkimuksellisesti yksilön (tutkijan ja usein myös tutkittavan) tilanteeseen, jossa hän joutuu tekemisiin itselleen vieraiden asioiden kanssa. Tällöin rajankäynti sen välillä, mikä on todellista ja mikä on epätodellista, on tärkeää tutkimuksen kannalta.

Diakoniatieteen kannalta käytännön kysymys on, kenen toimintana diakoniatyötä tehdään. Kysytään esimerkiksi:

Onko työ ammatillista?

Kehen kohdistuvana diakoniatyö todellistuu?

Kuinka työ ohjautuu?

Miten se tulee rahoitetuksi?

Kaikkiin kysymyksiin pitää pystyä antamaan *käytännön kannalta* vastaukset, jotka eivät tartu ensimmäiseen mieleentulevaan vaan syvempään vastaukseen. Vastausten on paljastettava muutakin kuin toiveita. Vastaukset hahmottavat tällöin elämismailman kytkeytyneisyyttä tai kietoutuneisuutta tavalla, joka selvittää käytäntöä tutkimusta varten.

Erityisen hankala asia käytännössä on koulutus, joka liittyy diakoniatyöhön valmistumiseen ja diakoniatieteen tutkintoihin. Tällöin on kysyttävä:

Millä tavoin opiskelijat valikoituvat opintoihin ja kuinka valikoituvat myöhemmin tutkijat diakoniatyön ja -tieteen alueelle?

Mitä koulutus voi olla suhteessa käytäntöön, kun käytäntöä ei kuitenkaan voi opettaa? Onko kysymys käsityöläisyydestä? Onko olemassa yleispäteviä selviytymisen strategioita? Onko kysymys pelkästä hakuammunnasta?

Ongelmat, joita huomataan tutkimuksen toteuttamisessa ja samalla tieteen kehittämisessä, syntyvät useammin koulutuksesta kuin käytännöstä.

Millä tavoin vaikuttaa auttamistyöhön hakeutuvien ihmisten uskonnollinen tai sosiaalinen päämäärä käytännössä ja kuinka sen vaikutus tuntuu tutkimuksessa?

Onko mahdollista yksiselitteisesti sanoa diakonian käytännöstä, mikä on ja mikä ei ole diakoniatyötä? On tärkeä etsiä niitä tapoja, jolla tähän kysymykseen vastataan. Vastaukset kuvaavat todennäköisesti asioita, jotka käytännön tasolta kohoavat tutkimustakin ohjaaviksi asioiksi.

Näissäkin vastauksissa on vältettävä ideaaleja. Ideaali on joka tapauksessa aina kaukana elämismailman moninaisuu-

desta. Ideaali on joko normitettu tai ilmoituksen kaltainen ideaali, jonka ei ole tarkoitukseen vastata todellisuutta. Tutkimuksessa on syytä kiinnittää tarkkaa huomiota siihen, missä määrin yleisemmät ja henkilökohtaiset ideaalit tiheävät läpi tutkimustyössä.

## DIAKONIAN TIEDONALA

Tiedonala tarkoittaa sitä aluetta, jota olemme oppineet kysymään taitona. Käytännössä tämä tarkoittaa kysyä, millä tavoin pystymme kulloinkin käytännön artikuloimaan, kun yksittäistapauksissa tunnistamme diakoniaa. Mitä lähtökohtaoletuksia pystymme näkemään tässä artikuloinnissa?

Tässä tulevat esille jo aiemmin mainitut asiat:

### *Ihmiskäsitys.*

Tämä on diakoniatyössä esille tuleva vastaus kysymykseen, mitä ihminen on. Vastaukset voivat olla hyvin monenlaisia.

Esimerkiksi: onko ihminen valmis vai onko ihminen kehittyvä? Tästä asiasta on perinteessä eri oletuksia. Joidenkin mielestä aikuistuessaan ihminen tulee valmiiksi tai kypsäksi. Toisaalta on jatkuvan koulutuksen tai kasvatuksen periaate, jonka mukaan voimme jatkuvasti kehittyä. Onko ihminen siis valmis vai kehittyvä ja keskeneräinen?

Voimme myös kysyä, onko ihminen Jumalan kuva; tämä ajatus ei diakoniassa ole kaukaa haettu. Muistamme myös ihmisen ruumiin tärkeyden, mistä voi seurata toisenlainen ihmiskäsitys. Tästä taas nousevat toiset tärkeät asiat, kysymys tajunnallisen, sielullisen ja henkisen merkityksestä.

Oleennaista on, että ihmiskäsitystä ei esitetä julistuksena; esimerkiksi: “minä uskon humanistiseen ihmiskäsitykseen!”. Nykyään uskotaan julistuksenomaisesti milloin mihinkin ja kyse on mielipiteistä. Mielipiteitä ei voi kunnolla perustella eikä kritisoida. Ihmiskäsityksen artikuloimisen on synnyttävä *postulaattina*, siis seurauksena siitä, mitä käytännössä todella tapahtuu. Näin syntyvää käsitystä vastaan voidaan silloin esittää myös kritiikkiä.

Keskeisiä ongelmia ihmiskäsityksessä ovat ihmisen itselähtöisyys ja itsenäisyys. Käytäntöjä tutkimalla on ratkaistava ainakin alustavasti, missä määrin ihminen on itselähtöinen. Useimmissa tapauksissa ajatteleme, että minä tosin olen itselähtöinen, mutta kaikki muut tarvitsevat minua. Tämä suhtautumistapa ohjaa toimintaa, kun emme ajattele asiaa. Tämän vuoksi on myös tutkittava, miten ihminen on itselähtöinen tai itsenäinen *diakonian käytännössä*.

Inhimillisen vapauden aste — missä määrin ihminen on vapaa — on myös luettava ulos käytännöistä ja siis ratkaistava sen merkitys.

Onko erilaisuus mahdollista? Mikä on ihmisessä sallitun variaation alue?

Mikä on erilaisuuden tai sallitun erilaisuuden alue, jonka sisällä on vielä kysymys ihmisestä?

Kun ei ole enää kysymys ihmisestä, kuinka silloin on suhtauduttava?

Miksi kuollutta kunnioitetaan, mutta ei kaikkia eläviä?

Onko olemassa jotain sellaista, mikä näyttää ihmiseltä, mutta tämän diakonian käytännön kannalta ei olekaan ihmistä?

Onko olemassa valmis päämäärä, normaali, standardi ihminen?

Milloin diakoniatyö yksilön kohdalla on tullut valmiiksi?

Milloin yksilö on saanut tarpeeksi apua?

On myös pohdittava sitä, mikä on ihmisen ja yksilön välinen suhde diakoniassa. Helposti käytämme näitä asioita samanmerkityksisinä. Ihminen on kuitenkin yleiskäsite, se sisältää kaikenlaisia ideaaleja. Sellaista ei koskaan voi koh-

data. Jos toimintaamme ohjaa enemmän ihminen yleisenä (ihmisen ideaali) kuin yksittäiset ihmiset, se kertoo, millä tavalla toimimme. Jos toiminnassamme olemme keskittyneet yksilöihin, tuloksena on erilaista toimintaa.

## KÄSITYS SOSIAALISESTA, YHTEISESTÄ, YHTEISÖLLISESTÄ JA YHTEYDESTÄ

Kun on kyse sosiaalisesta, yhteisestä, yhteisöllisestä ja yhteydestä, on aina kyse normitetun ja vapaan todellisuuden suhteesta. Tämä liittyy ihmiskäsitykseen: *jos* meillä on standardoitu ihmiskäsitys, *niin* meillä on myös normitettu sosiaalinen todellisuus. Jos näin ei ole, sosiaalinen todellisuus on vapaata todellisuutta. Siis:

Onko olemassa kaikkien mahdollisuuksien todellisuus, jossa diakoniatyö voi toteutua? Vai onko olemassa selkeästi rajattu historiallinen todellisuus, jossa se voi toteutua?

Edellytetäänkö diakoniatyössä aina jo tiettyä tasoa? Siis: että on olemassa aina tietty taso, jossa ihmisen voi kohdata, tietty kommunikaatiotaso tai etukäteisymmärryksen taso on jo annettu valmiiksi.

Onko asetettu jokin kommunikaation päämäärä? Täytyykö meidän ymmärtää niitä, joita me autamme? Toisesta ihmisestä emme varsinaisesti voi päästä perille niin, että voisimme varmuudella sanoa, tarvitseeko tämä apuamme. Kuitenkin usein on *asetettu* etukäteen jonkinlainen kommunikaation taso. Esimerkiksi lääkärin on ymmärrettävä potilaan kieltä, koska ihmistä ei voi tutkia vain fysiologisena.

## KÄSITYS NORMAALISTA

Täytyy myös vastata kysymykseen, mikä on se mitta, jonka perusteella autetaan.

Miksi joku jätetään avutta ja toiselle annetaan apua? Tähän ei todennäköisesti ole mittaria. Jos tämä perustuu intuitioon tai traditioon, tämä perustuminen on lausuttava ääneen ja samalla selitettävä, millä tavoin perustuminen ymmärretään.

Mikä on se, mihin päin autetaan? Aina ilmeisesti oletetaan jokin standardi tai ideologia tai lopputulos; ideaali on aina olemassa.

Mikä on se, mikä mielessä autetaan? Tämä tarkoittaa vielä selkeämmin kysymystä auttamisen ideologiasta. Ideologinen lähtökohta sisältyy kaikkeen ihmiseen vaikuttamiseen ja se todennäköisesti sisältyy diakonian käytäntöön.

## MORAALISET OLETUKSET

Mitä auttajan vähintään pitää tehdä? Mikä määritellään laiminlyönneksi, mikä on välinpitämättömyyttä, mikä on empaattisuutta, mikä on läsnäoloa? Onko jokin näistä sellainen, mitä pitää ehdottomasti välttää, onko jokin sellainen, mikä pitää ehdottomasti toteuttaa? Tämä on *moraalinen* lähtökohta.

Toinen asia on *velvollisuuden* ajatus, sekä auttajassa että autettavassa. Onko minun velvollisuuteni auttaa ja onko autettavan velvollisuus pysyä autettavana, eikä vastustaa sitä? Mistä tällainen velvollisuus tulee?

Kolmantena kohtana on ajatus *vastuusta*. Onko vastuu jokin ajatus tai idea, joka on normina annettu? Tässä on aina esillä kysymys valmiista vastuun mallista ja sen vastakohtana ajatus täydellisestä avoimuudesta.

Moraalisiin oletuksiin kuuluu kysymys *kiitollisuudesta*.

Moraalisiin oletuksiin kuuluu kysymys auttajan omasta *hyödyistä*, esimerkiksi ammatillisesta tai hengellisestä hyödyistä. Jos esimerkiksi pelkästään tuonpuoleisen elämän paremmassa toivossa autamme ihmisiä, se saattaa olla olennainen

moraalinen lähtökohta. Lähtökohtana se tietysti vaikuttaa tietyllä tavalla käytäntöön.

Nämä esimerkit ovat jo olemassa diakonian käytännössä. Tärkeää olisi ratkaista, kuinka ne saadaan esille yksittäisessä tutkittavassa tapauksessa. Miten saamme esille tiedon, joka on jo, ilman, että tuomme siihen mitään uutta? Millä tavoin pystymme paljastamaan sen, mitä jo on. Kyse *ei* ole siitä, miten me tulkitsemme. Kysymys on työn artikuloinnista ja artikuloimisen vaikeudesta.

Toistaiseksi tavat artikuloida omaa työtä tulevat muualta, diakoniatyötä ja -tiedettä *sivuavista* aloista. Ne voivat olla oikeita; hoitotyön, sosiaalityön ja teologian artikulaatiot eivät välttämättä ole vääriä. Ne saattavat olla oikeita, mutta ne todennäköisesti artikuloiivat työtä ja käytäntöä vain osaksi. Ne ovat myöskin *osittavia*: ne pilkkovat diakoniatyötä niin, että helposti pidämme diakoniaa tiedonalanakin pilkottuna: tämä on hoidon alaa, tämä teologista puolta, tämä on sosiaalityötä. Tällöin diakonia muotoutuu osista eikä se muotoudu millään kokonaisella tavalla. Osittavat artikuloitavat estävät diakoniatyön omaleimaisuuden artikulaatiota ja johtavat huomion näihin osittaisiin tiedonaloihin. Vaikka tällainen osittaminen alkuna saattaakin olla hyvä lähtökohta, pidemmän päälle se estää omaleimaisuuden paljastumista.

## DIAKONIAN TUTKIMUKSEN ALA

Diakoniatyön tutkimuksen alassa on kyse metodologisesta ongelmasta: kuinka perustella tutkimuksen tavat ja asenteet. Tällöin tulevat esiin päämäärät, jotka on intuitiivisesti asetettu silloin, kun on ryhdytty pohtimaan taitoa, jota diakoniatyö edellyttää. Tällöin tulee esille lähinnä kolme kysymystä.

## Käytännön kehittäminen

Diakoniatyön tutkimuksen tärkeä ala on diakoniatyön käytännön kehittäminen. Diakoniatyön tutkimuksessa pohdimme, mitä seuraa niistä oletuksista, joita voidaan saada esille. Pohdimme oletuksia, jotka jo sisältyvät käytäntöihin, mietimme, mitä kaikkea oletuksista voi seurata. Tämän tarkoituksena on yhtenäistää diakoniatyötä ja tehdä se tunnistettavaksi.

Mitä seurauksia on käytännöistämme? Usein toteutamme projekteja pienessä mittakaavassa, mutta emme pohdi, mitä kaikkia seurauksia näistä projekteista on sen jälkeen, kun projekti jonkun tietyn autettavan tai jonkin ryhmän kohdalla on päättynyt.

Mitä seuraa muualta tulevista odotuksista? Diakoniatyö ei ole yksin maailmassa, vaan sille ladataan odotuksia, jotka tulevat koulutuksen kautta hoitotieteestä, sosiaaliselta ja teologiselta puolelta. Näiden odotusten tutkiminen ajatellen, mitä seurauksia niistä *voisi* olla, on tehtävä, joka johtaa käytännön kehittämiseen.

## Tutkimisen menetelmät

Miten käytännössä tutkimustyötä tehdään?

Merkityksellistä on rajankäynti, demarkaatio, muiden tieteiden menetelmiin. Tiedonalueen kohdalla on tärkeää

selvittää, mikä tieto on diakonista tietoa ja mikä tieto on, esimerkiksi, hoitotieteellistä tietoa. Tällöin voidaan lähteä siitä, että diakoniatyön sisällä tehtävä hoitotyö on diakoniatyötä ja tulee siis uudelleen ja kokonaan määritellyksi tällaiseksi tiedoksi; toisaalta voi myös erottaa selvästi diakoniassa tehtävän hoitotyön itse diakoniasta, näitä toisiinsa sekoittamatta. Diakoniatyötä tutkittaessa on tehtävä selvä rajanveto siihen, mikä on diakoniatieteen menetelmää ja mikä on jonkun muun tieteen menetelmää. Sillä: Kun käytämme diakoniatyön tutkimuksessa hoitotyön menetelmää, saamme lopputulokseksi hoitotyön tutkimuksen.

Ei ole olemassa neutraaleja tutkimustapoja. Jokainen menetelmä on syntynyt jostain tietystä aineistosta, jostain kysymyksestä jonkun tiedonalan sisällä. Se on aina leimautunut tietentyypin kysymisen tapaan, vaikka sitä käytettäisiin useita kertoja ja monenlaisiin uusiin aineistoihin. Jos joku tutkimusmenetelmä on syntynyt kasvatustieteen menetelmäksi, se on pysyvästi kasvatustieteen menetelmä. Mitkään menetelmät eivät ole riippumattomia siitä tiedonalasta, jossa ne ovat syntyneet.

Jokainen tutkimuskohde edellyttää omantyyppisensä menetelmälliset tavat, jotka syntyvät tutkimusaineistosta. Reseptityyppisillä yleismenetelmillä syntyy tutkimusta, mutta ei uutta tietoa eikä varsinkaan jonkin käytännön sisältä uutta tietoa.

Jos diakoniatiede ei menetelmällisesti ole itsenäinen siten, että se omista tutkimusaineistoistaan lähtien pohtii, millaisia menetelmiä se itselleen rakentaa, vaan käyttää muiden tieteen menetelmiä, tarkoittaa tämä, että heti alussa on annettu periksi. Silloin lähdemme uskosta, että diakoniatyötä voidaan tutkia monien eri tieteen kautta, joten mitään omaa diakoniatieteellistä tutkimusta *ei tarvita*.

Demarkaatio-ongelma on ensiarvoisen tärkeä diakoniatieteen tutkimuksen identiteetin kannalta.

Toinen tärkeä pohdittava seikka on, *mitä tutkimusta* diakoniatyön tutkimus on.

Ihmistutkimusta on varsin monenlaista. On esimerkiksi yleistävää, tilastomatemattisin menetelmin tehtävää tutkimus-

ta, josta saadaan esimerkiksi keskiarvoja, monimuuttujakuvauskuvaus, jakaumia ynnä muuta Kansaneläkelaitoksen tarpeisiin. Voidaan kysyä, mitä tällöin tutkitaan. Tutkitaanko ihmistä, yksilöä vaiko populaatioita ja niissä ilmeneviä laskennallisia piirteitä?

Onko ihmistutkimuksessa jokin tutkimustapa hylättävä ja onko jokin tutkimustapa parempi kuin jokin toinen? Hallinnollisiin tarpeisiin tarvitaan tutkimusta, jossa yksilö ja hänen piirteensä katoavat, kun samalla löydetään populaatioissa yleisesti esiintyviä tai vähemmän esiintyviä piirteitä, joilla voidaan kuvata yleistäen sitä, mitä tutkitaan.

Toisaalta on olemassa yksilöä tarkastelevaa tapaus-tutkimusta. Siinä tutkitaan yksilöjä omissa yhteyksissään.

## Tiedon laji

Diakoniatieteessä on syytä pohtia, mikä on se tiedon *laji*, joka saadaan tutkimuksesta. Tämän kautta ratkeaa myös mitä tutkimusta diakoniatyön tutkimus varsinaisesti on: mitä perimmäisesti tutkitaan. Tämän perusteella on ratkaistava, mitä edellytetään tutkimiselta ja sen menetelmiltä. Kaikki ratkaisut pitää rakentaa diakoniatieteen sisällä suhteessa niihin vastauksiin, joita esitettäviin kysymyksiin voidaan antaa.

## DIAKONIAN TUTKIMUKSEN KUVAUSKÄSITTEIDEN KRITIIKKI

Tutkimus alkaa kuvaamisesta. Diakoniaa on jollakin tavoin kuvattava, jotta meillä olisi *ensikäsite* siitä, mitä tutkimuksemme koskee. Kuvaus on eräällä tavalla tutkimuksen synty: siinä asetetaan se, mitä tutkimuksesta on tulossa. On osattava pitää arvossa kuvauksia, joita on jo olemassa diakoniatyön veteraanien kirjoissa ja kirjeissä, historioissa ja kronikoissa. Ne valaisevat ensikäsitteitä. Ne eivät ole analyttisiä. Niissä esille tulevat ajatustottumukset ja kuvaamisen tavat ovat juurtuneet käytäntöön. Tässä mielessä ne ovat tärkeämpiä tutkimusalan identifioinnin kannalta kuin teoreettiset lähtökohdat, joita lähitieteet voivat antaa.

Valmiiden kuvausten käyttäminen on tietenkin eri asia kuin järjestelmällinen diakoniatyön kuvaaminen, joka on perimmäinen tutkimusalueen hahmottamisen keino.

Tarvitsemme alustavan kuvauksen, josta voidaan lähteä etsimään *kuvauskäsitteitä*, joiden avulla identifioimme toisaalta diakoniatieteen tutkimuksen kohteita ja toisaalta diakoniatieteellistä tutkimusta. Kuvauskäsitteet ovat niitä tapoja, joilla olemme tottuneet puhumaan asioista. Nämä tavat ovat usein lähteneet muista tieteistä ja yhtä usein ne ovat tarkemmin pohjattua arkitietoa.

Toiseksi tarvitsemme ensikäsitteiden *kuvauskategorioista*. Vaikka käsillä ei olisi vielä mitään tutkimusta, on aina olemassa jo kategorioita, joita käytämme asennoituessamme diakoniatyöhön ja sen tutkimuksellistamiseen. Tällaisia ovat esimerkiksi auttajat ja autettavat, asiakkaat tai potilaat, puhumme yhteiskunnasta tai seurakunnasta. Millä tavoin nämä intuitiivisesti tai historiallisesti syntyneet kuvauskategoriat ovat päteviä diakoniatieteen tutkimuksessa? Joudumme kysymään, kuinka pätevää tai hyvin kuvaavaa on puhua väliinpuotoajista, perhetyöstä, hoitotyöstä jne.

Mikään kuvauskategoria itsessään ei ole neutraali. Jokainen kategoria sisältää aina historian. Jos puhumme esimerkiksi seurakunnasta, joka on diakoniatyön käytännön kannalta tärkeä kategoria, ymmärrämme, että se ei ole neutraali kuvauskategoria, vaan sisältää historian, johon liittyy monenlaisia painotuksia. Väliinpuotoaja-kuvauskategoria sisältää piirteitä, jotka paljastavat hyvinvointivaltion tiettyjä hyviä

puolia sekä ongelmia ja arvokysymyksiä.

Kaikki nämä seikat, ensikäsitys käytännön ja tiedon alasta, ensikäsitys valikoituneista kuvauskäsitteistä ja ensikäsitys kuvauskategorioista edellyttävät kritiikin.

## DIAKONIATIETEEN ALA

Tieteenalan määrittäminen ei ole yksinkertaista. Koko vuosisata — 1890-luvulta lähtien — on käyty tieteenfilosofista keskustelua siitä, voidaanko yhtä tiedettä alallisesti määritellä.

Esitän yhden ajateltavan idean. Fenomenologisessa perinteessä on otettu käyttöön käsite *piiriontologia*. Piiriontologiassa lähdetään oletuksesta, että inhimillisessä käytännössä, arkipäiväisessä, jokapäiväisessä elämässä, on olemassa monia *käytännön alueita*, joissa me toimimme. Nämä alueet ovat usein sellaisia, että emme kiinnitä niihin kovinkaan paljon huomiota muuta kuin siinä tapauksessa, että joku ryhtyy pohtimaan niitä *taitoina*. Tällöin saattaa nopeasti paljastua, että on olemassa kysymyksiä, jotka muodostavat ydinalueen tiettyssä taidossa. Ydinalueeseen liittyy löyhemmin seikkoja, jotka muodostavat epämääräisemmän ympyrän näihin ydintaitoihin nähden. Kaikki yhdessä, ydin ja sen reuna-alueet, muodostavat kuitenkin elämismaailman kokonaisuudessa, elämisen käytännössä, ainakin kaukaa katsoen jotenkin hahmotettavan oman alueensa.

Ajatellaan, että tällaisista taidon kysymyksistä voisi muodostua oma alueensa, joka esittää *omalla tavallaan* kysymyksensä ja pyrkii myös vastaamaan niihin *omalla tavallaan*. Se ei käytä muiden tapojen vastauksia ja juuri tätä kautta se synnyttää tutkimusta. Loppujen lopuksi se synnyttää oman tieteenalansa. Silloin ajatuksena on, että tämä tutkittava alue on ontologinen piiri: siihen kuuluvat ilmiöt, tapahtumat ja oliot määrittellään ja ymmärretään *ainoastaan* tämän piirin sisällä. Ne ovat olemassa *tällaisina* ainoastaan tätä piiriä varten.

Esimerkkinä voi olla hoitotiede. Oli olemassa käytäntö, jossa ihmiset toimivat, hoitamisen käytäntö, joka oli ydinalueeltaan yksinkertainen ja pieni. Tällaisen kuvauksia ovat esimerkiksi varhaisemmat kertomukset Florence Nightingalen toiminnasta tai Sophie Mannerheimin muistelukset Lontoosta: näissä pyritään yksinkertaisella tavalla määrittelemään ydintä, sitä, millä tavoin hoitaminen tapahtuu, mitkä asiat ovat keskeisiä ja mitkä tulevat hoitoyhteisössä esille suhteessa lääkäreihin ja potilaisiin tai perheeseen. Sophie Mannerheim kertoo pikku pakinoissaan, kuinka kokonaisuus muodostuu. Hän selvästi erottaa työn arkielämästään. Hän antaa ymmärtää, että suhteet työtovereihin olivat hoitoyhteisössä eri asia kuin hoitoyhteisön ulkopuolella. Tämä tarkoittaa käytännössä, että Sophie tässä piirissä oli *eri olio* kuin silloin kun hän oli vapaalla. Ontologisessa piirissä kaikki määräytyy vain sen piirin sisällä. Siellä on omat olionsa. Ne oliot ovat tärkeitä juuri tämän tieteenalan kannalta. Meitä ei kiinnosta se, mitä hoitaja on vapaa-aikanaan. Meitä kiinnostavat ne kysymykset, jotka koskevat häntä silloin, kun hän on hoitajana, ja ne kysymykset, jotka koskevat hänen taitojaan ja tekojaan hoitajana.

Me voimme ajatella piiriontologiaa eräänä keinona hahmottaa sitä, millä tavoin jokin tieteenala rakentuu. Millä tavoin yhden tieteenalan sisällä siellä vaikuttavat ihmiset, tapahtumat ja ilmiöt *ovat* tietyllä tavalla, kun ne ovat juuri tätä alaa?

Diakoniatieteen kohdalla tämä tarkoittaisi kysyä, millä tavalla hoitamisen käytäntö on *diakonista* hoitamisen käytäntöä. Mikä on se pieni ero, joka tekee sen diakonian ontologiseen piiriin kuuluvaksi eikä yleisesti mihin tahansa hoitamisen piiriin kuuluvaksi? Mikä sosiaalisessa auttamisessa diakonian kohdalla on nimenomaisesti *diakonista* sosiaalista

auttamista eikä mitä tahansa kunnallista tai valtiollista, siis hallinnollista sosiaalista auttamista? On löydettävä määrittelemällä *oliot, tapahtumat ja ilmiöt* diakonian piirin sisällä, jotta voisimme ymmärtää, mitä voi tarkoittaa diakoninen käytäntö. Tämä määritteleminen on tehtävä ilmiöistä itsestään lähtien.

Olellisinta on, että diakoniatieteessä määritellään oma tutkimuskohde. Tähän juuri piiriontologinen lähestymistapa tähtää. Oma tutkimuskohde vaikuttaa kaikkiin niihin kysymyksiin, jotka äsken kysymyksinä tulivat esille.

Tieteenala eroaa tutkimuksen alasta ainakin siinä mielessä, että tieteenalaan aina kuuluu jonkinlainen ideaalimallin ajatus. Tiede etsii, mitä kaikkea *voisi* olla.

Tutkimuksen seurausten pitäisi aina tuoda jotain aidosti uutta, sellaista, mitä ei ole aikaisemmassa käytännössä. Tämä on päämääränä, kun ajattelemme, että diakoniatiiede pyrkii synnyttämään jonkinlaisen diakoniatieteellisen teorian tai teorioita tai teoriakokonaisuuden tai tutkimusohjelma-kokonaisuuden. Näin se synnyttää sellaista uutta, joka vaikuttaa sekä diakonian käytännössä että tätä käytäntöä koskevan tutkimuksen uudelleen suuntaamisessa.

Jos uskomme diakoniassa omaan tieteenalaan tai sellaisen mahdollisuuteen, tällöin menetelmät ja filosofisina, teologisina tai muina vastaavina esitetyt perusteet kehittyvät hiljalleen *diakoniatieteellisiksi* perusteiksi. Siten ne irtoavat muiden tieteiden lähtökohdista ja osoittavat selkeästi, kuinka on mahdollista tunnistaa jokin ilmiö diakoniatieteelliseksi. Tämä tunnistus auttaa käytäntöä ja se auttaa käytäntöä koskevien ilmiöiden tutkimuksellistamista.

### Viite:

<sup>1</sup> *Laadullisen tutkimuksen metodologia* -kirjassani olen antanut ohjeita, kuinka maailmakäsityksen erittelyn voi suorittaa. Samoin Lauri Rauhala on osoittanut tähän keinoja. Hermeneuttisessa perinteessä löytyy myös välineitä. Esimerkiksi Martin Kuschin kirjasta *Ymmärtämisen haaste*. Samoin saksalaiset hermeneutit Gadamer ja Bolnow antavat metodisia ohjeita maailmakäsityksen erittelylle.

# Dementia decibel

– eli muistiinpalauttamisia muun muassa Marxista<sup>1</sup>

## Päätoimittajalle

Olen opiskellut 1970-luvulla filosofiaa parisen vuotta ja jäänyt koukkuun siihen loppuiäksi. Olen kompastellut ja kulkenut horjahdellen filosofian liepeillä milloin itse varmana milloin taas muut ovat olleet minusta varmoja. Ydinkeski-ikäisenä duunarina (ensi vuonna 50) minua rasittavat karut elämän realiteetit. Minulla on aina ollut huono ”filosofiapää” — en kestä liikaa filosofiaa ja retkahdan siihen aina. Minulla ei ole suurta filosofista etiikkaa, mutta eetosta sitäkin enemmän: ”Filosofinen etiikka on etiikkaa, joka tietää jo *ennalta* mikä on hyvää, eikä niin ollen avaudu itse *ethoksen* koetukselle tai kokemukselle” (Lacoue-Labarthe). Olen siinä mielessä pysyvästi primitiivinen aloittelija, että anonyymi eetokseni lässähtää hyvin nopeasti ’reflektoimattoman matalan’ päätökseksi, enkä osaa pitää näppejäni erossa sellaisesta, mikä ei minulle kuulu. Minä en osaa kuluttaa filosofiaa oikein, enkä tiedä miten ne toiset osaavat (tai niillä lihaksilla kehtaavat) rahastaa filosofialla. Aina kun olen avautunut filosofiselle eetokselle ja sen kokemukselle, olen innoissani katkonut sanoja ja ajatuksia enemmän kuin konstruoinut niitä. Ja sitten taas unohtanut filosofian ja vannonut etten enää koske siihen. Ei koskaan enää krapulaa...

Vuodesta 1975 olen ollut katkoksetta rakennuksilla, telakalla ja satamassa ruumiillisessa työssä aina tämän vuoden maaliskuun alkuun asti. 12 viimeisintä vuotta olen ollut Helsingin Länsisatamassa kovassa kolmivuorotyössä. Nyt olen ollut opintovapaalla maaliskuun huhtikuun 1996. Viime vappuyönä palasin takaisin laivojen, meren ja työn sfääreihin.

Olen kirjoitellut filosofisia luonnoksia ja kommentteja vuosina 1985-1995 ja olen ”joskus” ajatellut julkaista niitä. Välissä oli parin vuoden tauko, kun rakensin perheelleni talon ja toivuin autokolarista. Kun elokuussa 1994 kuulin, että filosofia on tulossa kouluaineeksi, ilmoittauduin uudelleen yliopistoon 15 vuoden ”akateemisen vartin” jälkeen ja valmistuin työn ohella opiskellen toukokuussa 1995 valtiotieteen maisteriksi pääaineenani käytännöllinen filosofia. Vanha kun olen, niin myös graduni aihe oli vanha: *Nuori Wilhelm Bolin ja klassisen suomalaisen filosofian menetetty moderni murtuma. Metodinen luonnos*. Yllätys hullu kun olen lisäksi, pyrin samalla opettajakoulutukseen, johon myös yllätykseni pääsin, vaikka kasvatustieteen kirjojen mukaan 47-vuotias on jo henkisesti kuollut. Kirjoitin seuraavan lyhyen tajunnanvirran muistiinpalauttamisen menetelmällä ja teen siinä rajanvetoja lähinnä itselleni, mutta saataisivat ne kiinnostaa muitakin. Kysymys voi tietysti olla myös filosofisesta itsemurhasta, mutta se ei olisi filosofialle suuriin menetyksiin.

*Pekka Hongisto*  
satamajärjestäjä  
valtiotieteen maisteri  
opettaja  
ihana tavallinen jätkä

**K**erran käki ja satakieli riitelivät laulunsa lahjasta. Edellinen kehui lauluaan yksinkertaiseksi ja sääntöjenmukaiseksi. Jälkimmäinen sanoi käestä, ettei se uskaltanut laulaa muuta kuin mitä se oli oppinut äidiltään: ”Minä en tiedä mistään opettajasta, minä pidän sääntöjä pilkkanani (je me joue des regles). Minua ihaillaan varsinkin sen vuoksi, että niitä rikon. Minun onnellisia hairahduksiani ei voi verratakaan käen ikävään menetelmällisyyteen”. Aasi, jota pyydettiin ratkaisemaan riitaa, sanoi: ”Voi olla, että laulunne on hyvin kaunis, mutta minä en sitä ymmärrä; se tuntuu minusta omituiselta, sekavalta ja katkonaiselta. Mahdollisesti olette oppineempi kuin käki, mutta tämä kilpailijanne on menetelmällisempi, ja minä kannatan menetelmää”. (Denis Diderot)

Hollantilainen filosofi Spinoza hankki elantonsa hiomalla linssejä 1600-luvun Amsterdamissa. Spinozan tavoin filosofia hioo koko ajan linssejään:

Minkä lapsi muistaa, sen vanhus palauttaa mieleen. Vanhuksen silmälasit hiotaan niin, että niillä näkee läheltä. Kun nuoret käyttävät silmälasia, lasit auttavat näkemään etäältä, sillä nuoruudelta puuttuu mieleenpalauttamisen voima, joka on etäännyttämisen, kaukaa näkemisen kyky.<sup>2</sup>

Filosofisena vanhuksena, tai kuten niin muodikkaasti nykyään sanotaan, ”ydinkeski-ikäisenä” duunarina, pitkän hiljaisuuden jälkeen, availen sanojani mieleenpalauttamisen metodilla, joka Kierkegaardin mukaan on filosofista taidetta. Mutta onko hiljaisuus jo kasvattanut sammaleen kieleni päälle?

Hiljaisuus kasvaa kuin varjo kuin vaitiolo: kuin henkiä maanaava loitsu! Mikä onkaan päihdyttävämpää kuin hiljaisuus... hiljaisuuden humala kasvaa joka sekunti... mikä onkaan niin vastenmielinen kuin se tila, johon hiljaisuudesta yhtäkkiä repäisty ajautuu. Se on pahempi kuin juomarin herääminen, kun puhekyky on unohtunut hiljaisuuteen, kun kuullut sanat hämmentävät ja panevat änkyttämään, tai kuin sellaisen jonka kieli ei ole vielä kirvonnut. Se on heikko kuin itse teosta tavoitettu nainen, joka on hetken liian voimaton kyetäkseen pettämään kielellään.<sup>3</sup>

Pitkän hiljaisuuteni jälkeen änkytän suu täynnä liioja sanoja, koska en ole puhunut niitä ulos. Mutta miksi vuosikymmeniä ammatissa toimineet filosofit änkyttävät vaikka he ovat puhuneet kaikki sanansa ulos?

## Hyrrän filosofian liukkaalla pinnalla

Spinozan tavoin filosofia hioo linsinsä kahdella tavalla: ei vain lähelle ja kauas vaan myös kohti alkua ja loppua, raakaa ja valmista, neitseellistä ja lopullista. Filosofian historia on jatkuvaa paluuta perusmetaforiin. Filosofia operoi perusmetaforilla ja hioo niitä jatkuvasti. Ne on hiottu siten, että ne ovat joko jalostuneita



tai “primitiivisiä”. Mieleenpalauttaminen on aktiivista paluuta ja filosofista luovaa taidetta. Postmodernismi palaa teksteihin, mutta vain “nussiakseen niiden pilkkuja”, kun se oikeasti haluaisi rakastella tosia ja alkuperäisiä metaforia?

Kun itse harrastan mieleenpalauttamista, se kuulostaa ammattifilosofien korvissa oudolta ja primitiiviseltä. Primitiivisen mentaliteetin olennainen ominaisuus on eräänlainen affektiivinen osallistuminen: “for the primitive mentality to be is to participate” (Lucien Levy-Bruhl)<sup>4</sup>. Primitiivinen toimija tuo “jotain lisää” ajatteluun, mutta se ei aina ole käsitteellisesti eksaktia tietystä sidotussa mielessä tai kulttuurisesti hyväksyttävää eli “sisäsiistiä”. Joskus tuo lisääminen näyttää mitä merkillisimmältä henkilökohtaiselta interventiolta. Omassa mentaalihistoriallisessa tilanteessaan useat filosofit ovat olleet primitiivisiä “pienmiehiä”, jotka ajan mittaan on jalostettu huipulta huipulle leijaileviksi “suurmiehiksi”. Primitiivisen mentaliteetin vastapainona “tieteellinen mentaliteetti” on Lloydin mukaan “jotain pois ottavaa”, eli ohutta pragmatismia tai sitten litteän teknistä “menetelmällistä” ajattelua. Denis Diderotin sadussa aasi pantiin tuomariksi ratkaisemaan, kumman laulu oli kauniimpaa, käen vai satakielen. Aasi arvosti käen jankkaavaa toisintoa enemmän kuin satakielen sinne tänne hyppelehtivää irrottelua, koska käen kukunta oli “menetelmällistä”. Menetelmällisestä irrotteleva primitiivinen voi hyvinkin irtautua “ajattelevasta yhteisöstä” ja pudota niin sano-

tusti kärryiltä.

Filosofiassa primitiivinen muistiinpalauttaja voi yksinäisyydessään helposti mieltää Spinozan alkuperäiseksi ajattelijaksi ja pyhän äärettömyyden primitoijaksi sekä jalostetun primitiivisen immanenssin filosofiksi, Leibnizin primitiivisestä jalostetuksi ja kiteytytyksi barokiksi, Baconin useiden primitivismin jalostamisen suuntien avajaaksi, Kantin primitiivisestä “itsejalostetuksi” ja siksi kypsymättömäksi, Feuerbachin saksalaiseksi primitiivisyydessään ja Hegelin primitiiviseksi saksalaisuudessaan, Marxin alkuperäiseksi jalostuneeksi Spinozaksi ja Weilin Spinozan pienoismalliksi.

Ovatko nämä vain vääriä muistelmia, tai hienommin sanottuna tulkintoja filosofiasta tai minun oikkujani? Oikkujahan saa olla vain naisilla. Filosofiaahan on nainen, feminiini: Sofia, “her” (Hume). Mutta ammattifilosofi on mies ja hänellä pitää olla erektiivistä tunkeutumiskykyä todellisuuteen.

Myös tanskalainen harrastelijafilosofi Kierkegaard puhui todellisuuteen tunkeutumisesta: työntäessään sormensa olemassaoloon hän haistoi siinä tyhjyyden. Kierkegardin mukaan ihmiset luulevat hallitsevansa todellisuuden, mutta heidän puheensa on vain savuverho ja heidän eleensä ovat vain hallintaneuroosin krampeja. Kierkegardin mielestä filosofia on peili, josta näkee itsensä. Eräille (joita David Hume kuvaa anonymisti sanoilla: “some” ja “those philosophers”) filosofia on peli, jossa kaikki panokset ja pallot kelpaavat ja vastoin pelien yleistä henkeä “lähellä on myös mukana”. Kierkegardin mukaan yhteiskunnan pinnalla pyörivät

hyrrät ja pomppivat voileipäkievet kuvaavat hyvin todellisuudessa pärjäävää pikkuporvarillista eksistenssiä. Esteettiset hyrrät, nerot ja moralistit ovat kaikki saman mitalin eri puolia. Tai saman puolen eri mitalia. He eivät Kierkegardin mukaan valitse epätoivoa tai ahdistusta linnakseen, eivätkä ymmärrä koskaan, miksi vaikeinta on tulla siksi mitä on.

Onko tämä lapsellista filosofiaa? Voi olla, mutta koska filosofi sitten oikeastaan muuttuu “isoksi”? Onko hän nyt postmoderni aikuinen kun on päässyt eroon itsepäisestä ja heittelevästä lapsuudestaan? Vai onko hän vain pikkuvanha akateeminen koulukiusaaja? Heittäkö maailma filosofilla kruunaa ja klaavaa, minkä jälkeen hän on joko voittaja tai häviöjä vai jääkö filosofi aina pyörimään hyrränä tai seisomaan kilkkiin hyvässä ja täsmällisessä asennossa? Onko filosofi esiintyjä ja pärjääjä vai putoaja (nykyisin “pudokas”) ja pakenija vai vaikenija?

### Klassisesta aistikkudesta

Vaaditaanko filosofilta ylipäättään mitään erityisiä henkilökohtaisia ominaisuuksia? Voiko filosofilla olla makuaistiin verrattavaa filosofista erityisaistia, josta makuaistista David Hume puhui niin kauniisti:

Kauneus ei ole runossa, vaan lukijan tunteessa. Jos ihmisellä ei ole sellaista mielen herkkyyttä, että hän tuntisi tämän tunteen, hän on kauneudesta tietämätön, vaikka hänellä olisi enkelien tieto ja ymmärrys.<sup>5</sup>

En tarkoita tässä sitä, että filosofia olisi ylevän estetiikan tapaan vain kauniin asia tai kauniiden ja rohkeiden asia. Myös rumuus ja arki voivat olla filosofisen erityisaistin kohteena (vaikka ne niin kovin harvoin ovat), mutta tällöin filosofin tulisi olla erityisen herkkä:

Ihmisielen hienoimmat tunteet ovat herkkiä... pieninkin este on omiaan saattamaan niiden toiminnan hämmennykseen... objektien ansioita ei voi arvioida havainnoija, jolta puuttuvat mielen tyyneys tai ajatusten keskittämiskyky, tai jos hän ei omista kohteelleen asianmukaista huomiota.<sup>6</sup>

Maailma on täynnä ihmisiä, joiden mukaan esimerkiksi Herr Doktor Karl Marxin teokset ovat kaikkea muuta kuin filosofisen aistiherkkyyden tuotteita: ne ovat hengettömiä, kaavamaisia ja kometeleivia. Ovatko Marxin teokset rumia ja vanhentuneita? Miten ne ovat pärjänneet filosofisessa kilpailussa? Marxista puhutaan taas ajattelijana, joka olisi jotenkin aktueili juuri tänään. Mutta millä ehdoilla? Erikoista on, että samaan aikaan kun Marxia ei lue kukaan eikä hänen teoksiaan saa mistään, eikä niitä enää julkaista suomeksi, koska ne on sillä tietyllä "taistolaisella ajalla" jo julkaistu, niin samaan aikaan esimerkiksi John Locke on nostettu ajankohtaiseksi klassikoksi.

Onko tämä vain "klassikkokulttuuria", vai kertooko tämä jostain syvempää ajastamme? David Humen mukaan ihmisiä miellyttävät teoksissa ne piirteet, jotka ovat heille "entuudestaan tuttuja". Onko Marx akateemisille piireille "entuudestaan tuttu" tutkijatoverina, joka on sitten hylätty loppuun kaluttuna luuna ja vanhentuneena ja tarpeettomana unohdettu? Onko Marx unohdettu siksi, että hän on liian yksiselitteinen, mikä taas on omiaan herättämään vain akateemista levottomuutta ja primitiivistä pinnallisuutta?

Vai miksi nyt julkaistaan uudestaan John Locken teos hallitusvallasta eikä häntä huomattavasti kehittyneempää yhteiskuntatiedettä (kuten esimerkiksi Marxia)? Mielestäni Locken filosofian paluu ei ole mikään historiallinen kuriositeetti, vaan hänen filosofiansa saa nyt takaisin luottamuksensa ("Trust"), koska nyt kysytään taas luottamusta. Lockehan oli sitä mieltä, että ateistit eivät voi olla poliittisen yhteisön jäseniä eikä heidän kohdallaan lupauksilla, sitoumuksilla ja valoilla, jotka ovat inhimillisen yhteiskunnan siteitä, voi olla mitään sitovuutta. Locken mielestä ihmiset, jotka ajattelevat olevansa riippumattomia, eivät voi ymmärtää minkään muun lain merkitystä kuin oman tahtonsa. Siksi heitä ei tule sietää poliittisessa yhteiskunnassa. Locke kysyi, voiko



ateistiin luottaa — ja vastasi kieltävästi; mutta nyt kysytään voiko työttömään tai pudokkaaseen luottaa — ja ammattifilosofia kiirehtii vastaamaan herra Saarisen suulla: vain pärjääjään voi ja pitää luottaa.

Taannoin eräs herra Fukuyama (muiden muassa) julisti historian loppua ja lukeneistokuorot matkivat perässä. Nyt sama herra julistaa luottamusta: sitä miten pääoma hakeutuu korkean luottamuksen maihin (esimerkinä superfeodaalinen Japani) ja luottaa korkean luottamuksen luojaan (vrt. dollarin setelin teksti: "In God we trust") ja korkean luottamuksen ihmisiin. Mistä muusta on kyse kuin palaamista Lockeen?

Mutta entä Marx? Marxhan ei vastaa sen paremmin analyttisen kuin postmoderninkaan akateemisen maun standardia, mutta voiko kiinteästä "maun standardista" tai pitkästä väärinymmärryksen standardin traditiosta ylipäätään muotoutua salaperäisen luonnonlain kaltainen pysyvä tradition väärinymmärryksen traditio? Muuttuuko filosofisen maun standardi ikäänkuin huomauttamatta (tätä huomaamattomuutta Hume kuvasi käsitteellä "imperceptible change", jonka analyttiset filosofit käänsivät omalla kielellään "giljotiiniksi") jalostetun mauttomuuden standardiksi:

ennakkoluuloinen arvostelija... oman itsensä ja aikakautensa sokaisemana tuomitsee sen, mikä näytti ihailtavalta niiden silmissä, joille teos oli alkujaan tarkoitettu.<sup>7</sup>

Muistiinpalauttajakin usein unohtaa, että Marx tosiaan kirjoitti teoksensa kaikille ja varsinkin duunareille — eikä yksinomaan akateemisille kirpunnylkijöille. Eivätkä Marxin kirjat ole välttämättä sen vaikeampia kuin todellisuuskään. Tutkijoiden giljotiinit kylläkin leikkaavat helposti ja kauniisti esimerkiksi Humen irti omista lauseistaan ja Marxin pois oikeasta tieteestä. Sitten kun heidät on saatu siististi kuohittua, tutkijoiden on helpompi tehdä heistä tutkimuksia ja näivettää heidät hellässä "saattohoidossa" sekä varjoiksi entisestään että tutkijoiden itsensä kaltaisiksi haamuiksi. Ihmisen, jolta viedään hampaat suusta, on vaikea puhua omasta puolestaan.

## Hän on täällä tänään

Miten filosofia sitten katsoo hiomiensa linssien läpi sellaisia asioita kuin tietotekniikkayhteiskuntaa tai Marxia? Tarkkaileeko filosofi maailmaa "tutkijan" asemasta käsin, suuntaako hän siihen linssinsä yläviihosta? Pystyvätkö "tarkkailijat" käsittämään mitä oikeasti tapahtuu? Kun yhteiskunta lyö tyhjää, mitä tekevät tutkijat, jatkavatko vain puhettaan, kumisevatko he kuin vaskikellot eli kuin Sokrateen dialogin sofistit?

Joskus, muinoin, muistiinpalauttajan nuoruuden affektiivisessä osallistumismyrskyssä Marx "tuotiin mukaan", otettiin



lisukkeeksi akateemiseen ajatteluun, mutta hyvin pian teoriasedät alkoivat talutella Marxia “tutkijakollegana” kainaloissaan kuin jotain muistinsa menettänyttä loogikkoa, jolla oli hallussaan salaisuuksia, joita hän ei suostunut suoraan kertomaan. Kun sedät vanhenivat, nuoreniko Marx? Kun maailma nuoreni, vanhentuiko teoriasetien maailma pikkuvanhaksi postmodernismiksi? Entä nyt kun edessä on uudestaan kapitalistisen maailman karu “tosi nuoruus” ja tieteessä “ontologinen kriisi”, onko Marx taas nuoruuden voimissaan? Ovatko sedät jo dementoituneet “tutkijoiksi”, joista jotkut ovat julistaneet itsensä kalastajiksi, jotkut taas paikkaavat loputtomasti käsitteverkkojaan ilman aikomustakaan saada kalaa? Onnenonkijat ovat pudonneet heidän yhteisestä veneestään ajat sitten.

Miten näiden setien avulla pystyy ymmärtämään sitä, että pitkälle kehittyneessä kapitalismissa on palattu Marxia edeltäneeseen “primitiiviseen” aikaan — tosin nyt vain primitiivisen pääoman perässä on enemmän nollia kuin ennen. Onko niin, että mitä enemmän nollia on pääoman perässä, sitä enemmän nollia on sitä tutkimassa? Jotkut nollat kyllä kelpaavat pääoman henkiseksi kainalosauvoiksi.

Muillekin kuin “tutkijoille” on tänään vaikea ymmärtää miten ja miksi ensin *julistetaan* kokonaiset ryhmät ja kansat irtolaisiksi ja sitten *irtolaisuus kielletään!*

Suurin toivein astuin liittoutuneiden tutkijoiden seminaariin ottamaan “postmodernia kriittistä etäisyyttä” Marxiin. Ymmärsin kyllä mielessäni sen, että joidenkin mielestä “Marxin teoria on torso ja hänen tekstinsä fragmentteja” (vaikka suurin osa Marxin teoksista on kaikkea muuta kuin torsoja, fragmentit taas ovat vain hänen itselleen tekemiään muistiinpanoja ja luonnoksia), mutta ihan helpolla en päässyt jyvälle, (joudun miettimään ja sulattelemaan asioita vielä pitkään), mitä ajettiin takaa seuraavanlaisilla väitteillä: “kun kapitalismi täydellistyy, pääoman mahti ja siihen liittyvät valtasuhteet katoavat”. Sitten “pääoma hajoaa omaan logiikkaansa, kulttuurin differentaatio murtaa talouden aseman ja postmoderni yhteiskunta panee pääoman kuriin”. “Tietoteknologia taas mahdollistaa pääoman immanenssin läpinäkyvinä järkevinä suhteina. Syntyy uusi esteettinen yhteiskunta ja esteettinen jättiekonomismi, kun äänettömästä tuotannosta siirrytään äänekkääseen kommunikaatiotuotantoon”. “Historiallinen materialismi muuttuu kulttuurimaterialismiksi ja työ kommunikaatioksi (työ on itsensä toteuttamista eikä sitä voi jakaa)”. Ihanan postmodernin utopian mukaan “Marx olisi (jos eläisi) nykyään kielifilosofi” (Vähämäki) ja kommunismi olisi ihan nurkan takana: “virtuaalikapitalismi avaa kommunismin tasot, palauttaa hävinneet mahdollisuudet, kapitalismin ajautuessa ääri rajoilleen vaihdettavuuden auktoriteetti romahtaa”. Kommunismi on kapitalismin varjo ja sen ylittävä perspektiivi, jonka väläyttäessä näkymiään historia ylitetään ja kommunismin aave muuttuu vapaan kommunikaation virtuaaliseksi maailmaksi, jossa kaikki virtuaaliset mahdollisuudet todellistuvat.

Ihanan postmodernin utopian valuessa toisesta korvasta sisään ajatuksia turruttavasti ja toisesta ulos en enää muista tieteellisen tarkasti, mitä kukin tilaisuudessa sanoi, vaan joudun siteeraamaan omaa mielikuvaani (joka voi olla ihan päin persettä). Kuin kaukaisen sumun lävitse kuulen viimeisen alustajan shamanistisen loitsinnan: “Marx on kaikkialla eikä missään... haamu ei myöhästy... haamu on ajaton... me emme näe sitä, joka meitä katsoo...” — Marx alkaa leijua salissa virtuaalihaamuna, reaaliaika nollaantuu ja alan nähdä unta Shakespearesta ja kirjoituksista, joissa haamu on sijoiltaan menneen maailman tukahdutettu voima. Kuin unen läpi tajuntaani nousee Blaise Cendrarsin ajatus siitä, että kukkien elämä on nopeutettuna shakespearelaista draamaa ja sitten se von Wrightin väite, että Shakespearesta johtaa suora linja Dostojevskiin: “Ivan on äärimmäinen, mutta ei karikoitu”.

Muistan lapsuuteni televisiosarjan, jossa Näkymätön Mies

näkyi vain, jos sillä oli hattu päässä, tai jos se oli kääritty siteisiin. Näkymätön haamu muuttuu suggeroituneissa aivoissani aavearajan (raaja on paikoillaan, mutta hermostollinen kytkös aivoihin on poikki) kaltaiseksi aaveajatukseksi, jossa tuntuu kuin särkynä kaukaisen ajattelun “jälki”. Aaveajatus on paikallaan, vaikka ajatus onkin poissa ja ajattelija yrittää ajatella aaveajattelulla, vaikka kytkös todellisuuteen katkeilee koko ajan. Alustajan ajatus muuttuu houreissani näkymättömäksi ajatukseksi, jota yritetään saada esiin kietoutumalla henkisten käärinliinujen riekaleisiin. Luen horroksessa uudelleen Derridan kirjaa ymmärtäen otsikon verbiksi ja tutkijat Marxin haamuistajiksi, jotka alkavat eksisteerata Kierkegaardin sanoin “Kuolinkumppanien veljeskuntana”, josta näkyy maailmaan vain tyhjinä lepattavat teoreettiset käärinliinat. Näen silmät auki unta Platonin luolasta, jossa varjot leikkivät luolan seinillä, mutta en näe alustajien varjoja. Mutta vampyyreillahan ei ole varjoa. Näen painajaisessani, miten vampyyrit imevät veret pois Marxista ja muuttuvat itse harhaileviksi haamuistajiksi...

## Filosofian pääasiat toisessa teatterissa

Onko filosofi pääoman tavoin kaupan? Mitä siitä seuraa? Mikä pää? Kenen oma? Onko pää päte ja filosofi pääoman näyttöpäätte, jolla on vain näyttöarvoa: se näyttää auktoriteeteille, mitä se osaa, ja kaupaa itseään filosofina? Yhteiskunnassa tietyt päät ovat päätyneet päättäjiksi. Tietyt päät päättävät muiden kohtaloista kohtalon heille suomalla jumalallisella valtuutuksella.

Marx kirjoittaa (tarkistin asian, en enää luottanut muistiini):

Edmund Burke: Inhoittava valtiollinen *lörpöttelijä*, liehakoija, joka *näytteli romantikkaa* Ranskan vallankumouksen suhteen... oli *kauttaaltaan tavallinen porvari*: ‘Kaupan lait ovat luonnon lakeja ja siis myös jumalan lakeja’. Eipä ihme, että hän *uskollisena jumalan ja luonnon laeille aina möi itsensä eniten tarjoavalle* (kurs. PH)... nykyisen kurjan luonteettomuuden vallitessa, joka *nöyrästi uskoo ‘kaupan lakeihin’*, on jokaisen velvollisuus yhä uudestaan paljastaa Burket, jotka eroavat seuraajistaan vain yhdessä suhteessa — lahjakkuudessaan.<sup>8</sup>

Tässäkö on sanottu suoraan kaupallisen filosofian ydin ja pärjäämismilitarismin idea: nöyrä usko kaupan lakeihin? Jos filosofia on peli, suuntaako se väistämättä kohti “pärjääjiä” ja kauppaamisen auktoriteetteja? Hieman Spinozaa murjoakseni: onko pärjäämismilitarismi kapitalismin “tosi idea” (vastaa kohdettaan)? Onko se kapitalismin “adekvaatti idea” (sen sisäisten tunnusmerkkien logiikka, maailman ja sielun tila, kuten Kafka sanoo)? Entä virtaako filosofia takaisin “jumalan ideaan” eli legitiimiin auktoriteettiin? Virtaako esiintyvä, osallistuva ja pärjäävä filosofia takaisin Friedebert Tuglasin hahmottelemaan “auktoiteettipsykoosiin” pysyvänä kulttuurisena ilmiönä? Muuttuvatko filosofit tämän virtauksen mukana tieteen virkavallaksi, sokaiseeko oppineisuuden ja “kameraalitieteiden” loisto julkisuuden? Julkisuus luulee idolia *esikuvaksi* vaikka Bacon tarkoittaa idolilla nimenomaan *harhakuvaa*. Idola fori ja idola theatri seisovat uljaassa pärjäämiserektiössä sokean luottamuksen vallassa markkinavoimien edessä?

## Markkina! Voima! Kraft! Power! Energy! Filosofia?

Siispä kuuntelemaan ja katselemaan Filosofian Uutta Iloista Teatteria, jossa esiintyy nykyisin sellainen herra, jolla on varaa väittää, että Sokrates se itse asiassa olikin esiintyvä filosofi, eivät

suinkaan sofistit. Tämän teatterikäsikirjoituksen mukaan filosofian tehtävä on innostaa ja valaa öljyä yhteiskunnan rattaisiin siten, että siellä olisi (oikeita) huippusuorituksia, (oikeaa) tuloksellisuutta, (oikeaa) kukoistususkoa, (oikeita) laatuhyppyjä, (oikeaa) fighting spiritiä, energiaa ja poweria. Tällä teatterilla on kategorisena imperatiivina käsky: “pitää olla huipulla”<sup>9</sup>. “Kaikkien” pitää omaksua (oikea) pärjäämisen logiikka, jotta he pärjäisivät. Ne, jotka eivät muuta tämän teatterifilosofian heille osoittaman logiikan mukaisesti sisäistä tai ulkoista itseään menestyskerholaisten kaltaiseksi, ovat itse aiheuttaneet putoamisensa. Siinä teille oikea suora, senkin “pudokkaat”, eikä mitään kieroja filosofisia vasurikoukkuja!

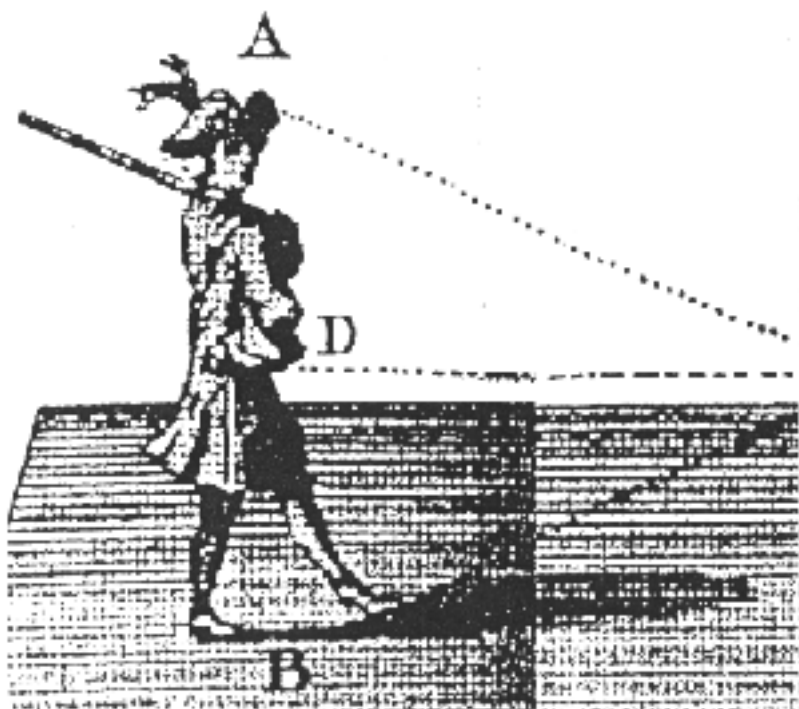
Kun filosofi puhuu tosissaan pärjäämisestä sangen militaristisin kielikuvin ja armeijakaverijuttujen tapaan, sulkeeko hän samalla hengenvedolla (muka huomaamattaan) pärjäämisen ulkopuolelle koko joukon filosofeja? Vaatimaton muistiinpalauttaja muistaa Sokrateen (se raasu ei pärjännyt, vaikka oli “inner speech” ja “outer speech” hyvin hanskassa), Spinozan (äijä vaan hioi niitä linssejään pahaisessa putiikissa sivukadulla), Hume ja Feuerbachin (eivät päässeet kumpikaan akateemisiin huippusuorituksiin, ja muutenkin niiden filosofia oli niin kielteistä), Kierkegaardin (joutui raukka esiintymään salanimellä, kun ei oikein muuten pärjännyt julkisuudessa), Marxin (jätkä puhui kovia, mutta kuoli rutiköyhänä. Sehän itse kyllä halusikin irti filosofiasta!), Sartren (vähän henkisesti köyhä, kun ei huollanut niitä Nobelin rahoja), Weilin (ei pärjännyt lukion filosofian opettajana, vaan meni tehtaaseen töihin) jne... Tuskin heistä olisi ollut yritysconsulenteiksi tai Ollilan frendeiksi. Eikö niitä mitenkään voisi poistaa filosofian historiasta? Voi toki: pannaan herra Saarinen kirjoittamaan heistä myönteisesti ja eläytyvästi, tai sitten vaan kielletään kaikkien kielteisten tyyppien legitimitetti.

Onko Esa Saarinen tulevaisuuden “filosofin” esi-kuva vai menneisyyden papiston väritetty jälki-kuva? Kuunnellessani hämentyneenä herra Saarisen puhetta vieressäni istunut filosofian harrastelija pukkasi minua kylkeen ja sanoi, että jos tuo on filosofiaa, niin älä vaan sano kavereille, että harrastan filosofiaa. Sano niille mieluummin, että olen huorana Hampurissa. Se on ainakin rehellistä huoraamista ja siellä näytelty hymy on aidompi kuin esiintyjän tekohymy. Kuiskasin tähän vastaukseksi György Konradin kuolemattoman ajatuksen: “Hymysi ei enää päde...

Moraalinen kuolema ei näy, mutta se tekee selvän ihmisestä kuin parantumaton tauti”. Tilaisuuden jälkeen kaljalla pohdimme molemmat: pitäisikö luopua sanasta “filosofia” ja jättää se suosiolle myönteisyyden markkinamiehille ja keksiä jokin uusi sana kuvaamaan filosofista kritiikkiä, herkkyyttä ja erityisaistia?

*Helsingin Sanomissa* oli taannoin satunnaisessa lukijassa toivoa herättävä otsikko: “Markkinavoimillakin on tunteet”<sup>10</sup>. Siinä Helsingin entisen keisarillisen ja nykyisen tuloslaadullisautonomisen yliopiston psykologian professori Risto Näätänen kertoi markkinavoimien tunteista. Taas kävi niinkuin Kierkegaardille, kun hän näki ikkunassa kyltin “Mankeli” ja meni sisään pyykkeineen mankeloidakseen. Hän joutui kuitenkin huomaamaan, että vain kyltti oli myytävänä (tosin Kierkegaard osoitti mauttomuutensa pitämällä tätä vertauksena filosofiasta). Näätänen kirjoittaa: “vaikka markkinavoimat ovat periaatteettomia, ne eivät ole sokeita tai tyhmiä... ne hyödyntävät alitajuista tietoa”. Markkinavoimillakin siis on jokin erityisaisti! Diderot kyseli teoksessaan *Kirjeitä sokeista*, onko sokeilla samat siveelliset tunteet ja samat eettilliset yleiskäsitteet kuin näkeväilläkin? Diderotin mukaan sokeilla epäluoloisuus ja omistamisvaisto ovat hyvin kehittyneitä, kun taas häveliäisyys ja myötätunto muiden kärsimyksiä kohtaan surkastuvat. On onni, että markkinavoimat eivät ole sokeita eivätkä tunteettomia tai tyhmiä. Periaatteettomia ne sen sijaan saavat hyvin olla. Koska Diderot ei ollut psykologian professori, eikä häneen ateistina voi muutenkaan luottaa, hänen tutkimuksillaan ei voi olla suurempaa tieteellistä selitysvoimaa, joten tässä yhteydessä hänet joudutaan kylmästi työntämään sivuun. Silti haluaisin huomauttaa, että ymmärtääkseni Diderot ei halveksi fyysisesti viallisia, vaan hän puhuu enemmänkin primitiivisen metaforisesti henkisestä sokeudesta ja kuuromykkyyydestä.

Miten käy maailman, jossa pääoma kulkee edellä ja muut seuraavat hiki päässä perässä? Poliitikoitan alkavat yhä enemmän muistuttaa taloudellisen säätiedotuksen uutisankkureita, jotka kertovat luonnonvoimien myllerryksen tavoin toteutuvasta markkinavoimien tahdosta. (Myös tähän Diderotilla olisi sanansa sanottavana, mutta hänhän ei ollut tutkija). Pääoma kulkee edellä ja politiikka perässä — ja filosofia molempien perässä? Pärjäämisfilosofin kieli puhuu pääoman ja pärjääjien maailmassa, mutta missä se kieli siellä on? Koska en itse ole tutkija, en tiedä nuoleeko rahan kieli filosofiaa vai filosofin kieli pärjääjiä. Silti osallistuva pärjäämisfilosofi on silmissäni ja korvissani



pärjäämismilitaristi, herrojen huora, konsulttijargonin jauhaja ja *palindromi*: “aivot avaavat ulos ovia, aivosolut avaavat ovia” (Ali-valtioshteeri). Toisaalta voi olla, että olenkin itse aistivallinen, enkä läpäise kuullun ymmärtämisen koetta filosofiassakaan.

## Joustojen jaloudesta

Jos Runeberg eläisi tänään, hän olisi Saarijärven Paavon “puolet leipään petäjäistä” sijasta huudahtanut: “Oi, tämä ihanain joustojen ihana maa!” Jousto se on, joka “meidät” pelastaa. Ja “me” emme pärjää, kun “ne” (eli joustamattomat duunarit eivät jousta) tai “me” (siis: yhteinen ja yksimielinen kansa, jonka puolesta filosofia uhrautuu kaikkensa antaen) emme jousta. Kaiken pitää tänään joustaa—*paitsi pääoman!*

Onko pääoma siis kiveä, koska se ei jousta? Mutta muuttuhan kivikin. Kafkan mukaan kivi edes kiteytyy. Voiko kivi ajatella? Voiko kivellä olla tunteet? Diderotin teoksessa *D’Alembertin uni* keskustellaan siitä, onko kaikella aineella, jopa kivelläkin, piilevä tuntemiskyky. Him kirjoittaa:

Diderot tahtoi osoittaa, että niinkuin elimellisten olentojen nähdään kivettyvän, niin voitaisiin myös mielikuvituksessa nähdä kiven vuorostaan muuttuvan elimelliseksi elämäksi, s.o. jonkun patsaan marmorijäsenten muuttuvan elävän olenon lihaksiksi.<sup>11</sup>

Miten voidaan voittaa jako “ajattelevaan aineeseen” ja “ulottuvaan aineeseen”? Mihin ajattelu ulottuu? Kun feodalismi murtui, se johti kouristuksenomaiseen mekaanisten yhteiskunnallisten rakenteiden ja liikkeiden murtumaan. Kun postmoderni yhteiskunta kehittyi, johtaisiko sen murtuminen takaisin mekaanisiin kouristuksiin? Ja takaisin mekaaniseen feodalismiin? “Pyhän” liikkuvan pääoman ja firmojen feodalismiin ja vasallien pärjäämismilitarismiä ja samalla kynänsyvyyden militarismien johtamiin köyhien kuritushuoneisiin? Eurooppaa ei enää kierrä sosialismin outo aave vaan hullujen “pudokkaiden” tauti, joka uhkaa järjestystä ja syö pudokkaiden aivoja. Ei kai se vain tartu?

“Ihminen yrittää pelastautua irrationalismilla lisäämällä kouristuksenomaisesti elämän rationalisointia. Mutta se vain kasvat-  
taa irrationalismia”, von Wright siteeraa Berdjajevia. Kouristuksenomaisesti tarrataan kiinni pärjäämiseen, joustamiseen, tietotekniikkaan — ja suljetaan silmiä ympärillä kasvavalta pudokkaiden massalta, joka ei kuulemma “jousta”, ei veny eikä pauku. *Tappajakapitalismi...* Anteeksi, arvon filosofit: vaikka kavahdankin näin vulgääriä sanaa filosofisessa kirjoituksessa, huomauttaisin kuitenkin, että kyseessä on suora käännös eurooppalaisessa keskustelussa käytetystä käsitteestä (“Killer capitalism”, “Capitalisme de tueurs”), jota aikalaismilitaristinen filosofi ei voi välttää. Sillä vaikka filosofia kuvittelee asuvansa norsunluutornissa, josta se “laskeutuu” välillä maailmaan, niin todellisuudessa se asuu siinä samassa saapasnahkatornissa, jossa Simeoni kyllä osasi lukea hyvinkin sujuvasti pirun hänelle osoittaman kohdan vaikka ei osannutkaan todellisuudessa lukea. Siis: tappajakapitalismi on täällä tänään ja totisinta totta. Vieras pääoma on herra kaikkialla. Sitä ei voi panna pakkolomalle, eikä sitä voi sanoa irti. “Oma työvoima joustaa vierasta pääomaa enemmän” (Juha Jaakkola *Helsingin Sanomissa*). Kuka enää omistaa pääoman? Markkinavoimat vai markkinaheikot? Kärjistäen voisi sanoa, että vain kaksi olentoa tappaa lajitovereitaan massamittassa: ihminen ja pääoma. Mutta kuka on tuo pääoma? Uusi ihmisluonto?

Pörssin säännöt ovat uuden Luonnon Lait. Sijoittajien silmät katsovat kaikkialle. Mikrovallan juuret ovatkin makrovallan katseessa. Engels muisteli jossain kirjeessä vastaavaa “saksalaista siansaksaa”: “työn antaja” on se, joka sallii toisten antaa itsel-

leen työtä käteismaksusta ja “työn ottaja” on se, jolta työ palkkaa vasten otetaan. Mutta kuka ottaa pääoman ja kuka sen antaa? Kuka on työn ja kuka toimelias? Pääomako ne työt tekee vai tietokone? Marxin mukaan “työtätekevä köyhyä” kuului uuden ajan merkittävämpiin taideteoksiin, mutta uudemman ajan abstrakti taideteos voisi hyvin olla “työtätekevä pääoma”.

## Äkillisiä kohtauksia yhteiskunnassa

*Seitsemässä veljeksessä* joku veljeksistä perusteli katkismuksen lukutaidon välttämättömyyttä sillä, että “pääton ruumis ei käy päinsä, vaan se nuijailee pitkin seinä kuin pääton kana”. Uuden iloisen kommunikaation papit ja unilukkarit astuvat esiin tietokoneidensa lämpimistä koloista ja puhuvat suurin sanoin siitä, miten tänään Jukolan veljeksetkin muutettaisiin yhteiskunnan oikeiksi kansalaisiksi: “Tietoyhteiskunta tulee ja siihen on oltava valmis. Kyse on valinnasta. Oikeat valinnat tuottavat uuden yhteiskunnan, uuden ihmisen, uuden kodin, uuden työläisen, uuden opiskelijan, uuden poliitikon, uuden tasa-arvon, uuden vapauden ja todellisen hyvinvoinnin... tietotekniikasta tulee ihmisiä jakava elementti. Se on päivänselvä asia. Yhteiskunnan tehtävänä on pitää tämä kuilu mahdollisimman pienenä jakamalla tietokoneet joka kotiin”<sup>12</sup>... “Tieto jakaa yhteiskuntaa ja yhteiskunnan tehtävä on jakaa sosiaalistavia palveluja niille, joilla syrjäytymisen syyt ovat kulttuurisen tiedollisen pätevyyden puutteessa... kansalaisen on valittava itse jatkuvasti kehittyvät eettiset ja esteettiset perusvalmiudet ja valmiudet loogiseen ajatteluun ja kokonaisuusien hallintaan”.<sup>13</sup> Palkkatyön yhteiskunnasta siirrytään joustavaan verkostotalouteen ja uuteen kansalaisyhteiskuntaan ja pääsemme eroon “arvojen tappavasta taakasta”<sup>14</sup>. Sivistys on siis *oikean* tiedon verkkolukutaitoa ja *oikean* tiedon osaaminen siis sivistystä. Syrjäytyneisyys on siten vain “henkinen tila” (sehän viehättää filosofeja suunnattomasti) ja symbolista, ei siis mitään oikeasti todellista. Siitä pääsee eroon valitsemalla oikein ja ottamalla osaa “jalostettuun osaamiseen”, “reaaliseen kansanvaltaan demokratian keskushermostossa”, “kohtaamishurmaavuus on tulevaisuuden iskutekijä”<sup>15</sup>. Ah, miten helppoa: on vain valittava oikein ja omaksuttava oikea tieto, niin kaikki pärjäävät ja onnistuvat. Mutta mihin jää tilaa tietotekniikkayhteiskunnan dynamiikan kritiikille? Kenen tehtäviin se oikein kuuluu? Von Wright toteaa:

Tekoäly ei tee luonnollista älyä tarpeettomaksi, mutta se vähentää niiden ihmisten lukua, joiden on pakko käyttää sitä.<sup>16</sup>

Kaikesta kehityksestä huolimatta jää siis jäljelle vähän vielä niitäkin, joiden on pakko käyttää “luonnollista älyä”. Tänään markkinat ovat kuitenkin “voima” ja “heikkoon ajatteluun” (Vattimo) on varaa vain niillä, joilla on vahvat asemat.

## Oman pään vai pääoman filosofiaa?

Tässä meidän parhaassa mahdollisessa maailmassamme on tyypejä, joille historia on loppu, vaikka se ei ole kunnolla edes alkanutkaan. Kuolleeksi julistetulle Historialle pääoman immanenti liike on liian nopeata — ja ihminen liian hidaskas. Pääoma ihmistä riistävänä “vastapuolena” on kuulemma poistunut historiasta ja kadonnut savuna tietokoneen sisään, jossa se tekee omia operaatioitaan. Joidenkin mielestä myös kaikkien ihmisten pitäisi siirtyä tietokoneiden sisään tekemään kohtaamis-yhteiskunnan savumerkkejä. Se olisi kai meidän uusi yhteinen

veneemme? Kun vielä 1980-luvulla haaveellisesti oltiin sitä mieltä, että “raha tuo *liberten* ja valtio luo *egaliten* mutta *fraternitetä* kaivataan” (Arto Noro), nyt pääoma tappaa, valtio kuristaa ja veljeys ahdistaa niin työssä kuin työttömänäkin. Kun oma duunini satamassa oli 70-luvulla vapauden ja veljeyden sfääri (vain tasa-arvo puuttui), niin 80-luvulla se oli rahan ja marginalian sfääri ja 90-luvulla muiden duunarien tavoin kuristavan kouran sfääri kaikille tasa-arvoisesti.

Jotkut väittävät, että kun pääoma saavuttaa absoluuttisen nopeuden se tyhjentyy itsestään ja “aito” “kommunismi” astuu sijaan. Silloin olisimme kuulemma reaaliajassa todellisuuden kanssa. Mutta onko tämä reaaliaika vain “nolla-aikaa” (von Wright), jossa olemme menettäneet sekä välimatkat että kriittiset etäisyydet- ja niiden mukana myös oman todellisuutemme?

Entä pääoman filosofia ja filosofinen “Pääoma”? Marxin kirja nimeltään *Pääoma* on yhtäaikaan sekä helvetin vaikea että helvetin yksinkertainen. Koska se on “vaikea”, sitä ei lueta. Koska se on “helppo”, sen voi unohtaa vaikka asia on todellisuudessa juuri päinvastoin: koska se on helppo, sitä pitää lukea, ja koska se on juuri niin vaikea kuin maailmakin, sitä ei voi unohtaa. Mutta pitääkö Marx panna päälleen seisomaan, jotta hänen teoksensa kelpaisivat postmodernille lukeneistolle? Vai pitääkö maailma panna päälleen seisomaan, että se kelpaisi tälle lukeneistolle?

Kun lukeneiston maailma muuttuu *postmoderniksi*, muuttuu pääoman maailma *esimoderniksi*. Voiko teoria “palata Marxiin” samaan aikaan kun talous palaa aikaan *ennen* Marxia? Ja jääkö Marx “kaukaiseksi”? Marx toteaa itse: “Valtiot ylpeilivät kyyneisesti jokaisesta hävyttömyydestä, joka edisti pääoman kasautumista”<sup>17</sup>. Tietokilpailukysymys: mistä ajasta Marx tässä puhuu? Ajasta ennen teollista vallankumousta, nykyisestä Emusta vai jostain tulevasta? Lukeneisto ei ole näkevinään, miten pääoma palaa valon nopeudella alkuperäiseen kasaantumiseen ja muuttuu *primitiiviseksi* tappajapääomaksi. Marx siteeraa T.J.Dunningia vuodelta 1860:

Pääoma pakenee melua ja taistelua ja on luonnostaan pelokas. Tämä on kyllä totta, mutta ei vielä sisällä koko totuutta. Pääoma pelkää liikevoiton puuttumista tai pientä voittoa, niinkin luonto pelkää tyhjiyttä. Tuottaessaan tyydyttävän voiton tulee pääoma rohkeaksi; 10% ja sitä voi käyttää kaikkialla; 20% ja se tulee vilkkaksi; 50% suorastaan uhkarohkeaksi; 100% ja se tallaa kaikki inhimilliset lait jalkoihinsa; 300% ja ei löydy mitään rikosta, jota se ei uskaltaisi tehdä vaikkapa hirsipuun uhalla.<sup>18</sup>

Luonto pelkää tyhjiyttä ja vastaavasti myös pääoma ja pärjäämisfilosofia tarvitsevat täytteitä. Työ kuulemma lisääntyy, kun se siirtyy vertikaalisesti ali-hankkijoille. Ali-hankkijat, ali-ihmiset? Yli-hankkijat, yli-ihmiset? Siirtykö työ uusille ali-ihmisille vai poispotkituille pudokkaille vai kapinallisille? Tuotavuus kasvaa geometrisessa sarjassa, kotimarkkinat vähenevät aritmeettisessa sarjassa ja työttömyys sen kun “pysyy ja paranoo”. Esipuheessaan *Pääomaan* Marx sanoo:

Vallassaolevien luokkienkin mielessä alkaa sarastaa aavistus, ettei nykyinen yhteiskunta ole mikään kiinteä *kide*, vaan muutoskykyinen ja alati muutosprosessissa oleva *elimistö*.<sup>19</sup>

Kide ei jousta, mutta se kimaltelee. Onko pääoma nyt kide ja kansalaisyhteiskunta elimistö? Vaikka näiden absoluuttinen välimatka kasvaa ja pääoma on vielä suhteellisen etäällä kansalaisyhteiskunnasta niin se pelkää sitä: vaikka pääoma ei välitä kansalaisten maailmasta, se elää siinä ja samalla pääoman omistajat pelkäävät häiriöitä ja väkivaltaa. Pääoman haltijat, lukeneisto ja pärjääjät kiteytyvät “tietoyhteiskunnaksi” tai oikeammin tietotekniikkayhteiskunnaksi ja putoajat muuttuvat

“elimilliseksi joustoksi”. Hallintaneuroosi ja auktoriteettipsykoosi kiteytyvät pärjäämismilitarismiksi, jota ruokkivat tietotekniikka ja pelin filosofiat, mitkä molemmat lisääntyvät geometrisessa sarjassa. Samalla virtuaalimaailma etääntyy aritmeettisessä suhteessa yhteiskunnan elimistöstä. Pärjäämiskiteytyminen lisääntyy valon — tai pimeyden — nopeudella ja elimistö joustaa äänen nopeudella, mistä syntyy kitkaa ja turhaa ääntä. Kitka panee pudokkaat käymään kuumina. Pärjääjien mielestä kitkan syy ei ole kuitenkaan pääoman nopeus, vaan jouston hitaus. Siispä on pysyttävä nopeuden ja pärjäämisen maailmassa tai hyrränä tasaisella. Hyrräkin on todellisempi kuin hitaasti elimistö. Intellektuaalinen voidaan määritellä tästä lähin myös kiteisyydeksi. Mitä muuta tietokonetekniikka on kuin kiteisten atomismien mahdollisimman nopeata siirtelyä edestakaisin? Mutta miksi uuden tekniikan sisällöksi kiteytyy *militarism*in harjoittamisen pelin nimissä ja näitä virtuaalifasismin tuhoamispelejä kutsutaan hiiriharjoitteluksi kohtaamisyhteiskunnassa. Näissä peleissä on tappamisen ja tuhoamisen meininki päällä, tästä menosta kohtaamisfilosofit eivät puhu moraalisenä ongelmana. Sen sijaan moraalinen ongelma on heille se, että kaikkia ihmisiä ei ole vielä saatu suljettua “kohtaamisyhteiskunnan” sellihin pelaamaan kohtaamispelejä kohtamiseksi. Kohtaamisfilosofeille “kohtaamisen puute” on “moraalinen puute”. Näiden filosofien tapauksessa näyttäisi pätevän vanha sääntö: siitä puhe mistä puute.

Filosofian “toinen”, sen toinen todellisuus ei ole kuitenkaan täydellistä tehokkuutta vaan epätäydellistä ja ristiriitaista. Epäilevä ja kriittinen filosofia on itsessään kitkaa ja hitausvoimaa. Myös sillä on oma kiteytymisensä. Jos katkaistaisiin se vanha “toinen ketju”, jossa teknologia on kuin toinen luonto, jossa korot ja kurssit nousevat ja laskevat kuin säätiädotuksessa, ja jossa on vain tyydyttävä tähän feodaaliseen elämään, voitaisiinko saman teknologian avulla luoda “toinen yhteiskunta”?

Jos kerran rikkaat kiteytyvät ja pärjääjät ketjuuntuvat ja yhtyvät toisiinsa kohtaamishurmiassa, ja jos pääoma muuttuu jalostetun primitiiviseksi, pitäisikö silloin filosofiankin muuttua “primitiiviseksi” ja palata neitseellisille alkulähteilleen: alun menetettyihin mahdollisuuksiin? Miksi sen pitäisi pelätä avuttomuuttaan ja haavoittuvaisuuttaan? Miksei se voi heittäytyä tyhmäksi pärjääjien ehdoille? Pitäisikö “tyhmien” ja köyhienkin kiteytyä, ketjuuntua ja yhtyä?

Mutta ehkä on tyhmien ja köyhien etu, että he eivät muutu tietokoneesta jalostetuiksi villeiksi ja pärjääviksi barbaareiksi. Mitä määritelmiä pärjääjät ovat varanneet filosofiseksi “ensiyönoikeudekseen” vaarallisten hullun pudokkaan taudin kantajien pään menoksi?

## Aloittelija vai lopettelijä?

Joku on joskus pitänyt aloittelijaa hyödyllisenä ja välttämättömänä tietoteoreettisena fiktiona. Aloittelija on tietoteoreettisesti välttämätön hahmo, joka voi omaksua asiat luovalla tavalla, perustella ne syvällisesti ja yksinkertaisesti. Suuret ideat maistuvat parhailta yksinkertaisiksi kiteytyneinä ja raakoina, eivät niinkään lopullisina ja jalostuneina. Usein “lopullinen” ja “valmis” on kuitenkin vain matkimista, hihkumista ja väärittämistä. Efektiviössä se esiintyvissä väärittävissä filosofiassa totuuden kriteeriksi tulee se, mikä menee täydestä. Kylähullut ovat usein erinomaisia arjen immanentteja seismografeja. Ammattifilosofiassa kylähullulle ja aloittelijalle lyödään jauhot suuhun, - unohtetaan, että vaikka filosofia usein alkaakin valmiista, ajattelu alkaa aina alusta. Jos aloittelija on primitiivinen, niin onko lopettelijä silloin loppuun jalostettu? Sanoihan jo Tsehov aikoinaan, että yliopisto jalostaa kaikki inhimilliset ominaisuudet — myös tyhmyyden. Siis miksei myös minun!

Aloittelija voi sanoa sellaisia asioita, joita jalostajat eivät koskaan sanoisi, vaikkapa Marxia mukaillen: Postmodernismi on nykyajan historiallinen aikalainen, mutta ei sen filosofinen aikalainen. Postmodernismin ytimiä ovat sekä teoreettinen ansari että käytännöllinen autismi. Juuri tämä on hänen aito ja aktueli intuitionsa. Mutta onko tällainen ei-teoreettinen interventio akateemisen maun ulkopuolelta toivottavaa vai onko se vain tietämätöntä ja tyhmää "oikean" filosofian häirintää? Onko se itse asiassa edes mahdollista? Aloittelijalle diskurssi on vain intellektuelliheimon tatuointi. Entä jos Marx itse pyrkikin ulos juuri tästä filosofisesta labyrintista? Jorge Luis Borges puhuu kolmenlaisista labyrinteista. Ensiksikin rakennuksesta, josta ei löydä ulos. Monien teoreetikkojen mielestä tämän labyrintin seinien ja rajojen piirtäminen on aitoa akateemista keskustelua. Kun heiltä kysyy ulko-ovea, he teeskentelevät, etteivät ole siitä ikinä kuulleetkaan. Toiseksi erämaasta, avoimesta tilasta avoimen taivaan alla, josta ei löydä koskaan mihinkään sisään. Postmodernit filosofit haluavat usein määrittellä itsensä nomadeiksi, jotka harhailevat näissä tekstien avoimissa erämaissa. Kun joku kysyy heiltä vettä, he teeskentelevät etteivät ole siitä ikinä kuulleetkaan. Kolmanneksi Borges puhuu filosofien kannalta vaarallisimmasta labyrintistä: suorasta viivasta, johon niin moni filosofi on kadonnut...

*Filosofian kurjuudessa* Marx puhuu siitä, että esine, joka jollekin on jalostettu tuote, on toiselle vain uuden tuotannon raaka-ainetta. Onko filosofia tuottanut ja tuottamassa raaka-ainetta tulevaisuudelle vai sulautuuko se yhteiskuntaan valmiiksi jalostettuna tuotteena (tai jätökseenä)? Jalostuuko raaka arki kun filosofia käy sitä jalostamassa? Miten filosofia voisi itsessään olla arjen raaka-ainetta? Miten olisi raaka filosofia? Filosofia on nyt eräänlainen intellektuaalinen "jokamiehen oikeus", jotkut filosofit haluavat perustaa julkisuuteen "myönteisyyden" oppituleja tarjoamalla kaikille positiivista energiaa. Muuttuuko filosofia filo-sofismiksi, Searlen esimerkin "kiinalaiseksi huoneeksi", jossa siirrellään positiivisessa ja rakentavassa hengessä edestakaisin sanoja ja kalvoja, vaikka ne eivät liity mihinkään, eivätkä kerro yhtään mitään? Merleau-Pontyn mukaan filosofi on aina aloittelija:

Filosofian ydin ei enää ole autonomisessa transsendentaalisessa subjektiviteetissa, joka sijoittuu kaikkialle eikä mihinkään, se on ajattelun jatkuvassa aloittamisessa, siinä kohdassa, jossa elävä yksilö löytää itsensä ajattelemasta itseään.<sup>20</sup>

Filosofi lähtee liikkeelle tiedollisesta köyhydestä, mutta viisauteen siirtymisen sijaan hän joutuu ontumaan jatkuvasti tietämättömyyden ja viisauden välillä. Voiko filosofiaa elää? Voiko mikä tahansa elämä olla filosofiaa? Jokaisen on joka tapauksessa luotava itse eettinen ajattelunsa ja jokainen on oman elämänsä Sokrates. Mutta liikkuuko ajattelu tekohengityksen vai "alkuperäisen hiljaisuuden" avulla? Erään runoilijan mukaan sanat lisäävät tunteita ja aisteja, mutta mikä voisi olla se laulu, jolla aloittelija murtaisi oman hiljaisuutensa?

Uuden maailman tuulissa vapaa sielu on liian usein koditon, tai niinkuin mustalaiset laulavat: "Koditon on vapaa mustalainen, arotulessa laulu vain soi..."<sup>21</sup>

## Viitteet:

- <sup>1</sup> Käsitteestä kiitos Markku Innolle (Into 1995). Päähäni jäi soimaan lause, joka meni jotenkin seuraavasti: "unessa taivaan kannen kalvojen tuolla puolen kolkon kirveen kannel kaikaa"
- <sup>2</sup> Kierkegaard 1996, 40
- <sup>3</sup> Kierkegaard 1996, 40-41
- <sup>4</sup> Lloyd, 1990 2
- <sup>5</sup> Hume, "The Sceptic" teoksessa Hume 1965, 219
- <sup>6</sup> Hume: "Standard of Taste" teoksessa Hume 1965, 8
- <sup>7</sup> Hume, emt., 16
- <sup>8</sup> Marx 1957, 694
- <sup>9</sup> Saarinen 1.4. 1996
- <sup>10</sup> *Helsingin Sanomat* 13.4. 1996
- <sup>11</sup> Hirn 1917, 71
- <sup>12</sup> Veli-Antti Savolainen, *Helsingin Sanomat* 5.4. 1996
- <sup>13</sup> *Sivistys-Suomi 2010*. Mietintö
- <sup>14</sup> KTV-strategia 1995
- <sup>15</sup> Himanen 1995
- <sup>16</sup> von Wright 1996, 332
- <sup>17</sup> Marx 1957, 693
- <sup>18</sup> Marx 1957, 695
- <sup>19</sup> Emt., 40
- <sup>20</sup> Heinämaa 1996, 51-52
- <sup>21</sup> *Hortto Kaalo* 1980 (muistaakseni)

## Kirjallisuutta:

*Kaikki mitä olen lukenut tai luullut lukeneeni sekä erityisesti:*

- Jorge Luis Borges, *Haarautuvien polkujen puutarha*. Suome. Matti Rossi. WSOY, Helsinki 1993
- Jacques Derrida, *Specters of Marx*. Routledge, New York 1994
- Denis Diderot, "On the Inconsistency of Public Opinion Regarding our Private Actions". Teoksessa *This is not a story and other stories*. Oxford University Press, Oxford 1993
- Francis Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Hamish Hamilton, New York 1995
- Sara Heinämaa, *Ele, tyyl ja sukupuoli*. Gaudeamus, Helsinki 1996
- Pekka Himanen, *Kohtaamisyhteiskunta. Kirja mahdollisuudesta*. Edita, Helsinki 1995
- Yrjö Hirn, *Denis Diderot*. WSOY, Helsinki 1917
- David Hume, *On the Standard of Taste and Other Essays*. Bobbs-Merrill, New York 1965
- Markku Into, *Mies ja painovoima. Prunoja*. Tammi, Helsinki 1995
- Søren Kierkegaard, *In Vino Veritas*. Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki 1996
- G.E.R. Lloyd, *Demystifying mentalities*. Cambridge University Press, Cambridge 1990
- John Locke, *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 1996
- Karl Marx, *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua*. Suom. O.V. Louhivuori. Karjalan ASNT:n valtion kustannusliike, Petroskoi 1957
- Arto Noro, "Kansalaisyhteiskunta, modernisoituminen ja yksilöllistyminen". Teoksessa *Postfranzenia. Tekstejä itsepäisestä lapsesta postmoderniin muukalaiseen*. Tutkijaliitto, Helsinki 1993
- Patoluoto, Ilkka, "Locke ja valistus". Teoksessa *Oikeudet ja elämän arvot*. Tutkijaliitto, Helsinki 1990
- Platon, "Protagoras". *Teokset* I. Otava, Helsinki 1976
- Friedebert Tuglas, *Marginalia*. Kustannus Oy Pohjoinen, Oulu 1986
- Georg Henrik von Wright, *Ihminen kulttuurin murroksessa*. Otava, Helsinki 1996

## Painamattomat lähteet:

- "Marx-tänään!" Tutkijaliiton Marxia käsitellyt yleisötilaisuus Helsingin yliopiston kirjaston Mon Repos -salissa 16.3.1996 (luennoitsijoina Sakari Hänninen, Arto Noro, Jussi Vähämäki ja Hannu Sivenius)
- Esa Saarinen, "Filosofi yrityskonsulttina". Esitelmä Helsingin kauppakorkeakoulussa aprillipäivänä 1.4.1996.



# maa kuusta nähtynä

**Poliittinen vapaamielisyys on aina tuonut tullessaan myös vaatimuksen vapaasta kielestä. Ainoastaan autoritaarisessa yhteiskunnassa voidaan valvoa kieltä ja vaatia tiettyjen vakiintuneiden muotojen noudattamista. Kielen ja politiikan side on tässä suhteessa omalaatuinen.**

**K**un *Ranskan Akatemia* perustettiin huolehtimaan ranskan kielestä, elettiin yksinvaltiaan aikaa. Kun kieltä on eri paikoissa muutettu tai käyttöä vapautettu, se on aina liittynyt vallankumouksiin tai tietoisin pyrkimyksiin vapauttaa tapoja, antaa valtaa alaspäin ja kannustaa ilmaisemaan itseään. Vapaamielisuuden olennainen piirre on, että ihmiset saavat ilmaista itseään siten kuin haluavat, eikä tässä ole koskaan pyritty tietoisesti vaatimaan kielenkäyttöä, jonka täsmällisyys johtaisi siihen, että muutkin ymmärtävät puhutun.

Suomen kirjakieli vakiintui myöhään, 1920-luvulla, ja vasta 50 vuotta myöhemmin alkoi vapaamielisuuden kausi, kun siirryttiin hallitusta ”geopoliittisesta tahtopolitiikasta” demokraattisempaan käytäntöön. Samalla myös kielenkäyttö muutenkin vapautui. *Nykysuomen sanakirjan* (muinaiset) ohjeet rinnakkaisista muodoista ja mahdollisista käyttötavoista tulivat laajempaan käyttöön; samaan aikaan englannismit ja siinä

huononeva kielikorva mursivat suomen kielen puhtauteen liittyneen oikeakieli-  
syyspyrkimyksen. Ihmiset halusivat ja heidän piti saada puhua ja kirjoittaa miten osasivat eikä kenelläkään ollut asemaa huomauttaa tästä.

**F**ilosofiassa ja tutkimuskielessä tämä muutos on ollut surullinen. Suomi on analyyttinen kieli, jossa on helppo seurata sanojen syntyä perusmuodoista johdannaisiin ja samalla tunnistaa, mitä sanat tarkoittavat. Kun tätä linjaa ei enää tunnusteta, tuloksena on satunnaissanoja, joille puhujat omasta mielestään antavat hyvän ja oikean merkityksen, mutta kuulijat eivät ehkä tunnista sanan merkitystä. Kielen sopimusluonne on tässä suhteessa ymmärretty historiattomasti: ikäänkuin jokainen sana voitaisiin aina uudessa käytössä sopia merkitykseltään miksi tahansa.

*Nykysuomen sanakirja* on nykyisin kovassa käytössä. Kun omaa korvaa kielelle ei ole, sanakirja auttaa. Käyttäjät tuskin tietävät, että *Nykysuomen sanakirjaa* on toimitettu olemassaolevan kirjallisuuden pohjalta, ei johdonmukaisen suomen kielen kannalta. Tällöin on kirjaan kirjautunut monia merkityksiä ja muotoja, jotka perustuvat väärinkäsitykseen tai osaamattomuuteen.

**H**yvä esimerkki filosofian kannalta on *hsana oleellinen*, joka on nykyisin oikeaa muotoa *olennainen* laajemmassa käytössä. *Oleellinen* ei ole johdettavissa mistään, mutta saattaa perustua sanaan *essentiell*, jonka l-kirjaimet kummittelevat suomen sanassa. *Sana olennainen* tulee sanasta *olemus* (kuten *satunnainen* sanasta *sattumus*) ja tarkoittaa siis tämän mukaan jonkin olemukseen kuuluvaa.

Filosofienkin sanastossa olevat *ongelmatiikka* ja *konfliktaatio* ovat vain piloja, mutta ikävä kyllä tulleet niin usein esille luennoilla, että kokonainen sukupolvi toistaa niitä.

Sanalla *huomioida* on suomessa selvä merkitys: tehdä havaintoja, havainnoida. Sana saa osajektin: huomioida sinua. Sanaa on jo kauan käytetty

korvaamassa aivan muuta merkitsevää ilmausta *ottaa huomioon*, joka saa kokoobjektin: otan sinut huomioon. Filosofisessa tekstissä sekaannus voi olla suurikin, jos *huomioimme dualismin*. Ilmaus ei tarkoita mitään.

Erityisen suosittua on nykyisin puhua rinnastusmuodolla *yhtäältä-toisaalta*. Yhdäs (?) on yksi suunta ja toinen toinen. Ilmaisun pitäisi tällä ajatuksella olla *ensimmäiseltä-toisaalta*, koska yhtäältä-sanana vertaismuoto on kahtaalta (katsotaan esin yhtäältä ja, jos se ei riitä, kahtaalta tai peräti kolmesta suunnasta). Toisaalta taas *toisaalta-toisaalta* on oikea rinnastusmuoto, koska siinä katsotaan asiaa ensin toisesta ja sitten toisesta suunnasta.

Filosofien erityisanastoa näyttää olevan sana *sinällään*. Olen korjannut sen monesti käsikirjoituksista, mutta tekijät ovat sisukkaasti jättäneet sen lopulliseen tekstiin. Sanassa on kaksi taivutusmuotoa ja sen kanssa samanmuotoinen on esimerkiksi *ihmisenälään*, joka ei varmastikaan tarkoita mitään, kuten ei myös tarkoita mitään sana *sinällään*.

Lisäksi asiategstiämme vaivaavat turhat lisäsanat (*käsin*) ja lievät svetisimit, jotka pilaavat ytimekästä suomen kieltä (*se,että, sitä,että* -muodot).

**N**ämä ovat pikkuseikkoja sen rinnalla, että lukemisen vähetessä yleensä kielentaju heikkenee. Toisaalta voisi kuitenkin toivoa, että filosofiassa, jossa asioiden ilmaiseminen muutenkin on vaikeaa, juuri kielen tarkkuus ja ilmaisuvoiman säilyttäminen olisivat erityisen huolen kohteina. Tämä tarkoittaisi huolellista kielen hoivaamista kaikessa kirjoittamisessa ja puhumisessa, pilkkujen ja muotojen täsmällistä käyttämistä ja sen pohtimista, mitä sanoilla niiden historian kautta ehkä on tarkoitettu.

Jos filosofien kieli alkaa olla samalla tavalla vapaamielistä kuin kadun ja toimittajien kieli, myös filosofien käsittelemät asiat alkavat muuttua yhtä mitättömiksi kuin nuo muutkin: impressioiden, tottumusten, satunnaisuksien kirjaaminen ei ole filosofiaa.

Reijo Kupiainen

# OLION ANATOMIAA

SUOMENTAJAN JOHDANTO

**V**uonna 1949 Martin Heidegger piti Breneissä esitelmäsarjan, jonka nimeksi tuli *Ein blick in das, was ist* (Katsaus siihen, mikä on). Tämä koostui neljästä esitelmästä: *Das Ding*, *Das Ge-stell*, *Die Gefahr* ja *Die Kehre*. Nämä alkuperäiset esitelmät on julkaistu *Gesamtausgabe* niteenä Bd. 79 “Bremer und Freiburger Vorträge”. *Das Ge-stell* sai myöhemmin laajennetussa muodossaan otsikon *Die Frage nach der Technik* (Tekniikan kysyminen), joka ilmestyi *niin & näin*-lehden numerossa 2/94 Vesa Jaaksin suomentamana. Samaan numeroon Jaaksi on suomentanut myös neljännen esitelmän *Paluu* (*Die Kehre*). Esitelmäsarjan suomennokset saavat jatkoa nyt julkaistavasta *Oliosta* (*Das Ding*), jonka käännös perustuu teoksessa *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1990. Ensimmäinen painos 1954) ilmestyneeseen versioon. Tämä versio sisältää myös jälkisanat “kirjeenä nuorelle opiskelijalle”, jota ei kuitenkaan ole liitetty suomennokseen.

Luentosarja sijoittuu ns. Heideggerin “käänteeseen” (*Kehre*) jälkeiseen kauteen, jossa Heidegger luopuu eksistentiaalisista painotuksista ja itse asiassa pyrkii irrottautumaan koko filosofian metafyyssisen tradition vaikutuksista tavoittaakseen traditiossa unohtuksiin painuneen olemisen (*Sein*). Tässä Heidegger kääntyy filosofiasta runouteen (*Dichtung*) ja Hölderlin-eksegetiikkaan.

Esitelmässä *Tekniikan kysyminen* tulee selväksi, että modernin maailman tekniikka estää olemisen oman paljastumisen ja johtaa ihmisen ohjaamaan todellisuuden paljastumista erityisen päämäärärationaalisuutensa valossa. Myös *Oliossa* Heidegger tuo tämän näkemyksensä esiin: ongelmana ei ole suinkaan ydinpommi, vaan tämän tuottanut “tekniinen” ajattelutapamme. Tieteet itse, ja varsinkin luonnontieteet, ovat omaksuneet tämän ajattelutavan, jolla todellisuus pakotetaan paljastumaan erityisessä horisontissa, josta Heidegger käytti *Tekniikan kysymisessä* nimitystä ‘puite’ (*Ge-stell*). Tämä tarkoittaa tapaa asettaa maailma joihinkin rajoihin tai puitteisiin, joissa se paljastetaan tai *re-presentoidaan* (*vor-stellen*) esiin, tuodaan uudelleen läsnäolevaksi tai esitetään tavalla, jossa näin irroitettu “pala” maailmaa tai kohteeksi otettu objekti ei enää palaudu olemisensä kokonaisuuteen, vaan jää tarkastelun esineeksi (*Gegenstand*) subjekti-objekti -suhteeseen.

**M**odernissa tekniikan ja teknologian maailmassa olemisen voi palata vain näyttämällä itse itsensä, väläyttämällä esiin “puitteen aikakaudella”. *Katsaus siihen, mikä on* ei näin koske ihmisen katseen asettamista todellisuuteen, vaan pikemminkin “olemisen totuuden väläyttämistä tapahtumapaikassa” (Ks. *Puite*, s. 43). Ihminen tarjoaa itsensä paikaksi tulla, ei ota maailmaa etukäteen haltuun konstruktoidensa ja

representaationsa avulla, vaan on edellytyksenä (*Be-Dingt*) totuuden tapahtumiselle, kuten Heidegger *Oliossa* antaa ymmärtää.

Esitelmänsä alussa Heidegger kysyy läheisyyttä (*Nähe*), joka on hautautunut teknologian ja median “virtuaaliläheisyyteen”. Tätä paennutta läheisyyttä voi tavoitella vain antamalla sen ilmaantua jossakin, joka on lähellä; oliossa. Kysymys oliosta oli ajankohtainen jo vuonna 1935/36 pidetyissä luennoissa *Taideteoksen alkuperä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*). Tätä ennen pääteoksessaan *Sein und Zeit* (1927) Heidegger oli puolestaan kysynyt erilaisia olevan (*Seiende*) olemistapoja rai-vataakseen tietä kokonaisuudessaan tavoittamattoman olemisen (*Sein*) paljastumiselle. *Kehren* jälkeen olio tarjosi Heideggerille ikään kuin olevaa suuremman tien olemisen äärelle. Mitä olio sitten on? Tai pikemminkin, mitä se ei ole?

*Taideteoksen alkuperässä* Heidegger huomauttaa, että filosofian traditiossa olio on käsitetty kolmella tavalla. Ensinnäkin se on käsitetty ominaisuuksiensa kantajaksi, substanssiksi aksidentaalisine piirteineen. Toinen tapa käsittää olio on ollut aisteissa annetun moninaisuuden ykseys, ja kolmanneksi olio on käsitetty muodon ja materian ykseytenä. (Ks. *Taideteoksen alkuperä*, s. 17-28) Ensimmäisen olio-käsityksen mukaan olio jää Heideggerin mielestä liian kauas ruumiista, abstraktin ajattelun maailmaan. Toisessa käsityksessä olio näyttää olevan liian lähellä ruumista ja häviävän aistimuksiin.

**K**olmanneksi mainittu tapa käsittää olio on vallitsevana Kerityisesti modernilla aikakaudella, jossa olio muotoutuu varsinkin kantilaisen transsendentaalisen “kumuksen” jälkeen ajattelumme muotojen mukaan. Maailma asettuu kiertämään subjektia, joka asettaa maailman paljastumaan tietyllä tavalla tarpeidensa mukaisesti. Kuten Heidegger sanoo, “tuote tehdään tarpeen varalle” (Ibid. s. 26). Ihmisen toiminta siis tuottaa esineen niistä aineksista, jotka ovat sopivia esineelle asetettua päämäärää silmälläpitäen. Esineelle annettu päämäärään sopiva muoto säätää aineen laadun ja valinnan: “ruukkuun veden pitävää, kirveeseen riittävän kovaa, kenkiin lujaa ja samalla joustavaa.” (Ibid. s. 25) Näin ihmisen tuottavassa toiminnassa ikään kuin kokoon-tuu Aristoteleen neljä syytä (Ks. *Tekniikan kysyminen*, s. 31 ff.) oliolle annetun soveliaisuuden (*Dienlichkeit*) mukaisesti.

Tämä on ominaista pikemminkin esineelle tai välineelle/tarvikkeelle (*Zeug*) kuin oliolle, mutta myös ns. luonnon-olioilla on modernina aikana taipumusta paljastua tällaisen soveliaisuuden mukaisesti: “Metsä on viljelymetsää, vuori kivilouhos, virta vesivoimaa, tuuli on “tuulta purjeisiin”. (*Sein und Zeit*, s. 70) “Pelkkä” olio on riisuttava tästä välineellisyydestä: “Oliona oleminen on se, mikä silloin jää jäljelle.” (*Taideteoksen alkuperä*, s. 28.)

Heidegger esittää myös *Oliossa*, että olion oliollisuus ei pal-

# MARTIN HEIDEGGER

# OLIO

jastu valmistamisessa tai esiin-asettamisessa (*Her-stellen*), jossa muoto ja materia ja lopulta esine itse asetetaan johonkin käyttöön, jotain päämäärää silmälläpitäen. Kun tällaisessa asettamisessa 'puite' (*Ge-stell*) on se, joka "kokoaa" ihmisen asettamaan (*Stellen*) todellisuuden varannoksi omaan käyttöönsä (Ks. *Tekniikan kysyminen*, s. 35 ff), niin pelkän olion kohdalla "kokoavana" on neliyhteys (*Ge-viert*), joka kokoaa Neljä (*Vier*): maan ja taivaan, jumalat ja kuolevaiset. Tämä runollinen kuva maan ja taivaan, jumalien ja kuolevaisien yhteydestä on peräisin Hölderliniltä, jonka runouteen ja käsitykseen maailmasta kuin myös Heideggerin Hölderlin-tulkintaan, voi perehtyä sekä *Nuori voima*-lehden numerossa 4/96 että juuri ilmestyneen Hölderlinin *Leipä ja Viini*-runoelman avulla, joka sisältää myös laajan kommentaarin kyseisestä elegiasta.

**K**äsitys maan ja taivaan liitosta on kuitenkin myös aikaisempaa perua myyttisestä tavasta käsittää maailma. Heideggerin paluu myyttiin motivoituu ajattelusta, joka pyrkii jättämään maailman silleen (Ks. *Silleen jättäminen*) tapahtumisen avoimeksi paikaksi tai aukeamaksi (*Lichtung*), tai kuten Heidegger *Oliossa* ilmaisee: heijastusleikiksi (*Spiegel-Spiel*). Ajatus leikistä, joka juontaa juurensa pitkästä traditiosta Herakleitoksesta, Kantin ja Schillerin kautta Heideggeriin, ilmaisee maailman pakottoman rakentumisen ilman ennalta annettuja sääntöjä ja puitetta, jossa leikkiin osallistujat avautuvat toisilleen ja kokoavat toisensa yhteen leikin ääreen. Leikissä ei ole yhtä keskusta, vaan itse tapahtuva leikki heijastaa kaikkia leikkijöitä. Näin Heideggerin uudessa "kopernikaalisessa käänteessä" maailma ei ole enää subjektin kiertotähtenä, vaan tapahtuu omana piirileikkinä (*Reigen des Ereignens*) kuolevaisien myöntyessä yhteen maan, taivaan ja jumalien kanssa. Olio tapahtuu tästä leikistä. Se ei ole ihmisen asettama, vaan olioi omillaan.

## Kirjallisuus

- Heidegger, M. *Hölderlin ja runouden olemus*. Suom. Miika Luoto. *Nuori voima* 4/96
- Heidegger, M. *Paluu*. Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/94.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 1986.
- Heidegger, M. *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta (XIX), Tampere 1991.
- Heidegger, M. *Taideteoksen alkuperä*. Suom. H. Sivenius. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Taide 1995.
- Heidegger, M. *Tekniikan kysyminen*. Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/94.
- Hölderlin, F. *Leipä ja Viini*. Suom. Teivas Oksala ja Risto Niemi-Pynttari. Jyväskylä: Kirjallisuuden laitos 1996, Julkaisuja 11.

**K**aikki etäisyydet ajassa ja tilassa kutistuvat kokoon. Minne ennen oli viikkojen ja kuukausien matka, pääsee nyt lentokoneella yhdessä yössä. Minkä ennen sai parhaassa tapauksessa tietoonsa vuosien kuluttua tai ei koskaan, sen saa nykyään tietää radion välityksellä tuossa tuokiossa minä hetkenä hyvänsä. Elokuva paljastaa nyt avoimesti yhdessä minuutissa kasvien itämisen ja kasvun, jonka vuodenajat kätkevät. Elokuva näyttää vanhimpien kulttuurien kaukaiset paikat kuin ne olisivat juuri nyt osa tämänpäiväistä katuliikennettä. Sitäpaitsi elokuva näyttää esittämänsä vielä siten, että se tuo yhtäaikaan nähtäväksi tallentavan koneen ja sitä käyttävän ihmisen tallentavassa työssä. Huippuna tälle kaiken mahdollisen kaukaisuuden poistamiselle on televisio, joka pian levittää kaikkialle ja hallitsee kaikkea kanssakäymisen järjestelmää.

Ihminen kulkee hyvin pitkiä matkoja hyvin lyhyessä ajassa. Hän jättää hyvin suuret etäisyydet taakseen ja näin ollen tuo kaiken eteensä erittäin lähelle.

Mutta kaikkien etäisyyksien äkillinen poistaminen ei tuo mukanaan läheisyyttä, sillä läheisyys ei ole etäisyyden vähäistä määrää. Mikä etäisyydeltään on lähinnä meitä, elokuvassa kuvan kautta, radiossa äänen kautta, voi jäädä meistä kauaksi. Mikä etäisyydeltään on äärettömän kaukana, voi olla meitä lähellä. Lyhyt etäisyys ei ole vielä läheisyyttä. Pitkä etäisyys ei ole vielä kaukaisuutta.

Mitä on läheisyys, jos se pysyy poissa, vaikka erittäin pitkät etäisyydet supistuvat erittäin lyhyiksi? Mitä on läheisyys, jos etäisyyksien uupumaton poistaminen jopa torjuu sen? Mitä on läheisyys, jos sen puuttuessa myös kaukaisuus pysyy pois-sa?

Mitä tapahtuu, jos poistettaessa suuria etäisyyksiä kaikki pysyy yhtä kaukana ja yhtä lähellä? Mikä on tämä yhdenmukainen, missä mikään ei ole kaukana eikä lähellä, ikään kuin ilman välimatkaa?

Kaikki huuhtoutuu yhdenmukaiseen välimatkattomuuteen. Miten? Eikö yhdistyminen välimatkattomuuteen ole vieläkin pelottavampaa kuin kaiken särkyminen?

Ihminen tuijottaa siihen, mitä ydinpommin räjähdysten myötä voisi tapahtua. Hän ei näe että ydinpommi ja sen räjähtäminen ovat vain lopullinen purkauma siitä, mikä on jo kauan ollut tulossa ja tapahtunut. Puhumattakaan yksittäisestä vetypommitusta, jonka räjähdysten aiheuttava sytyke voisi pisimmälle ajateltuna riittää tuhoamaan kaiken elämän maan päällä. Mitä tämä neuvoton pelko vielä odottaa, jos hirvittävä on jo tapahtunut?

Hirvittää on kaikki se, mikä asettaa kaiken, mikä on, ulos entisestä olemuksestaan. Mitä on tämä hirvittävä? Se näyt-



täytyy ja kätkeytyy tavalla, *jolla* kaikki on läsnä, niin että kaikesta etäisyyksien ylittämisestä huolimatta jää pois sen läheisyys, mikä on.

Miten on läheisyyden laita? Miten voimme tietää sen olemuksen? Näyttää siltä, että läheisyyttä ei voi välittömästi löytää. Tämä onnistuu pikemminkin siten, että jäljitämme sitä, mikä on läheisyydessä. Läheisyydessämme on sellaista, jota tapaamme kutsua olioiksi. Mitä sitten on olio? Ihminen on tähän saakka ajatellut oliota oliona yhtä vähän kuin läheisyyttä. Ruukku on eräs olio. Mitä on ruukku? Sanomme, että se on astia, sellainen joka sisältää jotakin muuta. Pohja ja reunat ovat ruukussa sisältävää. Tähän sisältävään voidaan samalla tarttua kädensijasta. Ruukku on astiana jotakin, joka on itsessään, kantaa itsensä. Tämä itsensä kantaminen [In sich stehen]<sup>1</sup> luonnehtii ruukkua jonakin itsenäisenä [Selbständige]. Itsenäisen itsekantavana [Selbststand] ruukku eroaa esineestä [Gegenstand].<sup>2</sup> Itsenäinen voi tulla esineeksi, kun me representoimme [vorstellen]<sup>3</sup> sen itsellemme, on se sitten välittömässä havainnoimisessa tai muistelevassa havainnollistamisessa. Olion oliomaisuus ei kuitenkaan perustu siihen, että se on representoitu esine, eikä sitä ylipäätään voi määrittää esineen esineellisyydestä käsin.

Ruukku pysyy astiana representoimme sitä tai emme. Astiana ruukku on itsessään. Mitä sitten tarkoittaa, että sisältävä on itsessään? Määrääkö se, että astia kantaa itsensä, ruukun jo olioksi? Ruukku on kuitenkin astiana vain siinä määrin kun se on saatettu kantamaan. Tämä kuitenkin tapahtui ja tapahtuu asettamisessa [Stellen], nimittäin valmistamisessa [Herstellen]<sup>4</sup>. Savenvalaja tekee saviruukun nimenomaan sitä varten valikoidusta ja muokatusta maasta. Ruukku muodostuu siitä. Sen avulla mistä ruukku on rakentunut, se voi myös seistä maan päällä, joko välittömästi tai pöydän ja penkin kautta välillisesti. Se mikä tällaisessa valmistamisessa rakentuu on itsensä kantavaa. Jos käsitämme ruukun valmistetuksi astiaksi, niin ymmärrämme sen, siltä näyttää, olioksi eikä pelkäksi esineeksi.

Vai ajattelemmeko ruukkua nytkin vielä myös esineenä? Epäilemättä. Tosin sitä ei enää pidetä vain pelkän representaation kohteena. Mutta sen sijaan se on esine, jonka valmistaminen asettaa tänne meidän luoksemme, meitä vastapäätä ja vastaan. Itsensä kantaminen näyttää luonnehtivan ruukkua oliona. Todellisuudessa ajattelemme itsensä kantamista kuitenkin valmistamisesta käsin. Itsensä kantaminen on sitä, mihin valmistamisella pyritään. Mutta itsensä kantamista ajatellaan aina myös esineellisyydestä käsin, vaikkakaan valmistetun olemisen vastapäätä ei enää perustu pelkkään representaatioon.

Kuitenkin esineen ja itsekantavan esineellisyydestä ei johdu tietä olion oliomaisuuteen.

**M**ikä oliossa on oliomaista? Mitä on olio sinänsä [an sich]? Pääsemme vasta silloin olioon sinänsä, kun ajattelumme on ensiksi kerran saavuttanut olion oliona.

Ruukku on olio astiana. Tosin tämä sisältävä tarvitsee valmistamisen. Mutta se, että savenvalaja valmistaa ruukun, ei millään tavoin määrää sitä, mikä ruukulle on ominaista sikäli kun se on ruukkuna. Ruukku ei ole astia koska se on valmistettu, vaan ruukku oli valmistettava koska se on tämä astia.

Valmistaminen sallii ruukun tosin tulla omanlaatuiseksi. Mutta se mikä ruukun olemuksessa on omanlaatuistaan, ei ole sitä milloinkaan yksinomaan valmistamisesta johtuen. Itseensä nojaava ruukku ei liity valmistamiseen, vaan se on käsitettävä sellaiseksi, joka on kerännyt itsensä ruukussa yhteen. Valmistamisen tapahtuessa on ruukun tosin ensin näytettävä ulkomuotonsa valmistajalle. Mutta tämä itsensä näyttävä, ulkomuoto (*εἶδος, ἰδέα, eidos, idea*) luonnehtii ruukkua vain suhteessa, jossa astia valmistettavana on vastapäätä valmistajaa.

Sitä, mitä tältä näyttävä astia kuitenkin tänä ruukkuna on, mitä ja miten ruukku tänä ruukku-oliona *on*, ei koskaan voida saada tietää, saati sitten oikealla tavalla ajatella suhteessa ulkomuotoon (*ἰδέα, idea*). Siksi Platon, joka representoi läsnäolevan läsnäolevuutta ulkomuodosta käsin, ajatteli olion olemusta yhtä vähän kuin Aristoteles ja kaikki myöhemmät ajattelijat. Pikemminkin Platon koki, myöhemmälle ajalle ratkaisevasti, kaiken läsnäolevan esiinasetettavana esineenä. Me sanomme esineen sijasta tarkemmin esillä seisova. Esillä-seisovan [Her-Stand] täydessä olemuksessa vallitsee kahdenlainen esillä-seisominen [Her-Stehen]. Ensinnäkin esillä-seisominen siinä mielessä, että esillä-seisova on jostakin syntyisin: se joko tuo itsensä esiin tai asetetaan esiin. Toiseksi esillä-seisomisessa on kyse esiintuodun asettumisesta jo läsnäolevan kätkeytymättömyyteen.

Mutta jos läsnäolevaa representoidaan esillä seisovana tai esineenä, emme saavuta oliota oliona. Ruukun oliomaisuus perustuu siihen että se on astia. Me huomaamme astian sisältävän, kun täytämme ruukun. Ruukun pohja ja reunat ilmeisesti ottavat tehtäväkseen vetämisen. Hissukseen vain! Kun täytämme ruukun viinillä, kaadamme viinin reunoille ja pohjaan? Kaadamme viinin korkeintaan reunojen väliin pohjan päälle. Reunat ja pohja ovat astiassa täysin läpipäästämättömiä. Mutta läpipäästämätön ei ole vielä sisältävä. Jos täytämme ruukun, kaatamisessa valua aines virtaa tyhjiin ruukkuun. Tyhjä osa on astian sisältävä puoli. Tyhjä osa, tämä ruukussa oleva tyhjiys [Nichts] on se, mitä ruukku on sisältävänä astiana.

Mutta ruukku muodostuu toki reunoista ja pohjasta. Sen avulla mistä ruukku

on muodostunut se pysyy pystyssä. Mitä olisi ruukku, joka ei pysyisi pystyssä? Vähintäänkin epäonnistunut ruukku, siis kylläkin vielä ruukku, nimittäin sellainen, joka tosin sisältäisi, mutta kuitenkin jatkuvasti kaatuvana antaisi sisällön valua ulos. Kuitenkin vain astia voi vuotaa tyhjiin.

Reunat ja pohja, joista ruukku muodostuu ja joiden avulla ruukku pysyy pystyssä, eivät varsinaisesti ole sisältävä puoli. Mutta jos nämä ovat



ruukun tyhjän osan varassa, silloin savenvalaja, joka rakentaa dreijalla reunat ja pohjan, ei varsinaisesti valmista ruukua. Hän muovaa vain savea. Ei — hän muovaa tyhjän osan. Sitä varten, siihen ja siitä hän muovaa savea hahmoksi. Savenvalaja tarttuu ensin ja aina tyhjän osan sisältämättömään puoleen ja valmistaa sen sisältäväksi puoleksi astian muotoon. Ruukun tyhjä osa määrää jokaista valmistamiseen käytettävää otetta. Astian oliomaisuus ei perustu millään tavoin ainekseen, josta astia muodostuu, vaan tyhjiään osaan, joka sisältää.

Mutta onko ruukku todella tyhjä?

Fysikaalinen tiede vakuuttaa meille, että ruukku on täytetty ilmalla ja kaikella, minkä ilman seos muodostaa. Annoimme pettää itseämme puolirunollisella tarkastelutavalla, kun vetosimme ruukun tyhjiään osaan määritelläksemme sen sisältävän puolen.

Kuitenkin heti kun ryhdymme tieteellisesti tutkimaan todellista ruukkuu todellisuutensa suhteen, näyttäytyy asiaan laita toisin. Kun kaadamme viiniä ruukkuun, niin ainoastaan ilma, joka jo täyttää ruukun, poistuu ja korvautuu nesteellä. Ruukun täyttäminen tarkoittaa tieteelliseltä kannalta täytteen vaihtumista toiseen.

Nämä fysiikan tiedot ovat oikeita. Niiden avulla tiede representoi jotakin todellista, minkä mukaan se objektiivisesti suuntautuu. Mutta — onko tämä todellinen ruukku? Ei. Tiede löytää aina vain sen, minkä *tieteen* representaation tapa on etukäteen sallinut tieteelle mahdollisena kohteena.

Sanotaan, että tieteen tieto on pakottavaa. Aivan. Mistä sitten sen pakottavuus muodostuu? Meidän tapauksessamme pakosta luopua viinillä täytetystä ruukusta ja asettaa sen tilalle ontelo, jossa neste leviää. Tiede tekee ruukku-oliosta jonkin mitättömän, sikäli kuin se ei hyväksy olioita mitäksi sille, mikä on todellista.

Omalla alueellaan, siis kohteidensa alueella pakottava tieteen tieto on tuhonnut oliot olioina jo kauan ennen kuin ydinpommi räjähti. Sen räjähdys vain järeällä tavalla vahvistaa kaikkia järeitä tapahtumia, jotka jo pitkään ovat tuhonneet oliota: se vahvistaa sitä, että olio oliona pysyy mitättömänä. Olion oliomaisuus pysyy kätkettynä, unohdettuna. Olion olemus ei tule koskaan näkyviin, eli puheeseen. Tämä tarkoittaa puhetta olion tuhoamisesta oliona. Tuhoaminen on niin kaameaa, koska se tuo mukanaan kaksinaisen verhon: ensinnäkin käsityksen, että tiede ennen kaikkea muuta kokemusta saa selville todellisen omassa todellisuudessaan, ja toiseksi vaikutelman, että oliot ikään kuin voisivat yhtä kaikki olla oliota todellisen tieteellisestä tutkimuksesta huolimatta, mikä edellyttäisi, että oliot ylipäättään olisivat jo olleet olevia [wesende]<sup>5</sup> olioita. Mutta jos oliot olisivat jo näyttäneet olioina oliomaisuudessaan, olisi olion oliomaisuus paljastunut. Tämä olisi vaatinut ajattelua. Todellisuudessa olio oliona jää kuitenkin kielletyksi, mitättömäksi ja tässä merkityksessä tuhotuksi. Tämä tapahtui ja tapahtuu niin olennaisesti, että olioita ei enää sallita, mutta myöskin niin, että oliot eivät ole kyenneet ylipäättään vielä koskaan näyttäytymään ajattelmiselle olioina.

Mihin perustuu olion näyttäytymättömyys oliona? Onko ihminen ainoastaan lyönyt laimin representoida oliota oliona? Ihminen voi lyödä laimin vain sitä, mikä hänelle on valmiina osoitettu tehtäväksi. Ihminen voi representoida, yhdentekevää millä tavoin, vain sellaista, mikä ensin itsestään valaisee itsensä ja on näyttänyt hänelle mukanaan tuomassaan valossa.

Mutta mitä nyt on olio oliona, kun sen olemus ei vielä koskaan ole kyennyt näyttäytymään?

Eikö olio vieläkään ole tullut tarpeeksi läheisyyteen, niin ettei ihminen ole vieläkään oppinut arvostamaan riittävästi oliota oliona? Mitä on läheisyys? Tätä jo kysyimme. Saadak-

semme tietää sen, kysyimme ruukkuu läheisyydessä.

Mihin perustuu ruukun ruukkumaisuus? Olemme menettäneet sen yhtäkkiä näkökentästämme, nimittäin sinä hetkenä, jolloin tunkeutui esiin vaikutelma, että tiede pystyy antamaan meille selityksen todellisen ruukun todellisuudesta. Representoimme astian vaikuttavaa osaa, sen sisältävää puolta, tyhjiää osaa, ilmalla täytettynä ontelona. Fysikaalisesti ajateltuna tyhjä on todella sitä: mutta näin ei ole ruukun tyhjän osan kohdalla. Emme antaneet ruukun tyhjän osan olla *ruukun* tyhjä osa. Emme pitäneet silmällä sitä, mikä astiassa on sisältävä puoli. Emme ajatelleet miten sisältävä puoli itse on. Siksi meiltä pakosta jäi huomaamatta myös se, mitä ruukku sisältää. Viinistä tuli tieteelliselle representaatiolle pelkkä neste ja tämä kaikkialla mahdolliseksi yleiseksi aineiden yhdistelmälaksiksi. Emme miettineet sitä, mitä ruukku sisältää ja kuinka se sisältää.

**M**iten ruukun tyhjä osa sisältää? Se sisältää, kun se ottaa vastaan sen mitä kaadetaan. Se sisältää säilyttämällä vastaanotetun. Tyhjä osa sisältää kahdella tapaa: vastaanottaen ja säilyttäen. Sana “sisältää” on siksi kaksimerkityksinen. Kaadoksen vastaanottaminen ja säilyttäminen kuuluvat kuitenkin yhteen. Mutta niiden ykseys määrätään tyhjentämisestä käsin, mihin ruukku ruukkuna on sovitettu. Tyhjän osan kaksinaisen sisältävä puoli perustuu tyhjentämiseen. Tällaisena sisältävä osa on varsinaisesti sellainen kuin se on. Ruukusta tyhjentäminen on juoman laskemista. Kaadoksen laskemisessa ilmenee astian sisältävä puoli. Sisältävä puoli tarvitsee tyhjiää osaa sellaisena, joka sisältää. Sisältävän tyhjän osan olemus on kerätty yhteen juoman laskemiseen. Mutta juoman laskeminen on enemmän kuin pelkkää anniskelua. Juoman laskeminen, jossa ruukku on ruukku, kerää itseensä kaksinaisen sisältävän puolen ja tyhjentämisen. Kutsumme vuorien [Berge] yhteenkerääntymää vuoristoksi [Gebirge]. Ruukun kaksinaisen sisältävä puoli on kerääntynyt yhteen tyhjentämisessä. Vasta tämä yhteenkerääntymä, joka on yhdessä, muodostaa juoman laskemisen [Schenken] koko olemuksen. Kutsumme tätä yhteenkerääntymää lahjaksi [Geschenk]. Ruukun ruukkumaisuus on kaadoksen lahjassa. Myös tyhjä ruukku säilyttää olemuksensa lahjasta, vaikka tyhjä ruukku ei salli anniskelua. Mutta tämä sallimattomuus kuuluu ruukulle ja vain ruukulle. Sitä vastoin viikate tai vasara ovat kykenemättömiä tähän juoman laskemisen sallimattomuuteen.

Kaadoksen lahja voi olla siemaus. Kaados antaa vettä, se antaa viiniä juotavaksi.

Lahjan vedessä oleilee lähde. Lähteessä oleilee kivi, joka ottaa vastaan maan [Erde] tumman uinahduksen ja taivaan [Himmel] sateen ja kasteen. Lähteen vedessä oleilee taivaan ja maan häät. Häät oleilee viinissä, jonka antavat viiniköynnöksen hedelmät, joissa maan ravitsevuus ja taivaan aurinko ovat uskottu toisilleen. Veden lahjassa ja viinin lahjassa oleilevat kulloinkin taivas ja maa. Mutta kaadoksen lahja on ruukun ruukkumaisuus. Ruukun olemuksessa oleilevat maa ja taivas.

Kaadoksen lahja on siemaus kuolevaisille [Sterblichen]. Se virvoittaa heidän janoaan. Se virkistää heidän jouto aikaansa. Se ilahduttaa heidän seuraelämäänsä. Mutta ruukun lahja lahjoitetaan toisinaan myös pyhitykseksi. Jos kaados on pyhitykseksi, se ei tyydytä janoa. Se tyynnyttää ja kohottaa juhlanviettoa. Nyt kaadoksen lahjaa ei lahjoiteta viinituvassa eikä lahja ole siemaus kuolevaisille. Kaados on kuolemattomille jumalille lahjoitettu juoma-uhri. Kaadoksen lahja juoma-uhri on varsinainen lahja. Pyhitetyn juoma-uhriin laskemisessa oleilee kaatava ruukku juomaa laskevana lahjana. Pyhitetty juoma-uhri on se, mitä sana “kaados” varsinaisesti nimeää: vuodatus [Spende] ja uhri. “*Guß*”, “*gießen*”

ovat kreikaksi *χεειν* (*kheein*), indogermaaniksi *ghu*. Se tarkoittaa: uhrata. Kaataminen on sitä, missä uhraaminen tulee varsinaisesti täytetyksi, riittävästi ajatelluksi ja oikein sanotuksi: vuodattaa, uhrata ja siksi laskea juomaa. Mutta yksin sen vuoksi kaataminen voi, niin pian kun sen olemus kiihtuu, tulla pelkäksi lasiin kaatamiseksi ja anniskeluksi, kunnes se lopulta häviää tavanomaisessa anniskelupaikassa. Kaataminen ei ole pelkkää täyttämistä ja tyhjentämistä.

Kaadoksen lahjassa, joka on juoma, oleilevat tapansa mukaan kuolevaiset. Kaadoksen lahjassa, joka on juoma-uhri, oleilevat tapansa mukaan jumalat [Göttlichen], jotka saavat juoman laskemisen lahjan takaisin vuodatuksen lahjana. Kaadoksen lahjassa oleilevat kulloinkin eri tavalla kuolevaiset ja jumalat. Kaadoksen lahjassa oleilevat maa ja taivas. Kaadoksen lahjassa oleilevat yhdessä maa ja taivas, jumalat ja kuolevaiset. Nämä Neljä [Vier] kuuluvat, itsestään käsin yksimielisinä, yhteen. Ne on, kaikkea läsnäolevaa edeltäen, taitettu kokoon yhteen neliyhteyteen [Geviert]<sup>6</sup>.

Kaadoksen lahjassa oleilee Neljän yhteentaitos [Einfalt]<sup>7</sup>.

**K**aadoksen lahja on lahja, sikäli kuin se viivyyttää maata ja taivasta, jumalia ja kuolevaisia. Viipymisessä ei tietenkään ole nyt enää kyse siitä, että pidetään kiinni käsilläolevasta. Viipyminen tapahtuu. [Verweilen ereignet] Se tuo kaikki Neljä omaan valoonsa. Tästä yhteentaitok-

sesta ne ovat uskotut toisilleen. Tässä yhteenkuuluvuudessa sopuisina ne ovat kätkeytymättömiä. Kaadoksen lahja viivyyttää kaikkien Neljän neliyhteyden yhteentaitosta. Mutta lahjassa ruukku on ruukku. Lahja kerää yhteen sen mikä juoman laskemiseen kuuluu: kaksinaisen sisältämisen, sisältävän puolen, tyhjän osan ja tyhjentämisen vuodattamisena. Lahjassa yhteenkerätty kerääntyy



itse tapahtuen viivyyttämään neliyhteyttä. Tämä monimuotoisesti yksinkertainen yhteenkerääminen on ruukun olenta [Wesende]. Saksan kieli sanoo vanhalla sanalla, mitä yhteenkerääminen on. Se on: *thing*. Ruukun olemus on yhteentaitetun neliyhteyden puhtaasti juomaa laskeva yhteenkerääminen hetkeen. Ruukku on oliona. Ruukku on ruukku oliona. Mutta miten olio on? Olio olioi [Das Ding dingt]. Olioiminen kerää yhteen. Se kerää, neliyhteyden tapahtuessa, neliyhteyden johonkin kulloinkin hetkelliseen: tähän, tuohon olioon.

Näin koetulle ja ajattelulle ruukun olemukselle annamme nimen olio. Nyt ajattelemme tätä nimeä olion ajatellusta olemuksesta, olioimisesta neliyhteyden yhteenkeräävänä tapahtuvana viivyyttämisenä. Muistutamme kuitenkin samalla vielä muinaisyläsaksalaisesta sanasta *thing*. Tämä kielihistoriallinen viittaus johdattaa helposti siihen, että ymmärrämme väärin tavan, jolla nyt ajattelemme olion olemusta. Voisi näyttää siltä, että ajattelemamme olion olemus ikään kuin kierretään ulos sanan *thing* satunnaisesti siepatusta sanamerkityksestä. Nousee epäily, että nyt tavoiteltu kokemus olion olemuksesta olisi perustettu mielivaltaiselle etymologiselle leikkittelylle. Pian lujittuu ja tulee yleiseksi käsitys, että tässä vain käytetään hyväksi sanakirjaa sen asemesta, että mietitään olemuksen todellista laitaa.

**K**yse on kuitenkin sellaisten pelkojen vastakohdasta. Muinaisyläsaksalainen sana *thing* tarkoittaa kylläkin yhteenkeräämistä, nimittäin yhteenkerääntymistä neuvottelemaan puheena olevasta asiasta, visaisesta kysymyksestä. Sen mukaan vanhat saksalaiset sanat *thing* ja *dinc* tulevat nimiksi asialle; ne sanovat kaiken mikä jollakin tapaa on lähellä ihmistä, mikä koskee ihmistä, mikä näin on puheena. Roomalaiset sanovat puheena olevasta *res*; εἶρω, *eiro* (ρητος, ρητρα, ρημα, *rhetos, rhetra, rhema*) tarkoittaa kreikaksi: puhua jostakin, neuvotella siitä. *Res publica* ei tarkoita valtiota, vaan sitä mikä julkisesti koskee jokaista kansassa, mikä hänet "omistaa" ja mistä sen takia neuvotellaan julkisesti.

Vain koska *res* tarkoittaa sitä, mikä koskee jotakin, se voi tulla sanaliittymiksi *res adversae, res secundae*. Edellinen on se, mikä koskee ihmistä estäen, jälkimmäinen se mikä ohjaa ihmistä suotuisasti. Sanakirja kääntää sanan *res adversae* tosin aivan oikein sanalla epäonni ja sanan *res secundae* sanalla onni. Sanakirja kertoo kuitenkin vähän mitä sanat ajatellen puhuttuna sanovat. Siksi tässä ja muissa tapauksissa ei tosiasiassa ole kyse siitä, että ajattelemisemme elää etymologiasta, vaan että etymologian on ensin mietittävä sen olemuksen todellista laitaa, minkä sanat sanoina epäsuorasti sanovat.

Roomalainen sana *res* ilmaisee sen, mikä koskee ihmistä, asian, kiistan, tapauksen. Siksi roomalaiset käyttävät myös sanaa *causa*. Se ei varsinaisesti eikä ennen kaikkea tarkoita syytä. *Causa* tarkoittaa tapausta ja siksi myös sellaista, mikä on se asianlaita, että jokin tapahtuu ja on odotettavissa.

Vain koska *causa*, melkein samanmerkityksisenä kuin *res*, tarkoittaa tapausta, voi sana *causa* vastedes päätyä syyn merkitykseen kausaliiteetin mielessä. Vanhasaksalainen sana *thing* ja *dinc*, tarkoittaen yhteenkerääntymistä asian pohtimiseksi, on sopivampi kuin mikään muu asianmukaisesti kääntämään roomalaisen sanan *res*, se mikä koskee jotakin. Mutta roomalaisesta vastineesta sanalle *res*, nimittäin sanasta *causa* (merkityksessä tapaus ja asia), tulee roomalainen *la cosa* ja ranskalainen *la chose*; sanomme: olio. Englanti on säilyttänyt sanassa *thing* vielä roomalaisen sanan *res* täyden nimeävän voiman: *he knows his things*, hän on perillä "asioistaan", siitä mikä häntä koskee; *he knows how to handle things*, hän tietää miten asioita pitää käsitellä, eli sitä, mistä jokaisessa erityistapauksessa on kysymys; *that's a great thing*, se on suuri

(hieno, tavaton, suurenmoinen) asia, eli jotakin itsestä tulevaa ja ihmiseen liittyvää.

Mutta tässä lyhyesti käsitelty sanojen *res*, *Ding*, *causa*, *cosa* ja *chose*, *thing* merkityshistoria ei ole mitenkään ratkaisevaa, vaan kokonaan muu, jota tähän saakka ei vielä olla ollenkaan ajateltu. Roomalainen sana *res* nimeää sen, mikä jollakin tapaa koskee ihmistä. Se, mikä *res*'ä on reaalista, koskee meitä. *Res*'in ilmaisema *realitas* koettiin roomalaisittain jotakin koskevaksi. Mutta roomalaiset eivät ajatelleet koskaan tätä kokemustaan erityisesti sen olemuksen mukaisesti. Pikemminkin roomalaista *res*'in *realitasta* representoidaan myöhäiskreikkalaisen filosofian mukaisesti merkityksessä *ov*, *on*. *ov*, latinaksi *ens*, tarkoittaa läsnäolevaa esillä seisovana. *Res* tulee *ens*'iksi, läsnäolevaksi merkityksessä esiin-asetettu ja representoitu. Alunperin roomalaisittain koetun *res*'in omalaatuinen *realitas*, jonkin koskeminen, pysyy peitettynä, kun se on ymmärretty läsnäolevan olemukseksi. Aivan päinvastaisesti termi *res* tulee seuraavina aikoina, erityisesti keskiajalla, jokaisen *ens qua ens*'in, eli jokaisen tavalla tai toisella läsnäolevan merkiksi, vaikka läsnäoleva syntyy ja on läsnä vain representaatioissa, kuten *ens rationis*. Kuten sanan *res* kanssa, tapahtuu vastaavan termin *dinc* kanssa. Sillä *dinc* tarkoittaa kaikkea mikä tavalla tai toisella on. Sen mukaisesti mestari Eckhart käyttää sanaa *dinc* sekä Jumalasta että sielusta. Jumala on hänelle "*hoehste und oberste dinc*"<sup>8</sup>. Sielu on "*groz dinc*"<sup>9</sup>. Tämä ajattelemisen mestari ei suinkaan halua sanoa tällä, että Jumala ja sielu ovat samankaltaisia kuin kallionlohkare, joka on aineellisempi objekti. *Dinc* on tässä varovainen ja pidättyvä nimi jollekin, joka ylipäättään on. Niinpä mestari Eckhart sanoo Dionysius Areopagitan sanoilla: *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet*.<sup>10</sup>

Koska sana olio nimeää länsimaisen metafysiikan kielenkäytössä sen, mikä ylipäättään ja tavalla tai toisella on, muuttuu termin "olio" merkitys sen mukaisesti, mitä tulkintaan siitä mitä on — olevasta — sisältyy. Kant puhuu oliosta samalla tapaa kuin mestari Eckhart ja tarkoittaa tällä termillä jotakin mikä on. Mutta Kantilla se, mikä on, tulee representaation kohteeksi ja tämä representaatio tapahtuu inhimillisen mielen itsetietoisuudessa. Olio sinänsä tarkoittaa Kantille esinettä sinänsä. "Sinänsä olemisen" luonne merkitsee Kantille, että esine sinänsä on esine ilman viittausta inhimilliseen representaatioon, eli esine on ilman sitä, mikä siinä on "vastaan" ["Gegen"]<sup>11</sup>, joka kaikkein ensimmäiseksi takaa tämän representaation. "Olio sinänsä" tarkoittaa, ankarasti kantilaisesti ajateltuna, esinettä, joka ei ole meille mitään, koska sen pitää olla ilman että se mahdollisesti on "vastaan". Se ei ole mikään esine inhimilliselle representaatiolle, joka esineen kohtaa.

**F**ilosofiassa käytetyn termin "olio" yleinen merkitys on aikoja sitten kulutettu loppuun. Tämä merkitys, samoin kuin muinaissaksalaisen sanan *thing* merkitys, ei auta meitä hätätilanteessa vähääkään kokemaan ja riittävästi ajattelemaan sen olemuksen alkuperää, mitä ruukun olemuksesta nyt sanomme. Sitä vastoin pitää paikkansa, että *yksi* merkitysmomentti sanan *thing* vanhasta käytöstä, nimittäin "kerätä", sanoo jotakin siitä ruukun olemuksesta, joka aikaisemmin oli mielesämme.

Ruukku ei ole olio roomalaisittain ajatellun *res*'in mielessä eikä Keskiaikaisesti representoidun *ens*'in mielessä eikä lainkaan uudella ajalla representoidun esineen mielessä. Ruukku on olio sikäli kun se olioi. Vasta olion olioimisesta tapahtuu ja määräytyy myös ruukulle ominainen läsnäolevan läsnäoleminen.

Nykyään kaikki läsnäoleva on yhtä lähellä ja yhtä kaukana. Välimatkattomuus hallitsee. Mikään etäisyyksien supistaminen ja poistaminen ei tuo kuitenkaan läheisyyttä. Mitä on läheisyys? Löytääksemme läheisyyden olemuksen ajattelimme ruukku läheisyydessä. Etsimme läheisyyden olemusta ja löysimme ruukun olemuksen oliona. Mutta tässä löydössä huomaamme samalla läheisyyden olemuksen. Olio olioi. Olioiden se viivyttää maata ja taivasta, jumalia ja kuolevaisia; viivyttäen olio tuo kaikki Neljä niiden kaukaisuuksissa lähelle toisiaan. Tämä lähelletuominen on lähentämistä [Nähern]. Lähentäminen on läheisyyden olemus. Läheisyys lähentää kaukaista, ja juuri kaukaisena. Läheisyys varjelee kaukaisia. Kaukaisia varjellen oleilee läheisyys lähentämisessään. Sillä tavoin lähentäen läheisyys itse kätkeytyy ja pysyy tavallaan lähimpänä.

Olio ei ole läheisyydessä ikään kuin läheisyys olisi säilö. Läheisyys vallitsee lähentämisessä olion olioimisena.

Olio viivyttää olioiden kaikkein Neljän yhtenäisyyttä, maata ja taivasta, jumalia ja kuolevaisia, niiden toisiinsa yhdistävän neliyhteyden yhteentaitoksessa.

Maa on rakentaen kantava, raviten hedelmää tuottava, hoivaten vesistöjä ja kivilajeja, kasveja ja eläimiä.

Kun sanomme maa, silloin ajattelemme jo kolmea muuta kaikkien Neljän yhteentaitoksen mukaisesti.

Taivas on auringon kulku, kuun kierto, tähtikuvioiden loiste, vuodenajat, päivän valo ja puolihämärä, yön pimeys ja kirkkaus, säiden suosio ja epäystävällisyys, eetterin pilvien kulku



ja sinertävä syvyys.

Kun sanomme taivas, silloin ajattelemme jo kolmea muuta kaikkien Neljän yhteentaitoksen mukaisesti.

Jumalat ovat jumaluuden merkinantavia viestintuojia. Näiden kätkeyttä ohjauksesta ilmestyy jumala olemuksessaan, joka estää vertailemasta häntä läsnäolevaan.

Kun mainitsemme jumalat, silloin ajattelemme jo kolmea muuta kaikkien Neljän yhteentaitoksen mukaisesti.

Kuolevaisia ovat ihmiset. He ovat kuolevaisia, koska he voivat kuolla. Kuoleminen tarkoittaa: osata kuolema kuolemana. Vain ihminen kuolee. Eläin menehtyy. Eläimellä ei ole kuolema kuolemana edessään eikä takanaan. Kuolema on tyhjyyden lipas, nimittäin sen, mikä missään suhteessa ei koskaan ole mitään pelkästään olevaa, mutta mikä sittenkin on, jopa itse olemisen salaisuutena. Tyhjyyden lippaana kuolema kätkee olemisen olennan itseensä. Tyhjyyden lippaana kuolema on olemisen kätkö. Emme kutsu nyt kuolevaisia kuolevaisiksi, koska heidän maallinen elämänsä päättyy, vaan koska he osaavat kuoleman kuolemana. Kuolevaiset ovat mitä ovat kuolevaisina, olemisen kätkössä olevina. He ovat oleva suhde olemiseen olemisena.

Metafysiikka sitävastoin representoi ihmisen eläimenä, eliönä. Myös silloin, kun *ratio* määrää *animalitas*'ta, jää ihminen määritetyksi elämän ja elämän-kokemisen mukaisesti. Järjellisen eliön on ensin tultava kuolevaiseksi.

Kun sanomme: kuolevaiset, silloin ajattelemme jo kolmea muuta kaikkien Neljän yhteentaitoksen mukaisesti.

**M**aa ja taivas, jumalat ja kuolevaiset kuuluvat yhteen, itsestään käsin toisiinsa yhdistettyinä, yhtenäisen neliyhteyden yhteentaitoksen mukaisesti yhdessä. Jokainen Neljästä heijastaa omalla tavallaan taas muiden olemusta. Näin jokainen heijastuu omalla tavallaan takaisin itseensä kaikkien Neljän yhteentaitoksen sisällä. Tämä heijastuminen [Spiegeln] ei ole jäljennöksen esittämistä. Valaisten jokaista Neljästä, omistaa [ereignen]<sup>12</sup> heijastuminen näiden olemuksen toisilleen yksinkertaisessa yhteenkuulumisessa. Kun jokainen Neljästä heijastaa tällä tavoin tapahtuen ja valaisten, ne pelaavat [spielt sich] itsensä toisilleen. Tapahtuva heijastuminen vapauttaa jokaisen Neljästä omaansa, mutta sitoo nämä vapautetut niiden olemuksellisen yhteyden yhteentaitokseen.

Vapaaseen sitova heijastaminen on leikkiä [Spiel], joka uskoo jokaisen Neljästä toisilleen näiden yhteenliitokseen [Vereignung] sisältyvän laskostavan seisahduksen mukaisesti. Mikään Neljästä ei tarraudu yksinäiseen erityisyyteensä. Pikemminkin jokainen Neljästä on yhteenliitoksessaan lunastettu [enteignen] itseensä. Tämä lunastava yhteenliitos on neliyhteyden heijastusleikki [Spiegel-Spiel des Gevierter]. Sen mukaisesti on uskottu Neljän yhteentaitos.

Kutsumme maan ja taivaan, jumalien ja kuolevaisten yhteentaitoksessa tapahtuvaa heijastusleikkiä maailmaksi. Maailma on samalla kun se maailmoi. Tämä tarkoittaa: maailman maailmoiminen ei ole muulla tavoin selitettävissä eikä tutkittavissa. Mahdottomuus ei ole siinä, että inhimillinen ajattelumme on kykenemätön sellaiseen selittämiseen ja perustelemiseen. Pikemminkin maailman maailmoimisen selittämättömyys ja perustelemattomuus perustuu siihen, että jotkin sellaiset kuin syyt ja perustat maailman maailmoimiselle jäävät vieraaksi. Niin pian kuin inhimillinen ymmärrys vaatii tässä selittämistä, se ei ylitä maailman olemusta, vaan putoaa ylhäältä maailman olemuksen alle. Inhimillinen selitystahto ei ylipäättään yletä maailmoimisen yhteentaitoksen yksinkertaisuuteen. Kaikki Neljä yhdistettynä ovat jo olemuksessaan tukahdutettuja, jos niitä representoidaan vain erillisenä todellisuena, vaikka niitä pitäisi tutkia toistensa kautta ja selittää

toisistaan.

Neliyhteyden ykseys on neliämistä [Vierung]. Neliäminen ei tapahdu suinkaan niin, että se sisältää kaikki Neljä, ja että se nämä sisältävänä lasketaan vasta jälkikäteen näihin mukaan. Neliäminen ei lopu myöskään siihen, että kaikki Neljä, kun kerran ovat esillä, ovat yksinomaan vierekkäin.

Neliäminen on olemassa heijastusleikkinä, jossa toisilleen uskotut Neljä tapahtuvat yksinkertaisesti. Neliäminen on olemassa maailman maailmoimisena. Maailman heijastusleikki on tapahtumisen piirileikkiä [Reigen des Ereignens]<sup>13</sup>. Siksi piirileikki ei myöskään tartu [umgreift] kaikkiin Neljään niin kuin rengas [Reif]. Piirileikki on kehrä [Ring], joka kehkeytyy [ringt] leikkimällä heijastuksena. Tapahtuen se valaisee kaikki Neljä yhteentaitoksensa loisteseen. Kehrä loistaa ja sovitaa kaikkialla avoimen Neljän niiden olemuksen arvoitukseen. Näin maailman kehkeytyvän heijastusleikin koottu olemus on kehkeymä [Gering]<sup>14</sup>. Heijastaen leikkivän kehrän kehkeymässä taipuvat kaikki Neljä yhtenäisyyteensä ja sittenkin kukin omaan olemukseensa. Näin taipuisina ne yhdistävät myöntyen, maailmoiden maailman.

Vanhassa saksan kielessämme 'ring' ja 'gering' tarkoittavat taipuvaa, taottavaa, joustavaa, myöntyvää, kevyttä. Kehrän kehkeymänä maailmoivan maailman heijastusleikki purkaa kaikki Neljä yhtenäisenä omaan myöntyvään olemukseensa kehkeytymään [Ringe]. Kehkeytymän kehkeymän heijastusleikistä tapahtuu olion olioiminen.

**O**lio viivyyttää neliyhteyttä. Olio olioi maailmaa. Jokainen Olio viivyyttää neliyhteyttä maailman yhteentaitoksen kulloisenkiin hetkeen.

Kun annamme olion olla olioimisessaan maailmoivan maailman mukaisesti, ajattelemme oliota oliona. Tällä tapaa ajattellessa sallimme olion maailmoivan olemuksen koskea itseämme. Näin ajatellen olemme olion oliona kutsumia. Olemme — sanan ankarassa merkityksessä — edellytetyt [Be-Dingen]<sup>15</sup>. Me olemme jättäneet taaksemme kaiken julkean edellytyksettömyyden.

Kun ajattelemme oliota oliona, niin päästämme olion olemuksen alueelle, josta se on. Olioiminen on maailman lähentämistä. Lähentäminen on läheisyyden olemus. Sikäli kun varjelemme oliota oliona, asumme läheisyyttä. Läheisyyden lähentäminen on maailman heijastusleikin varsinainen ja ainoa ulottuvuus.

Läheisyyden jääminen pois kaikessa etäisyyksien poistamisessa on saattanut herruuteen välimatkattomuuden. Läheisyyden jäädessä pois jää olio esittämässämme mielessä oliona hävitetyksi. Mutta milloin ja miten oliot ovat olioita? Näin kysymme välimatkattomuuden herruuden keskellä.

Milloin ja miten oliot ilmenevät olioina? Eivät ihmisen keinoilla. Eivät myöskään ilman kuolevaisten valppautta. Ensimmäinen askel sellaiseen valppauteen on askel takaisin vain representoivasta eli selittävästä ajattelusta muistelevaan ajattelemiseen [andenkende Denken]<sup>16</sup>.

Askel ajattelusta takaisin toiseen ei varmasti ole ole pelkkää asenteen muutosta. Sellaista se ei voi olla jo senkään vuoksi, koska kaikki asenteet muutoksen tavat mukaanlukien jäävät vangituksi representoivan ajattelun piiriin. Askel takaisin erottautuu pelkästä asenteen muutoksesta. Askel takaisin saavuttaa olinpaikkansa vastaamisessa, joka maailman olemuksen puhutella maailman olemuksessa, vastaa itsessään tähän puhutteluun. Pelkkä asenteen muutos ei saa millään tavalla aikaan olion ilmenemistä oliona. Sellaista ei voida myöskään millään tavalla vain muuttaa olioksi, joka esiintyy nyt välimatkattomuudessa esineenä. Olio ei myöskään ilmene oliona sillä tavoin, että me vain väistämme esineitä ja muistamme entisiä vanhoja esineitä, jotka ehkä ker-

ran olivat tulossa olioiksi ja jopa olemaan olioina läsnä.

Se mikä tulee olioksi tapahtuu maailman heijastusleikin kehkeytymästä. Vasta kun maailma, ilmeisesti äkkiä, maailmana maailmoi, loistaa kehrä, josta maan ja taivaan, jumalien ja kuolevaisten kehkemä riistäytyy yhteentaitoksensa kehkeytymään

Tämän kehkeymän mukaisesti on oliominen itse vaatimattomaa [gering] ja kulloinkin hetkellinen olio mukautuu olemukseensa vaatimattomasti myöntyen. Olio on vähäinen [Ring]: ruukku ja penkki, polku ja aura. Mutta olio on omalla tavallaan myös puu ja lammikko, puro ja vuori. Oliota ovat haikara ja kauris, hevonen ja sonni kukin hetkellisesti omalla tavallaan olioiden. Oliota ovat peili ja solki, kirja ja kuva, kruunu ja risti kukin hetkellisesti omalla tavallaan olioiden.

Mutta oliot ovat vähäisiä ja vaatimattomia myös lukumäärässä, verrattuna kaikkialla yhtä käypien esineiden suunnattomaan määrään, verrattuna ihmiseliöiden suunnattomaan määrään.

Vasta ihmiset kuolevaisina saavuttavat asuen maailman maailmana. Vain se mikä maailmasta kehii, tulee kerran olioksi.

## Viitteet

- [Kirjaimellisesti: seisoo itsessään.]
- [Olen kääntänyt sanan 'Ding' olioksi. Myös 'Gegenstand' voidaan kääntää perinteisesti olioksi. Heidegger tuo nyt kielen tasolla kuitenkin alustavasti esiin eron 'olion' ja 'esineen' välillä. Olio kuten ruukku on itse itsessään, kantaa itsensä, seisoo itsenäinään (Selbst-stand). Esine on puolestaan jotakin, joka ei ole itsessään: se on vastaan (gegen). Se on siis jotakin, joka on tai seisoo (stehen) subjektia vastassa (gegen) ja on tässä kohteena tai objektina (Gegen-stand). Näin ollen suomennan jälkimmäisen esineeksi, joka sana kertoo jonkin olevan edessä tai esillä: 'esi-ne'. 'Olio' on puolestaan itsessään, on. On huomattava, että tämä alustava huomio ei vielä riitä Heideggerille olion "määrittämiseksi".]
- ['Vorstellen' ja substantiivimuoto 'Vorstellung' viittaa heideggerilaisittain tapaan, jolla subjekti asettaa (stellen) objektin/kohteen esiin tai eteensä (vor). Perinteinen suomennos on 'mielle'. Vesa Jaaksi on "Tekniikan kysymisessä" kääntänyt kyseisen teonsanan 'kuvittelemiseksi': 'rakentaa mielessään kuvia'. Päädyn käyttämään tässä muotoa representaatio tuodakseni esille tämän eteen/esille asettaminen, joka tulee Heideggerilla esineen kohdalla tärkeäksi. Ks. myös Jaaksin nootti 1, s. 44 (niin & näin 2/94).]
- ['Herstellen' ja sen johdannaiset suomennetaan tässä kontekstista riippuen joko sanakirjamuodossa valmistamiseksi tai tarkemmin esiin asettamiseksi (Her-stellen)]
- [Heidegger käyttää seuraavassa runsaasti vanhahtavia 'wesen'-pohjaisia sanoja. Tämän verbin perusmerkitys on 'olla'. Heideggerille tämä sana tuo esiin erityislaatuisen olemisen tavan tapahtumaluonteessaan. Se vaikuttaa myös sanassa 'ole-

mus': 'Wesen', joka ei siis Heideggerille tarkoita mitään substantiaalista olemusta, *essentiaa*, vaan pikemminkin juuri olemisen tapahtumaluonteeseen liittyvää olemista. Kun Heidegger kysyy olemusta, hän ei kysy kohteen 'mitä'-luonnetta, vaan kiinnittyy 'on'-saan. Aktiivimuodossa 'wesen' suomennetaan seuraavassa sekä sanalla 'on', jolloin sen erityinen merkitys käännöksessä häviää, että runollisemmin sanalla 'oleilla'. Substantiivimuoto 'Wesende' suomennetaan puolestaan sanalla 'olenta'. Ks. sanan 'wesen' suomentamisesta myös Hannu Siveniuksen suomennosta Heideggerin esitelmästä *Taideteoksen alkuperä*, s. 92, n. 1.)

- [Sanan 'Geviert' normaali merkitys on 'nelinkertainen', 'neljään osaan jaettu', 'neli-osainen' tai 'nelikulmainen'. Etuliite 'ge' korostaa sitä, että maa, taivas, jumalat ja kuolevaiset kerääntyvät yhteen: vrt. ed. 'Ge-birge' (vuoret kerääntyvät yhteen vuoristoksi). 'Geviert' ilmaisee siis Neljän yhteenkerääntymistä, neliyhteyttä.]
- ['Einfalt' tarkoittaa normaalisti 'yksinkertaista', mutta koostuu jonkin taitumisesta tai laskostumisesta kokoon (falt) yhdeksi (ein). Adjektiivimuoto 'einfältig' saa suomennoksen 'yksinkertainen'.]
- ["korkein ja ylin 'olio'"]
- ["suuri 'olio'"]
- [Rakkauden luonne on sellainen, että se muuttaa ihmisen 'olioiksi' joita hän rakastaa.]
- [Ks. ed. viite sanasta 'Gegenstand'.]
- [Heideggerin tärkeät ilmaisut 'Ereignen' ja 'Ereignis' käännetään tavallisesti tapahtumiseksi tai tapahtumaksi, kuten myös tässä suomennoksessa. Sana pitää sisällään kuitenkin myös omistuksen: 'eigen' viittaa omaan ja teonsana 'eigenen' merkitsee 'omistaa jollekin'. Sikäli kun etuliite 'er' ilmaisee johonkin tilaan saattamista tai päämäärään tai tuloksen saavuttamista, voidaan termi 'ereignen' ymmärtää myös jonkin saattamisena omaan tilaansa, olemukseensa.]
- [Heidegger purkaa sanaa 'Ereignen' edelleen. Omistamisen lisäksi sanaan sisältyy erilaiset 'Reigen' ja 'Ring'-tyyppiset johdannaiset osoittaen tapahtumisen pakotonta ja säännötöntä luonnetta leikkinä ja karkelona ja tämän kehkeytymistä (ringen).]
- [Sana 'Gering' — 'kehkeymä' muodostuu siis samalla tavalla kuin sanat 'Ge-birge' ja 'Ge-viert'. Vrt. ed.]
- [Saksan verbi 'bedingen' tarkoittaa refleksiivisenä vaatimista, itselleen varaamista, sitoutumista, olemista edellytyksenä: 'bedingt' — 'jostakin riippuva' Heidegger irroittaa näkyville 'olioimisen'. Näin 'Be-Dingten' tarkoittaisi kirjaimellisesti: 'olioituja'.]
- [Heideggerilla 'Andenken' merkitsee ajattelemista erityisellä pieteetillä, jossa kunnioitetaan ja arvostetaan ajattelemisen kohdetta, varsinkin historiallisessa mielessä ja modernina aikana unohduksen vallitessa.]



## MIELEN RAKENTUMINEN

*Veikko Tähkä, Mielen rakentuminen ja sen psykoanalyttinen hoitaminen. WSOY, Juva 1996. 596 sivua.*

**M**ielen rakentuminen on Tähkän opus magnum, 40-vuotisen psykoanalyttisen hoito-, opetus-, ja tutkimustyön tulos. En halua 'arvioida' tai 'esitellä' sitä. Esitän ainoastaan muutamia kirjan lukemista seuraavia filosofisia näkökohtia.

Psykoanalyysi on virittänyt filosofiassa sekä yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimuksessa jatkuvasti erilaisia pohdintoja filosofian aiemmin "unohtamista" ongelmista yhtäältä ja psykoanalyysia konstituovista periaatteista toisaalta. Sen sijaan käytännöllisesti suuntautuneen 'kouluanalyysin' sisällä mielenkiinto kohdistuu yleensä aivan eri asioihin.

Tähkän mittava työ 'kouluanalyysin' tradition sisällä ei ole omiaan herättämään mitään Freudin tai Lacanin kaltaisia kulttuuri-ilmiöitä. Tähkän kirjassa ei tehdä freudilaisia hillittömiä ekstrapolaatioita eikä pohdita Isän Lakia tai Kieltä. Asiaan vaikuttaa vielä sekin, että Tähkä on pedanttisen tarkka, muttei lainkaan lennokas kirjoittaja, mikä taas esim. Freudissa viehättää silloinkin kun ajatus on jo karannut. Tähkän teoksen suomenkielinen laitos on itse asiassa kirjoitettu erittäin raskaalla kielellä, mikä saattaa osaltaan karsia ei-ammattilaiset pois lukijakunnasta.

Lennokkuuksien sijaan Tähkä on systemaattinen ja erittäin terävä analyttikko, joka ei tunne houkutusta spekulatioon. Vaikka Tähkän pohdinta ei ole filosofiaa, se on kauttaaltaan filosofiseen ajatteluun haastavaa ajatustyötä.

Kirjansa ensimmäisessä osassa Tähkä pyrkii luomaan mielen rakentumisen suuren yhtenäisteorian, jossa yksilön kehityksessä vaihe vaiheelta osoitetaan miksi mielen kerrostuvan kokonaisuuden kukin uusi kehitysaskel eriytyy. Tarkastelu alkaa vastasyntyneen täysin fysiologisesta vaiheesta ja etenee aikuisiän autonomian itse- ja objektikonstanssiin.

Etenkin kaksi ensimmäistä, laajaa ja hienoa lukua varhaisvaiheen kehityksestä ovat inspiroivia. Suosituille puheille syntymää edeltävistä tai siihen liittyvistä spekulatioista Tähkä uhraa kirjassaan yhden alaviitteen, joissa nämä todetaan raikkaasti "psykoanalyysin mytologiaksi". Tähkä käsittelee kriittisesti mielen rakentumista koskevia näkemisiä ja osoittaa niistä monet adultomorfisiksi, aikuisiästä peräisin olevien ajatusmallien siirtämiseksi yksilön varhaiseen

kehitysvaiheeseen.

Adultomorfismin kritiikki kulkee rinnan Tähkän oman konstruktivisen panoksen kanssa, jossa hän vyöryttää kokonaan oman terminologiansa. Erityisen olennaista on luopuminen englanninkielisen tradition egokielestä, minkä sijaan Tähkä käyttää 'itsen' käsitteistöä. Omalla tavallaan kiehtovaa on sekin, että tässä psykoanalyysin uudistustyössä itse asiassa tullaan takaisin Freudin pyrkimykseen puhua näistä asioista selkokielellä eikä latinaksi.

Vaikka Tähkän ote säilyy kautta linjan yhtä tarkkana, tarkastelu ei seuraavissa luvuissa, ns. oidipaalisesta vaiheesta nuoruuteen ja autonomiaan, vaikuta aivan yhtä intensiiviseltä. Voidaankin kysyä, eikö esim. 'oidipaallinen' ole myös osoitettavissa adultomorfiseksi tai pikemminkin 'freudomorfiseksi' ajatusmalliksi. Näin suureen psykoanalyysin revisioon kirjassa ei kuitenkaan lähdetä.

Kirjassa on erityisen kiinnostavaa objektisuhteiden johdonmukainen, vaiheittainen käsittely. Luonnollisesti voidaan osoittaa lukuisia yhteyksiä mm. Kohutiin ja Mahleriin, mutta Tähkän konstruktio tuottavat yhden objektisuhdeteorian lisää. Psykoanalyysin anti filosofialle vaikuttaa myös Tähkän lukemisen jälkeen olevan ennen muuta objektin analyysissa. Psykoanalyysissa se jää tietenkin vain yksilön psyyken tasolle, mutta tulevaisuuden filosofian tehtäviä on mm. torjunnan ja objektin laaja-alainen tietoteoria.

Yksilöllisen mielen rakentumisen teoria muodostaa vain kirjan alkupuolen, oikeastaan osuus "sen psykoanalyttinen hoitaminen" kattaa kirjasta yli puolet. Tähkän hoitojärjestelyt poikkeavat varsin olennaisesti Freudin klassisesta psykoanalyysista, joka puolestaan kantoi vahvaa neurootikkojen hoidon leimaa.

Näitä kahta osaa välittää toinen osa, joka käsittelee psykoanalyttisen ymmärryksen luonnetta ja aineksia. Tähkä rakentaa mielen teoriansa pohjalta vaihespesifin käsityksen psykoanalyttisen hoidon kulusta. Vaikka Tähkällä ei olekaan filosofiaa intentiona, samalla herää runsaasti filosofisia kysymyksiä psykoanalyttisen tilanteen luonteesta. Esimerkiksi sellaiset kysymyksenasettelut kuin luonnontieteellinen vai ihmistieteellinen käsitteenmuodostus edellyttävät jo psykoanalyysia laajempaa filosofista näkökulmaa.

Mahdollisesti nämä 'kouluanalyysin' ja filosofian kohtaamiset ovat vasta edessäpäin.

Tietenkin pohdinnat esim. vastatransferenssista voidaan Tähkän tavoin rajata psykoanalyttisen tradition sisään, mutta oikeastaan jo kirjan lähtökohta, että analyttikon oma mieli on psykoanalyysissa ainoa tiedon lähde, synnyttää tarpeen käydä niin tietoteoreettista kuin eettistäkin keskustelua muulla kuin psykoanalyysin kielellä. Toisaalta Tähkän vaihespesifi teoria hoitotilanteesta, jossa analyttikko ja potilas ovat toistensa objekteja, tarjoaa ns. dialogiselle filosofialle paljon opittavaa. Olisi hyvin suotavaa että Tähkän ajatukset mm. hoidon kehittymisestä yhteistyösuhteesta "terapeuttiseksi allianssiksi" ja autonomiaan johtaisivat yhtäältä filosofista keskustelua yleisestä 'emansipaatiosta' puhumisesta konkreettisempaan ajatteluun ja toisaalta psykoanalyysia filosofisesti reflektoituneempaan keskusteluun. Ainakin Tähkän massiivinen teos tarjoaa siihen runsaasti aineksia.

Tähkän kirjan julkaiseminen myös suomeksi voidaan aiheellisesti nimetä kulttuuri-teoksi. Kustantajalta on kulttuuriteossa kuitenkin unohtunut kirjan lopusta asiahakemisto. Koska teos on kirjaimellisesti täynnä omintakeista uutta terminologiaa, lukijan onni kasvaksi suunnattomasti, jos näitä uusia ratkaisuja ei tarvitsisi jatkuvasti hakea oman muistikirjan avulla.

Riippuu myös filosofeista, jääkö Tähkän työn välittömän vaikutus vain psykoanalyttisen tradition sisäiseksi vai syntykö edellä tavoiteltua laajempaa keskustelua.

Tässä yhteydessä on syytä myös aivan toisenlaiseen kysymyksen: kummasta Tähkä tullaan muistamaan suomalaisen kulttuurihistorian pitkässä juoksussa (i) panoksestaan psykoanalyttisen tradition sisällä vai (ii) miehenä joka (ollessaan omien sanojensa mukaan tuolloin "vielä harrastelija") tutustutti Väinö Linnan psykoanalyysiin? Mahdollisesti molemmista.

*Tapani Laine*

## ÄÄRETTÖMÄN JÄLJILLÄ



Emmanuel Levinas, *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suom. Antti Pönni. *Toisen jälki*. Suom. Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki 1996, 121 s.

### “Kolmen maan kansalainen”

Ranskalais-mannermainen filosofia menetti viime vuoden lopulla kaksi eturivin filosofia, ensin Gilles Deleuzen marraskuussa ja kohta perään, joulupäivänä Emmanuel Levinasin. Levinas ei ehtinyt kauan paistatella maineensa kukkuloilla, sillä tämä 1906 Liettuassa syntynyt juutalaisintellektuelli tuli laajemmalti tunnetuksi vasta eläkeiässään 1980-luvulla. Niinpä hän filosofiansa mukaisesti jätti vain jälkensä kulkemalla ohi, olemalla mennyt.

Emmanuel Levinasin elämänvaiheet 1900-luvun Euroopassa ovat erottamaton osa hänen filosofiaansa. Oikeastaan vaikuttimet hänen ajattelulleen löytyvät kokonaan akateemisten kysymysten tuolta puolen. Tässä keskeisenä tekijänä oli tietenkin toisen maailmansodan todellisuus ja eurooppalainen antisemitismi. Levinasin perheen kohdalo sinetöityi natsien keskitysleirillä ja itse hän pelastui vain sotavankiasemansa vuoksi. Näissä vuosisatamme kohtalokkaissa tapahtumissa Levinas näki koko eurooppalaisen totalitaarisen ajattelutavan kiteytymän, joka hahmottui poliittisen ohella eettisiksi ja uskonnollisiksi kysymyksiksi, jotka Levinasilla osuvat yhteen.

Levinasin itsensä asema eurooppalaisessa filosofian perinteessä on varsin mielenkiintoinen. Hän on tavallaan kolmen maailman kansalainen: Ensinnäkin hänen taustansa on ortodoksisjuutalaisessa perheessä, jossa hän oppi jo nuoruudessaan lukemaan *Raamattua* hebreaksi, ja myöhemmin Ranskassa hän opiskeli ahkerasti *Talmudia* ja toimi juutalaisen opettajankoulutuslaitoksen johtajana. Toiseksi hän nuoruudessaan kiinnostui Dostojevskistä, Tolstoista ja Pushkinista ja on näin venäjän-liettualaisena toisella jalallaan kiinni venäläisen ajattelun perinteessä, joka tunnetusti asettautuu kompleksiseen suhteeseen eurooppalaiseen ajatteluun. Kolmanneksi Levinas on länsimaalainen filosofi, fenomenologi, joka kuunteli Edmund Husserlin luentoja ja luki Martin Heideggerin *Sein und Zeitia* yhtenä “filosofian historian hienoimmista teoksista”, kuten hän haas-

tatteluissaan sanoo. Näin Levinas asettautuu helleeniskristilliseurooppalaisen perinteen tuolle puolen, mutta länsimaisen perinteen tuntien. Ranskassa hänen läheiseen ystäväpiiriinsä kuului mm. kirjailija Maurice Blanchot.

Gaudeamuksen “Eurooppalaisia ajattelojoita”-kirjasarjassa julkaistu *Etiikka ja äärettömyys* on erinomainen lähtökohta tutustua Levinasin ajatteluun. Aikaisemmin Levinasiin on voinut suomeksi tutustua ainakin *Nuoren voiman* sivuilla. Vuoden 1994 ensimmäinen numero sisältää Levinasin artikkelin “Palvelijatar ja hänen isäntänsä” (1961) myöskin Antti Pönnin kääntämänä.

*Etiikka ja äärettömyys* koostuu Philippe Nemon kanssa vuonna 1981 Ranskan radiossa käydyistä keskusteluista. Keskustelut seuraavat Levinasin ajattelun kehitystä kronologisessa järjestyksessä ikään kuin “ajattelun alusta” hänen vuonna 1982 julkaistuihin artikkeleihinsa asti. Itse teos *Ethique et infini* ilmestyi kirjamuodossa 1982. Suomenoksen loppuun on liitetty ensimmäisen kerran 1963 julkaistu artikkeli “Toisen jälki” (La trace de l'autre), jossa lukija saa tuntuman Levinasin ajattelu- ja kirjoitustyyliin, joka on vierasta ja elliptistä, eikä avaudu kovin helposti, vaan työntyy pikemminkin itsekin ikään kuin “tuolle puolelle”, ulos selvistä ja haltuunotettavista merkityksistä. Levinas pyrki kirjoitustyyliinsään irroittautumaan perinteisestä filosofisesta kielenkäytöstä etsien “eettistä” kieltä. *Etiikan ja äärettömyyden* alussa on myös kääntäjä Antti Pönnin johdatus Levinasin elämään ja ajatteluun.

### Filosofia

Mistä sitten Levinasin filosofiassa on kysymys? Jo hänen pääteostensa nimet kertovat erään lähtökohdan: *Totalité et infini* (“Totaliteetti ja äärettömyys”, 1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (“Toisin kuin oleminen tai olemuksen tuolle puolelle”, 1974). Totaliteetti, oleminen ja olemus ovat länsimaisen filosofian perinteisiä termejä, joilla ilmaistaan jotakin kokonaisuutta, kaikkeutta tai todellisuutta. Perinteessä näille ei ole oppositiota, koska ne sisältävät kaiken. Levinasin teokset asettuvat tähän perinteeseen näiden paradoksaaliseen ja arvoitukselliseen suhteeseen: miten totaliteetti ja äärettömyys liittyvät yhteen? Nehän sulkevat toisensa pois. Miten voidaan puhua toisin kuin olemisesta tai ylittää olemus?

Länsimaisen filosofian harrastama totalisointi perustuu pyrkimykseen kattaa maailma tietoisuudella ja pyrkiä absoluuttiseen ajatteluun ja järjestelmään sallimatta minkään jäädä tämän ulkopuolelle. Maailma pyritään palauttamaan kokonaisuudessaan kartesiolaiseen *cogitoon*. Kuten Levinas keskusteluisa toteaa, kritiikki tätä pyrkimystä kohtaan on ollut harvaa, joskin on sanottava, että 1900-luvun mannermainen filosofia on monelta osin lähtenyt tämän kritiikin suuntaan.


Levinas itse sanoo saaneensa radikaalin kritiikin kipinän totaliteettia vastaan saksanjuutalaiselta filosofilta Franz Rosenzweigilta (1886-1929). Juutalaisessa filosofiassa korostuukin voimakkaasti transsendenssin merkitys jonakin, jota ei voida ajatella yhdessä olemisen ja olemusten kanssa, vaan joka todellakin jää tuolle puolelle, ajattelun saavuttamattomiin. Näin on mm. Jumalan laita, joka juutalaisessa perinteessä kirjoitetaankin esim. ‘J-a’. Jumala on ääretön ja jää tuntemattomaksi ja lausumattomaksi.

Juutalaisuuden ja helleeniskristillisen ajattelutavan ero näkyy Levinasin mukaan myös Odysseuksen ja Abrahamin välisessä erossa (s. 101-104). Odysseus edustaa hänelle totaalisen filosofian sankarillista egoa, joka harhailujensa jälkeen löytää aina itsensä ja palaa kotiinsa, kun taas Abraham edustaa liikettä vailla paluuta jättäessään kotinsa lähteäkseen tuntemattomaan. Levinas itse jätti kotinsa muutama vuosi Venäjän vallankumouksen jälkeen koskaan palaamatta.

Levinas on todennut myös, että juutalainen filosofia pyrkii *cogiton* yksinpuhelun sijaan pikemminkin dialogiin. Tämä on nähtävissä myös mm. Martin Buberilla, jonka teos *Minä ja Sinä (Ich und Du, 1923)* on luettava suomeksi WSOY:n julkaisemana vuodelta 1993. Tällaisessa dialogissa, tai ehkä paremminkin diakoniassa, kuten Levinas esittää, minä altistuu ehtoitta toiselle, on toiselle äärettömässä vastuussa epäsymmetrisessä suhteessa. Toinen on aina ensimmäinen, ennen minää, *cogitoa*. Suhteessa toiseen korostuu Levinasin mukaan moraalinen ulottuvuutemme ennen totaliteettia. Tämä eettinen suhde toiseen ei anna mitään normatiivista ohjetta hyvästä ja pahasta, vaan on pikemminkin olemista ei-alistavassa suhteessa toiseen. Levinasin filosofia on totutukin yhdistämään teesiin “etiikka on ensimmäistä filosofiaa” ympärille. Teesi lausutaan myös *Etiikassa ja äärettömyydessä*. Tämä etiikan keskeinen teema saattaa toisaalta hämärtää Levinasin teemojen rikkautta: hän käsittelee mm. ruumiillisuutta ja aistimellisuutta, feminiinisyttä, rakkautta, isyyttä, kuolemaa, Jumalaa, kieltä, aikaa, olemista ja tietenkin toiseutta. Levinas-kääntäjä ja -tutkija Simon Critchley onkin esittänyt, että Levinasin filosofiassa keskeistä on pyrkimys kaivaa esiin maailmasuhteemme esteoreettiset kerrostumat, ja tässä työssä hän seuraa sellaisten fenomenologian kärkihahmojen kuin Martin Heideggerin ja Maurice Merleau-Pontyn jalanjälkiä, tosin varsinkin suhteessaan Heideggeriin erittäin kriittisesti.

Yksi ehkä konkreettisimpia ja hätkähdyttävimpiä teemoja Levinasilta aukeaa toisen kasvoissa. Hän puhuu kasvoista merkityksinä vailla kontekstia. Kasvojen paljauksessa, alastomuudessa ja herkkyydessä sinä olet sinä, et Sorbonnen professori, valtioneuvoston jäsen, sen ja sen poika, mitä passiin on kirjoitettu, tapa pukeutua, esittää itsensä. (S. 74)





Kasvoja ei voida asettaa objektiksi, totalisoida tai ymmärtää suhteessa johon muuhun, kuten heideggerilaisia välineitä työpajassa, vaan ne ovat merkitykselliset itse itsessään aukeamana totaliteetissa vaatien minua vastuullisuuteeni ja määrätessä: älä tapa. Tällaisena Levinasin etiikka liukuu perinteisen Järjen tuomioistuimen yli ruumiilliselle ja aistimelliselle tasolle, jossa konkreettinen alttius haavoittumiselle ja kivulle perustaa sosiaaliset suhteemme. Keskusteluissa tämä konkreettisuus on varsin kirkkaana läsnä ja suomennos tukee sitä oivalla tavalla.

*Reijo Kupiainen*

## SAATANOITA ONKO NOITA?



Reijo Liimatainen, *Pimeys, varjo, Saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmisessä*. Yliopistopaino, Helsinki 1995. 133 s.

Helsingissä pappina toimiva Reijo Liimatainen kirjoitti pappiskoulutuksensa yhteydessä tavallista perusteellisemmän tutkielman, jonka aihepiiriin voi ajatella kiinnostavan myös suurta yleisöä. Tutkielmasta tuli Yliopistopainon julkaisema kirja, joka oli ilmestyttyään jonkin verran esillä julkisuudessa. Julkaisun takana on myös Helsingin hiippakunnan apupappien yhdistys, joka on halunnut virittää avointa ja kriittistä keskustelua kristillisen uskon ja elämän keskeisistä kysymyksistä.

Liimataisen kirja ei ole tutkimus, vaan tutkimukseen perustuva yleistajuinen mielipidekirja. Kirjan arvo on sen rohkeassa poikkitieteellisessä kysymyksenasettelussa ja mielenkiintoisessa suggestiivisessa lähestymistavassa. Liimatainen yhdistää historiallisen raamatuntutkimuksen standardituloksia ja Melanie Kleinin psykoanalyttista tulkintaa tavalla, joka avaa uusia uria uskonnollisessa ja elämäntutkimuksellisessa keskustelussa. Liimatainen ei kirjoita provosoivasti, eikä hänen tekstistään ole nähtävästi liiemmin provosoiduttu. Nyt, toista vuotta kirjan julkaisemisen jälkeen voi ajatella, että kirja sivuutettiin kirkollisissa piireissä vaikenemisella. Kirjan takakannassa on kuitenkin edelleen varoitus: "Tämä kirja voi vaikuttaa jumalakuvaasi!" Mikä Liimataisen kirjassa on vaarallista?

## Satanologia

Katsaus juutalaisen "satanologian" kehitykseen ennen Jeesuksen aikaa lähtee varhaisisraelilaisesta maailmankuvasta, jossa saatanaa ja helvettiä ei tunnettu. Ihmisen ja Jumalan suhde oli maanpäällisen elämän asia ja kuolema nähtiin "varjomaiseksi olemiseksi tuonelassa", lainataksemme jo kuuluneeksi käynnyttä sanontaa. Israelin sivistyneistön pakkosiirtolaisuus Babyloniassa 500-luvulla eKr. toi juutalaiseen uskoon vähitellen mukaan uusia vaikutteita, jotka sulautuivat eri tavoin osaksi erilaisten ryhmien Jahve-uskoa. Hellenistisenä aikana 300-luvun lopulta alkaen vieraiden kulttuurivaikutteiden tulva edisti valikoivaa sulattamisprosessia. Sellaiset vaikutteet, jotka edesauttoivat isien uskon omaleimaisuuden vahvistamista, omaksuttiin varsinkin kriisiaikoina muuta ainesta helpommin. Käsillä olevan teoksen kannalta olennaisia vastaanotettuja vaikutteita olivat zoroasterilaisen maailmankuvan jyrkkä dualismi, hyvän ja pahan lopunajallinen taistelu, Saatana Jumalan vastapelurina sekä ajatus taivaasta valon lasten lopullisena kotipaikkana ja helvetistä pimeyden lasten ikuisena rangaistuksena.

Varsin myöhäisessä Jobin kirjassa Saatana toimii eräänlaisena yleisenä syyttäjänä Jumalan hovissa, mutta aikojen kuluessa hän itsenäistyy Jumalan lopunajalliseksi vastustajaksi. Apokalyptiikan, ilmestyksiin ja välittömään lopun aikojen odotukseen perustuvan uskonnollisen ideologian läpimurto juutalaisuudessa voidaan tuntemamme kirjallisuuden valossa ajoittaa 160-luvulle eKr. Tuolloin Syyrian hellenistikuningas Antiokos IV Epifanes yritti pakottaa juutalaiset luopumaan uskonnostaan, mitä vastaan syntyi voimakkaasti juutalaista identiteettiä puolustavia liikkeitä. Näissä ajankohtainen kriisi nähtiin merkiksi viimeisistä ajoista, jolloin hyvä ja paha sotivat viimeisen kerran toisiaan vastaan. Jumala pelastaa hurskaansa taivaaseen ja heittää näiden vastustajat helvettiin. Vaikka Danielin kirja, joka on syntynyt näiden visioiden dokumenttina, ei mainitsekaan Saatanaa, tämä esiintyy joissakin Raamatun nuorimmissa kirjoissa (esimerkiksi 1. Aika-kirja 21:1) yleistyykseen ajanlaskumme taitteen apokalyptisessa kirjallisuudessa.

Jotkut tutkijat ovat hieman liioitellen väittäneet, että apokalyptiikka on kristinuskon äiti. Dualismin roolia voi tietyssä mielessä pitää vieläkin perustavampana. Liimatainen esittääkin "maltillisen dualismin" varhaisen kristinuskon maailmankuvaksi. Hänen kaaviossaan (s. 56) vastakohtapareina ovat Jeesus ja Saatana, enkelit ja demonit sekä valkeuden ihmiset ja pimeyden ihmiset. Liimatainen väittää rohkeasti, että varhaisessa kristinuskossa "maailma oli pääasiallisesti Saatanan ja demonien temmellyskenttänä" (s. 57). On totta, että nämä kuuluivat "luonnollisesti" useimpien varhaiskristillisten liikkeiden (myös Jeesuksen) maailmanku-

vaan, mutta voidaan kysyä, millainen rooli niillä oli näiden arkikokemuksessa. Samaa voi kysyä tulkittaessa varhaisjuutalaisia apokalyptisia tekstejä ja — muutettavat muutetaan — myöhempien aikojen apokalyptiikkaa.

Liimatainen luo suppean katsauksen pahuuden ymmärtämiseen kristillisessä teologiassa. Hän toteaa maailmankuvan muutoksen uuden ajan alussa, luonnontieteiden läpimurron 1800-luvulla ja psykoanalyysin voittokulun omalla vuosisadallamme murtaneen dualistisen käsityksen pahuudesta. Teologian piirissä pastoraalipsykologiassa on omaksuttu psykoanalyttisen tutkimuksen tuloksia ja sovellettu niitä. Liimatainen omistaakin kirjansa jälkipuoliskon hyvän ja Jumalan sekä pahan ja Saatanan psykoanalyttiselle tulkin-

## Splittausteoria

Lapsen kehityspsykologia on jumalakuvan alku. Liimatainen liittyy Melanie Kleinin splittausteoriaan, jossa lapsen vierottaminen äidistä (rintaruokinta) luo kaksijakoisen tilanteen. Yhtäältä lapsi tuntee rakkautta ja kiitollisuutta äitiään kohtaan, toisaalta taas luopuminen herättää vihaa ja kateutta. Lapsen kehitykseen kuuluu olennaisesti, että hän tottuu hyvän ja pahan luonnolliseen kokemukseen samassa kohteessa. Jos tällainen prosessi jää kesken, syntyy "idealisoitu, äärimmäisen hyvä objekti ja demonisoitu, äärimmäisen paha objekti" (s. 83). Maailma jakautuu kahteen ehdottoman vastakkaiseen blokkiin.

Liimatainen näkee varhaisjuutalaisessa ja varhaiskristillisessä apokalyptiikassa splittauksen piirteitä. Kaikki paha projisoidaan tyystin Jumalasta erillään olevaan Saatanaan, kaikki hyvä taas oman ryhmän ehdottomaan, idealisoituun Jumalaan. Tällainen splittaus on Liimataisen mukaan havaittavissa myös oman aikamme kristillisessä apokalyptiikassa sekä saatananpalvonnassa, johon edellinen on vaikuttanut.

Psykoanalyttinen tulkinta tulee Liimataisella apokalyptisesti splittautuneen perinteisen kristillisen teologian avuksi. Koska hyvä ja paha kuuluvat ihmisessä yhteen, on kysyttävä, miten pahuus on suhteutettava Jumalaan, josta ihminen puhuu. Perinteisen kristillisen käsityksen mukaan Jumala on kaikkivaltias ja hyvä, ja pahan olemassaolo on selitetty Jumalan sallimalla Saatanan valtapiirillä, joka lopulta kuitenkin vallataan. Liimatainen siirtyi teodikean ongelmaa koskevien erittelyjensä (s. 102-106) jälkeen oma-kohtaiseen pohdintaan (s. 107-116), johon kirjan sanoma huipentuu. Johtopäätökset, joihin Carl Gustav Jung on omalta osaltaan vaikuttanut, voidaan tiivistää muutamaani perusväitteisiin. Jumala on poissaoleva hyvyys, jonka luomassa maailmassa olentoja ei kohdella yksilönä ("antiloopin joutuminen leijonan ruuaksi ei ole leijonan pahuutta"). Jumala on ihmisen kokemusmaailmasta kä-

sin katsottuna sekä hyvä että paha — ja sel-  
laisena syyntakeeton. Paha on luodussa  
maailmassa Jumalan varjo, luomakunnan  
välttämätön oheistuote. Liimataisen mukaan  
uskonnolliseen aikuisuuteen kasvanut ihmisen  
voi kohdata elämässään Jumalan  
eheyttävänä Parantajana. Hän kuitenkin tie-  
tää, että Jumala pakenee kaikkia määritel-  
miä. Kirja päättyy mietelmiin: "Jumala on  
hyvä — Hän on sitäkin. Jumala on rakkaus —  
Hän on sitäkin. JA VIELÄ PALJON MUUTA."

Liimataisen tulkinta on kiinnostava yritys  
avata yleistajuisella tasolla teodikea-  
ongelman solmuja. Hänen synteesinsä suu-  
rin hyppy liittyy olennaisimpaan kohtaan,  
lapsen kehitystä koskevan psykoanalyttisen  
teorian soveltamiseen uskonnon-  
historialliseen ilmiöön. Voidaan varmasti sa-  
noa, että apokalyptiikan mielikuvamaailma on  
jakautunut kahtia, mutta psykologia yleensä  
ja kehityspsykologia erityisesti voivat valottaa  
sitä vain puutteellisesti. Läheskään jokainen  
apokalyptikko ei ole varhaislapsuudessaan  
joutunut splittauksen uhriksi, eikä apo-  
kalyptiikkaa sellaisenaan voida pitää lapsuuden  
ihmissuhteista johtuvien vinoutumien  
tuotteena. Liimataisen splittusteoriaan  
perustuva lyhyt selostus apokalyptiikan  
syntyprosessista (s. 83-85) liittyikin vain löyhän  
yleispsykologisesti teoriaan, johon hän  
esittää sen perustuvan.

Oma mielikuvani on se, että teoria toimii  
varsin yleisellä tasolla: apokalyptisten liik-  
keiden ihmisillä lienee keskimääräistä use-  
emmin "splittautunut" maailmankuva. Esimer-  
kiksi Charles Strozier on psykohistoriallisissa  
haastattelututkimuksessaan New Yorkin  
fundamentalisteista (*Apocalypse*, Beacon  
Press, Boston, MA 1994) osoittanut vakavan  
elämänkriisin ("broken narrative") yhdeksi  
olennaisista syistä kääntyä tällaisiin liikkei-  
siin. Taustalla voi olla Liimataisen edellyttä-  
miä ongelmia lapsuuden perusturvallisuudes-  
sa, mutta kriisit liittyvät selkeämmin aikuisiän  
monisyyisiin murroksiin: päihderiippuvuuteen,  
radikaaliin tarkoituksettomuuden kokemuk-  
seen, läheisyydeksiin.

Yksi painavista syistä Liimataisen kirjan jul-  
kaisemiseen on apokalyptiikan ja siihen  
liittyvän dualismin vaikutusvalta kirkossa ja  
kristillisissä laikoissa. Kirkollisessa julistuk-  
sessa elää vahvana perinne, jossa paha  
ulkoistetaan mahdollisimman tehokkaasti  
oman Jumalan, oman opin, oman ryhmän ja  
oman elämäkäytännön ulkopuolelle. Liima-  
tainen kykenee mielestäni osoittamaan sel-  
keästi osan tällaisen teologian perus-  
ongelmista. Vaihtoehto, jota hän tarjoaa, vas-  
tannee hyvin kirkon rivijäsenten tuntoja.  
Muun muassa mediassa leviävä arki-  
psykologia ("hyväksy myös kielteiset tunteet  
ja opi elämään niiden kanssa") ja gallup-tu-  
loksot, joiden mukaan useimmat uskovat tai-  
vaaseen vaan eivät helvettiin, edellyttävät  
löyhän perususkovaisessa Suomessa jo lä-  
hes luonnostaan Liimataisen profiiloidusti

tarjoileman jumalakuvan. On kuitenkin oma  
kysymyksensä, herättävätkö tämän suuruus-  
luokan kysymykset keskustelua kirkossa.

Matti Myllykoski

## ANALYYTTISTÄ OIKEUSFILOSOFIAA

Matti Niemi, *Päämäärien  
valtakunta: Konventio-  
nalistinen analyysi lain-  
opillisen tiedon edellytyk-  
sistä ja oikeusjärjestelmän  
perusteista*. Suomalaisen  
lakimiesyhdistyksen  
julkaisuja, A-sarja n:o 211,  
Helsinki 1996. XXX+381 s.

Lapin yliopistossa vaikuttavan Matti Ilma-  
ri Niemen oikeusfilosofian alaan kuulu-  
van väitöskirjan aiheena on tieto nor-  
meista eli pitämisen maailmasta. Lähtökoh-  
tana on olemisen (alettiin diskurssi) ja  
pitämisen (normatiivinen diskurssi) jyrkkä  
erottaminen toisistaan. Niemi keskittyy jälkim-  
mäiseen ja etsii vastausta kysymykseen,  
kuinka tieto pitämisestä, erityisesti lainopin ja  
oikeustieteen kannalta, on mahdollista.  
Tieteenteoreettisena lähtökohdanta tutkimuk-  
sessa on kielen universaalisuus ja konven-  
tionalismi. Jälkimmäinen tarkoittaa sekä  
kielen ja tiedon käsitteellisiä edellytyksiä  
määritteleviä periaatteita ja toisaalta  
analyyttistä ja normatiivista oppia yhteis-  
kuntasopimuksesta oikeusjärjestelmän  
perustana.

Tieteenfilosofian ongelmanasetteluja Nie-  
mi lähtee purkamaan perinteisen realismi-  
antirealismivastakkainasettelun kautta. Näis-  
tä polariteeteista hän kallistuu vahvasti  
jälkimmäiselle kannalle, ja melkoinen osa  
väitöskirjasta onkin omistettu realismin vas-  
taiseen kritiikkiin. Hyökkäyksen kohteeksi  
joutuvat sekä Ilkka Niiniluodon tieteellinen  
realismi kuin myös skandinaavisena oikeus-  
realismina tunnettu oikeusfilosofinen koulu-  
kunta, joka tosin ei ole enää aikoihin ollut  
elossa oleva suuntaus, vaan kuuluu  
pikemminkin aatehistoriaan. Hylätessään  
realismin eri muodoissaan Niemi torjuu myös  
totuuden ja tiedon korrespondenssteorian ja  
tarjoaa tilalle käsitettä *institutionaalinen  
totuus*, jonka hän katsoo soveltuvan  
kilpailijoitaan paremmin oikeustieteen lähtö-  
kohdaksi. Sen mukaan lainopillisen tiedon to-  
tuus ei ole korrespondenssia suhteessa kielen  
ulkoiseen todellisuuteen, vaan koherenssia

suhteessa yhteisön instituutioihin ja oikeudel-  
liseen traditioon.

Koherentismin ja holismin lisäksi Niemen  
keskeinen lähtökohta on Wittgensteinin oppi  
kielen universaalisuudesta, eli käsitys, että  
kielen asettamien rajojen yli ei voi mennä.  
Oikeusfilosofiaan tämän ajatuksen tuonutta  
Aulis Aarniota seuraten Niemi näkee lainopin  
osa-alueitten kielenkäyttötavat omina itsenäi-  
sinä, mutta perheyhtäläisinä kielipeleinä, joita  
ei voida palauttaa mihinkään yleispätevään  
kielipeliin. Kuten ei voi olla olemassa yksityis-  
tä kieltä, niin myöskin yksityinen oikeus on  
mahdottomuus. Sääntöjen tuntemisessa ja  
noudattamisessa on olennaisella tavalla  
kysymys sääntöyhteisöön kuulumisesta.

Puolustaessaan tiedon ja totuuden  
koherenssiteoriaa Niemi joutuu vastaamaan  
sitä vastaan esitettyihin vastaväitteisiin. Kos-  
ka koherenssi on koherenssia vain valitun  
järjestelmän sisällä, tarvitaan kriteeri oikean  
systeemin valitsemiseksi. Tähän haastee-  
seen vastatakseen Niemi yllättäen tekee  
syrjäpöyntyä analyttisestä filosofiasta saksala-  
laiseen hermeneutiikkaan ja ottaa käyttöön  
Hans-Georg Gadamerin valistuksen kritiikin  
ja erityisesti tradition käsitteen. Hieman yksin-  
kertaistaen voidaan sanoa, että Niemen  
mukaan koherenssiteorian puitteissa oikean  
järjestelmän valinta tapahtuu tuntemalla ja  
ymmärtämällä annetun yhteisön traditio.  
Edelleen hän pyrkii yhdistämään  
Wittgensteiniläisen kielipelin ja Gadamerin  
tradition käsitteen. Tämä poikkeaminen  
analyttisestä perinteestä onkin koko väitös-  
kirjan virkistävintä antia. Valitettavasti  
Gadamerin tai muitten saksalaisten  
hermeneutikkojen ajatuksia ei käytetä  
kokonaisuudessaan hyväksi (puhumatta-  
kaan, että olisi tutustuttu ranskankieliseen  
hermeneuttiseen ajatteluun esim. Paul  
Ricœurin tuotantoon). Niemi tyytyy ottamaan  
käyttöön muutamia, hieman irralliseksi  
jäävään käsittekonstruktion ja käyttää näitä  
pönkittämään osittain eri lähtökohdista  
rakennettua omaa teoriaansa.

Ongelmia tämä lähestymistapa aiheuttaa  
kun Niemi pyrkii perustelemaan, että lainopil-  
linen konventionalismi ei koske vain tietoteo-  
riaa, vaan, että se ilmenee myös  
yhteiskuntasopimuksena lain velvoittavuuden  
perustana. Tämä 'hyppy' traditiosta, kielipe-  
listä ja elämämuodosta yhteiskuntasopimukseen  
on mielestäni vähintäänkin  
kyseenalainen. Toisin sanoen, jos gadameri-  
laisen tradition merkitys on 'historia ei kuulu  
meille, vaan me kuulumme historialle', on  
jokseenkin tarpeetonta enää konstruoida  
yhteiskuntasopimusta — edes analyttisena  
ja normatiivisena välineenä — perustele-  
maan lain velvoittavuutta.

Yhteiskuntasopimusta analysoidessaan  
Niemi on vahvasti rawlsilaisen liberalismien  
kannalla ja puolustaa yhteiskuntasopimusta  
mm. Humein, Hegelin ja Dworkinin esittämää  
kritiikkiä vastaan. Koska näin siirrytään puh-  
taasta oikeusfilosofiasta yhteiskuntafilosofian

kentälle, niin siksi voidaan pitää hieman epäonnistuneena ratkaisuna, että Rawlsia vastaan esitetty radikaali, esim. kommunitaristinen kritiikki, sivuutetaan lähes kokonaan: "Asiallisesti ottaen kritiikki kyseenalaistaa myös sopimusopin yhteydessä yleensä edellytetyn poliittisen liberalismien ja individualismien mukaisen tasavallan mahdollisuuden (s.157) [...] Kuvattu kritiikki on siinä määrin fundamentaalista koko sopimusoppia ja oikeusjärjestyksen legitimiisyyttä kohtaan, että siihen ei tässä yhteydessä voida vastata (s. 159)."

Huolimatta esittämistäni kriittisistä huomioista, on Niemen väitöskirja mielestäni merkittävä puheenvuoro oikeusfilosofisessa keskustelussa. Parhaita antia tutkimuksessa on oikeudellisen rationaalisuuden (mm. argumentaation muodossa) rajoittuneisuuden osoittaminen. Yhteisön ja tradition painottaminen rationaalisuuden taustaehtoina on paikallaan formalismin taipuvaisuudessa oikeusfilosofian valtavirrassa.

**Jarkko Tontti**

## MISTÄ TUTKIJA KANTAA HUOLTA



*Alttiiksi asettumisen etiikka. Laadullisen tutkimuksen eettisiä kysymyksiä. Toim. Aino Palmroth & Ismo Nurmi. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisuja 38. Jyväskylä 1996.*

**L**aadullisen tutkimuksen etiikka on ollut hyvin esillä alan kirjallisuudessa. Tämä on silmään pistävä piirre, koska määrällisen tutkimuksen kohdalla harvoin edes puhutaan etiikasta. Toisaalta laadullinen tutkimus edellyttää toisenlaisen asenteen lähtökohtiensa ja päämääriensä vuoksi: jos ihmistä tutkitaan hänen omassa merkitysyhteydessään ja elämismaailmassaan, vaikuttaa tämä tutkiminen (tapahtumana, asioihin puutumisenä, tuloksina) samaan merkitysyhteyteen ja elämismaailmaan. Elämämme on tutkimuksen otteessa koko ajan, koska tiedolliset ja tutkimukselliset pyrkimykset dramaattisesti uudelleentulkitsevat elämäämme ja saavat meidät ajattelemaan omia asioitamme uudella tavalla.

Laadullista tutkimusta koskee ankaran tieteen vaatimus: tiede ja tutkimus eivät saa missään vaiheessa unohtaa, minkä kanssa ovat tekemisissä, koska ne ovat tekemisissä ihmisen maailman merkitysten, niiden luomisen ja uudelleentulkintojen kanssa.

Kun tutkijat alkavat pohtia laadullisen tutkimisen eettisiä kysymyksiä, he yleensä

unohtavat samantien ihmisten maailman ja kantavat pääasiallista huolta tutkimiseen liittyvistä teknis-eettisistä kysymyksistä. Näin käy myös Jyväskylän Tutkimusetiikan päiviltä julkaistussa kirjassa Alttiiksi asettumisen etiikka. Vaikka laadullisen tutkimisen perusongelmat tulevat paikka paikoin hyvin esille, pääpaino on kuitenkin teknisessä, akateemisessa ja tutkijaa koskevassa pohdinnassa. Maailmaa tuskin on, tai maailman ajatellaan liittyvän vain "seurauseettiseen" tarkasteluun, joka ei liity tutkimiseen.

Kokoelmassa professori Marjatta Marin pyrkii kartoittamaan tutkimusetiikkaa koskevan keskustelun. Marin käyttää analyttisestä etiikasta tultuja etiikan jakoja ja tulee näyttäneeksi, kuinka vähän ne havainnollistavat mitään todellista tapausta. Hän kuitenkin uskoo niiden informatiivisuuteen ja joutuu lopulta palaamaan melko hedelmättömään "tunteen ja sydämen" pohdintaan, josta ei pääse eteenpäin.

Myös Päivikki Suojanen käsittää tutkimusetiikan vain tutkimiseen rajoittuvana vaikka etnografinen tutkimus, josta hän kirjoittaa, perustuu pitkään keskusteluun vaikutuksesta, joka tutkijalla on tutkimassaan yhteisössä (esimerkiksi etnologisissa tutkimuksissa).

Näissä kahdessa professoritason kirjoituksessa paljastuu eettisen pohdinnan ohuus ja jopa taitamattomuus. Vaikka tunnetaankin joitakin etiikasta kirjoittaneita (klisheinä von Wright ja Rescher), käsitteet ja tarkastelukulmat ovat tuntemuspohjaisia ikäänkuin etiikka olisi pelkkä tuntemista. Oletus selvästä erosta akateemisen todellisuuden ja ns. maailman välillä on otettu itsestäänselvänä: tutkija "noutaa" "materiaalia" maailmasta ja tekee tutkimusta akatemiassa, jossa saattaa esiintyä eettisiä kysymyksiä. Tämä ei kerro kirjoittajien arvostelukyvyn puutteesta vaan siitä, että meillä ei ole ollut mitään järkevää, kaikkia tavoittanutta peruskoulutusta etiikassa. Yhä edelleen monille etiikka on sitä, miltä hänestä tuntuu.

Hilikka Munter ja Juha Perttula ovat tutkijoita, joilla on akuutti kosketus tutkimukseen ja edelleen herkkyyttä nähdä tutkijan ja maailman kohtaaminen ja tässä syntyvät kipinät. Munter erityisesti pohtii tutkittavien (jotka siis eivät ole materiaalia) loukkaamattomuutta ja tämän pohdinnan vaikutusta tutkimiseen. Tässä on selkeänä ankaran tutkimuksen idea. Perttula osoittaa myös käsitteellisesti tunnistavansa juuri merkitysmailmaan vaikuttamisen ja uudelleen muotoilemisen tutkimisen eettiseksi kysymykseksi. Perttula kuvaa erinomaisen havainnollisesti, kuinka kompleksinen on todellisuus, jossa tutkiminen tapahtuu. Tutkiminen on Perttulalle tapahtumista, jonka muodollinen hallinta etukäteen ei ole mahdollista. Tämä vastaan-

nee laadullista tutkimusta itse tehneiden kokemusta.

Aimo Naukkarinen pohtii kirjassa valtaistelua, jota edelleen käydään määrällisen ja laadullisen tutkimusasenteen kesken. Kyse on todellakin vallasta ja esitetyt argumentit puolesta ja vastaan (kumpaa tahansa) ovat turhan usein demagogisesti muotoiltuja vaikkakin asiallisia sisällöltään. Naukkarisen artikkeli havainnollistaa hyvillä esimerkeillä tätä keskustelua. Hän päätyy olettamukseen, että sosiaalitieteissä tarvitaan sekä määrällisiä että laadullisia tutkimuksia, mutta hän ei — valitettavasti, todella — kerro, mihin niitä molempia tarvitaan. Tätä tietoa pantataan todella hartaasti.

Jussi Välimaa pohtii lopetusartikkelissaan tieteen rahoituksen synnyttämiä ongelmia. Rahoitus usein ymmärretään eettisiä ongelmia luovana, lähinnä kai tutkijoiden köyhyyden ja rahalle persouden vuoksi. Välimaakin olettaa, että tilaustutkimusten kohdalla tutkija joutuu valitsemaan oman moraalikoodeksinsa, ikäänkuin raha suoraan antaisi tällaisia valinnan mahdollisuuksia. Tähän on todettava, että moraalikodeksi ei voi laadullisessa tutkimuksessa vaihtua tilaajan mukaan: kukaan tilaaja ei tahdo tutkimuksia, jos hän tietää, että tutkija vaihtaa periaatteitaan saamansa rahan lähteen mukaan. Kaupallisen alan tutkimuksissa tämä on harvinaisen selvää, koska raha ja kaupallisuus on koko ajan läsnä; toivottavasti myös sosiaalitieteet tämän oivaltavat vaikka saavatkin rahansa Valtiolta.

Jyväskyläläisten kokoelma on kokonaisuutena outo. Se antaa hyvin opportunistisen ja viisastelevan kuvan tutkijoista. Jotkut lauseet ovat pitkiä kuin nälkävuosi ja yhtä kauhistuttavia. Sivistyssanat lisääntyvät heti kohdissa, joissa kirjoittaja ei enää tarkalleen tiedä, mistä puhuu. Yleinen puhe "tutkimuksesta" ilman esimerkkejä muuttuu helposti musiikiksi eikä enää tarkoita mitään. Ja ennen kaikkea: Suomessa on kirjoitettu laadullisesta tutkimuksesta, sen etiikasta ja ongelmista paremmin kuin monessa muussa maassa; kuitenkin jyväskyläläiset tuntevat amerikkalaisensa paremmin kuin kotimaansa keskustelun. Tämäkin tekee kirjasta oudon: se käy keskustelua niiden kanssa, joihin keskustelu ei tavoita.

**Juha Varto**

## TARCKAILE LÄHEISIÄSI!



Helena Molander, *Lapsi aikuis-  
ten armoilla. Miten suojaan  
lasta joutumasta lapsiseksi  
uhriksi. Otava, Helsinki 1996.*  
240 s.

**S**eksi on erityisasemassa rikoslaissa: naisen raiskaaminen ei ole tavallinen väkivaltarikos vaan nimenomaan raiskaus, lapseen kohdistunut haureus on seksirikos, ei väkivaltarikos. Seksirikoksissa on kyse monista muistakin asioista kuin väkivallasta: toisaalta normaalin, terveen erottaminen perverssistä ja sairaasta, toisaalta perheeseen liittyvän uskomusjärjestelmän peruspilarista. Naisen puhtaus ja lapsen seksittömyys ovat suojellut tätä varten laeilla. Lait myös suojelevat perheinstituutiota ja sitä kautta yhtä historiallista käsitystä hyvästä.

Lapsiseksikeskustelussa on tuotu esille se todellinen hätä, joka vanhemmilla on lapsistaan, joista he eivät ehdi huolehtia. Vanhempien aika menee kaikkeen muuhun. Kuitenkin perhe on pidettävä hengissä ja lasten on voitava elää ikäänkuin kaikkialle kulkeutunutta yksityiselämän hajoamista ei olisi-kaan. Tilanteeseen on tarvittu helposti tunnistettava ja pahaksi todettava syntipukki, jonka avulla perheen rikkoutumisen, ajan puutteen ja ihmisten esineellistämisen syy voidaan siirtää ulkopuolelle, toiseksi, vieraaksi voimaksi. Tämän hetken keskustelussa se on pedofiili.

**H**elena Molander on kirjoittanut käsikirjan, jossa hän lupaa asiallista informaatiota, jolla lasten seksuaalinen alistaminen (väkivalta) ja siihen liittyvä laiminlyönti saataisiin vähenemään. Molander on oikealla asialla: lapseen kohdistuva väkivalta (kaikenlainen, myös seksuaalinen) on painajaismainen ilmiö ja on todella syytä perinpohjin miettiä kaikkia tapoja, joilla sitä voidaan vähentää. Väkivalta lapsia kohtaan osoittaa, kuinka mielikuvitukseks ihminen on pahuudessa. Useimmat väkivallanteot osoittavat sulaa hulluutta: kun mies tunkee kalunsa alle yksivuotiaan ruumiiseen, on vaikea pitää tätä miestä ihmisenä. Ihmisten ja erityisesti lasten esineellistäminen on mennyt pidemmälle kuin osamme arjessa ajatella. Helena Molander on kirjansa esimerkeillä avaamassa monen silmiä. Uskomme ihmisen "edistymiseen" ja "sivistykseen" on useimmiten aiheetonta ja tarkastellessamme suhtautumistamme lapsiin koko edistys joutuu kyseenalaiseksi.

Helena Molander on tarkoittanut kirjansa asiallisen informaation levittämiseen, silmien

aukaisemiseen ja konkreettisten neuvojen antamiseen vanhemmille. Molander haluaa auttaa vanhempia eikä pyri syyllistämään heitä, päinvastoin. Vaikka vanhemmilla onkin kovin vähän aikaa lapsilleen, heidän pitäisi silti voida luottaa ihmisiin, joiden käsissä lapset ovat. Tämä luottamus on sisäänrakennettuna nykyiseen perhekäsitykseen, jossa yhteiskunnalla on lapsista viimekätinen vastuu. Lapset ovat paljon poissa kotoa, kouluissa, päiväkerhoissa ja leireillä. Osittain tämä johtuu sosiaalistamisen pakosta, osittain kyseessä on vastuun siirto yhteiskunnalle.

Tilanne on lasten kannalta vaikea. Molanderkaan ei onnistu yrityksessään. Asiallisen informaation sijaan hän kirjassaan sivu sivulta vyöryttää eteemme niitä käsityksiä, joita auttamistyössä vähiten tarvitsemme: ennakkoluuloja, kyräilyä, tahallista käsitteiden sekoittamista, vainoharhaisuutta ja vetoamista ihmisten alhaisimpiin pelkoihin ja kuvitelmiin.

Näillä keinoilla saattaa olla vaikutusta havahduttamisessa mutta Molander pyrkii vaikuttamaan myös laajemmin asenteisiin, lainsäädäntöön ja yleiseen keskusteluun. Tällöin havahduttamisen välineet ovat väärät. On aiheellista tarkastella Molanderin diskursssia eettisen ja moraalisen keskustelun kannalta, sillä yleinen ja yhteinen etu rakennetaan argumentoiden ja vedoten ihmisten ymmärrykseen. Otan esille eräitä ratkaisevia ongelmia, jotka kariuttavat Molanderin hyvän yrityksen ja suuntaavat keskustelua kyseenalaiselle tielle.

Molander on varatuomari ja hän uskoo oikeudellisiin toimiin: kaikki rikolliset on saatava oikeuteen. Hän unohtaa, että oikeus on sopimus ja tarkoitettu yleistä hyötyä varten. Yksityisasiassa oikeus on ääritapaus ja on periaatteessa pidettävä hyvänä, jos jokin kiista voidaan hoitaa ilman tuomaria. Molander pitää pahana, kun perhe päättää haudata seksirikoksen. Kuitenkin on vaikea osoittaa, kuinka julkinen oikeus olisi perhettä ylempänä asiassa, joka koskee perhettä. On totta, että perhe voi tarvita ulkopuolista, mutta on hyvin kyseenalaista, onko se ulkopuolinen oikeuslaitos.

Sopimukset voidaan tietenkin muuttaa sen mukaan, mitkä asiat ovat kulloinkin meille tärkeitä. Toisaalta on selvää, että oikeuden käytöllä ei ole mahdollista ratkaista ihmisten käyttäytymistä, erityisestikään ei ole mahdollista vaikuttaa sosiaalisesti häiriintyneiden tai välinpitämättömien toimiin. Lain kirjain voi myös provosoida toimintaa ja tuloksena voi olla summittaista ja harhaista käyttäytymistä.

Toinen ongelma Molanderin tekstissä syntyy sairauden ja terveyden käsitteistä. Molander puhuu pedofiileista sairaina ja muista ihmisistä terveinä. Sairaata on hänen mukaansa saatava sekä hoitoon ("terapiaan") että tuomittaviksi. Tämä suhtautumistapa tunnetaan vanhemmilta ajoilta: sairauden ja rikollisuuden yhdistäminen luo kuvan kau-

heasta, johon ei voi suhtautua järkipäisesti. Kyseessä on synty. Molander palaa jatkuvasti sairas-rikollinen-kuvaan ja antaa ymmärtää, että yhdistelmä on pedofiiliin kohdalla pakonomainen ja korjaamaton.

Sairaasta voidaan puhua tässä ainakin sosiaalisessa mielessä. Monet pedofiilien teot ovat sulaa hulluutta, menevät ohi kaiken sosiaalisen kontrollin, jota yksityisessä ihmisessä on. Toisaalta on ongelmallista, kuinka pakonomainen teko voi olla rikos. Ajatus rikoksesta perustuu moraalisesti otaksumaan, että ihminen voi päättää, toimiiko vai ei. Varsinaisen ongelman saamme, jos määrittelemme rikollisen teon tekijän sairaaksi rikollisen tekonsa kautta. Oikeuskäytännön kannalta on otettava huomioon myös, että koska vankilarangaistus ei paranna tai korjaa sairasta, rangaistus muuttuu vain kustoksi.

Moraalin kannalta ajatellen olisi parempi suhtautua pedofiiliin rikollisena lain ja moraalien edessä. Hänen sairauttaan olisi käsiteltävä erillään oikeudellisista vaateista. Julkisessa keskustelussa on myös erotettava nämä kaksi asiaa. Oikeus ei voi tuomita teon syytä, vaikka se voi ottaa huomioon teon pakonomaisuuden. Pedofiiliin tapauksessa tämäkään ei käsittäkseni muuta rikoksen luonnetta.

Kolmantena ongelmana on, että Molander vähättelee kahta perusoikeuttamme, sananvapautta ja syytetyn oikeuksia. Hänen mielestään ei ole syytä puhua sananvapaudesta, jos on kyse vakavasta rikoksesta. Molander on selvästi ymmärtänyt perusoikeudet väärin: ne eivät ole ehdollisia vaikka aina onkin löytynyt joku, joka on asettanut ehtoja (rikokset, geopoliittinen asemamme ja muut rajat). Syytetyn oikeudet ovat yhtä tärkeitä, sillä oikeutta ja tutkimusta hoitavat ihmiset, jotka erehtyvät kovin usein. Tietenkin moni asia olisi helpompi, jos jokaisen epäillyn voisi viedä navetan taakse ja ampua, mutta se tuskin tekisi meistä parempia; ainakaan se ei auttisi lapsia, jotka eläisivät vieläkin arvaamattomammassa maailmassa.

**E**räitä pienempiä kysymyksiä herää tekstin yksittäisistä heitoista. Molander esimerkiksi puhuu länsimaista "sivistyneinä" ja antaa ymmärtää selvästi, että Aasian maat (esimerkiksi Thaimaa) eivät ole sivistyneitä maita. Tällainen kulttuuri-imperialismi ei edistä mitään asiaa. Eri kulttuureissa on erilaiset tavat selviytyä elämästä ja on ilmeistä, että monissa meitä vanhemmissa kulttuureissa (esimerkiksi Aasiassa) pidetään täysin käsittämättömänä suomalaistenkin vanhempien välinpitämättömyyttä jälkikasvustaan, hyppäämistä harrastuksissa ja mammonan keräämisen hysteriaa ihmisuhteiden hinnalla.

Tällaisia, lähinnä demagogiaksi luonnehdittavia heittoja vilisee kirjassa niin paljon, että itse asia hukkuu. Demagogia saa joskus hätkähdyttävän halpoja muotoja; lukija ei aina usko silmiään. Kun isä ryhtyy sukupuoli-

yhteyteen tyttärensä kanssa "muun perheen kuunnellessa kirkossa sunnuntaisaarnaa", tulee mieleen Alfred Rosenberg.

Mutta itse asia, väkivalta seksissä ja lapsiin kohdistuneena, on kuitenkin suurin ongelma. Seksi on Molanderille "likaista" ja "iljettävää" ja siinä on muotoja, jotka "ovat aina kiellettyjä, kuten sukurutsa". Julkisen keskustelun kannalta on kuitenkin muistettava, että moraali ja rikoslaki ovat kaksi eri asiaa: moraali koskee ihmisten elämää ja rikoslaki oikeuskäytäntöä. Seksi on ollut tarpeellista ja pysyy tarpeellisena ja sitä ohjaa moraali. Tavat, joilla laki ohjaa seksikäyttäytymistä, muuttuvat eivätkä koskaan voi olla lopullisia tai yläpuolella moraalien. Niinpä on kaksi eri keskustelua vaatia pedofiilien moraalista tuomitsemista ja sitten mieltä tähän liittyviä lain muutoksia. Moraalisessa keskustelussa voidaan perustella, mihin nojaten me ihmisinä tuomitsemme lasten hyväksikäytön. Laissa päätetään käytännön menettelyistä. Jos laki on ensin, mielivalta saa helposti vallan.

Yleisen ilmapiirin kannalta kirjan seksismi on erityisen vaarallinen tendenssi. Molander rakentaa kuvaa hyvästä ja empaattisesta naisesta, jota vastassa on paha ja iljettävä mies. Hän sanoo, että nainenkin voi käyttää lasta seksuaalisesti hyväksi mutta kaikissa lauseissa hyväksikäyttäjällä on vaimo tai hänet on mainittu erikseen mieheksi. Tämä seksismi yhtyneenä seksuaalisuuden "iljettävyyteen" vie pohjan pois monilta hyviltä ehdotuksilta: kyse ei ole yhteisestä asiasta vaan äitien ja naispuolisten auttajien ristinkulkueesta miehiä vastaan.

Tästä esimerkkinä on kertomus työstä, joka meni omin avuin arabimiehen hyttiin ruotsinlaivalla ja pyysi miestä käyttämään ronomia, jotta "raiskaus" ei olisi johtanut ikäviin seurauksiin. Tätä Molander kutsuu "selviämistrategiaksi"; selviämistrategiaa on varmasti se, että tyttö (ja niin monet naiset vastaavissa tilanteissa) syyttää arabia raiskauksesta. Miehillä ei tässä maailmassa ole kuin esineen asema.

Molander on nyt keskustelun aallon harjalla ja hän käyttää asemaansa ja hyviä suhteitaan iltaalehtiin tehokkaasti. Hän ei kuitenkaan käytä näitä suhteita taitavasti. Kohun laannuttua ei Molanderin kirjasta ole apua, päinvastoin: se on asettanut synnin (sairaus+rikos) uudelleen keskuuteemme, kehottanut meitä olemaan erityisen epäluuloisia lasten hyvää tarkoittavia (opettajien, urheiluojaajien, lastenhoitajien, kesäleirien ja lastenkotien ohjaajien jne.) työntekijöitä kohtaan, todistanut, ettei kukaan Äiti koskaan syytä miestänsä sellaisesta, mitä ei ole tapahtunut, opettanut meille, että on yksi ja oikea todellisuus, jonka perusta on virkakoneistossa ja Suomen Laissa. Nämä uskomukset jäävät jäljelle eivätkä ne edistä paremman maailman luomista lapsille.

Lasten on voitava elää rakkauden ja tur-

vallisuuden ilmapiirissä. Perheinstituutio on ollut olemassa tätä varten. Se on suurimmalta osin tuhoutunut ja vanhemmat ovat siirtäneet kasvatus- ja turvallisuusvastuutaan yhteiskunnalle ja laille. Nämä eivät voi koskaan täyttää perheen tehtävää. Vaikka Molander ei halua syyllistää vanhempia, näyttää moraalien kannalta ainoalta ratkaisulta, että vanhemmat ymmärtävät — syyllistämättä — omat velvollisuutensa lapsistaan. Tässä julkinen keskustelu voi auttaa: meidän on uudelleen oivallettava, miksi lapsemme ovat olemassa, mitä he ovat ja kuinka he ovat. He ovat meistä riippuvaisia monissa asioissa mutta eivät kaikissa. Meillä on kuitenkin vastuu heistäkin.

Ei ole samantekevää, millä tasolla julkinen keskustelu kulkee. Kun demagogiaa julkaitaan kirjana, sillä on heti vaikutuksia varsinkin laajalti. Molanderin kirjan jatkoksi tarvitaan paljon lisää keskustelua, jossa pahimmat villiintymiset käsitteissä ja asetelmissa hiljalleen karisevat ja näemme paremmin, mikä lapsi on ja kuinka häntä voi auttaa.

Juha Varto

## MIETTEITÄ UUTENA KÄÄNNÖKSENÄ



Blaise Pascal, *Mietteitä* (alkuteos *Pensées*). Suom. Martti Anhava. WSOY, Helsinki 1996. 503 s.

Mikä tekee sekavasta kristinuskosta käsittelevien tekstipätkien kokoelmasta sellaisen klassikon, että siitä tehdään pienessä maassa viidenkymmenen vuoden sisällä kaksi käännettä? En osaa tarkkaan ottaen vastata tähän. Olisi kovin helppo nojata tietosanakirjojen turvallisiin luonnehdintoihin Blaise Pascalin merkityksestä ranskalaiselle proosalalle, mutta siinä suhteessa *Lettres provinciales* ("Maaseutukirjeet") on varmasti parempi esimerkki. *Mietteitä* on aforismikirjallisuuden merkkiteos, mutta aika harvoin sitä näkee sellaisena siteerattavan. Pelkän uskonnollisen sisällön tai filosofisten ajatusten vuoksi tätä kirjaa voi kyllä lukea, mutta niiltäkään osin se ei ole ainutlaatuinen. Jäljelle ei oikeastaan jää muuta kuin ihminen itse, Blaise Pascal, hänen äänensä ja hänen sielunliikkeensä. *Mietteitä* on siis klassikko koska ihminen ajatukseensa ja puheensa perustuu siihen edelleen elävänä. Seuraava kysymys kuuluu miksi näin on, mistä johtuu Pascalin elävyys ja puhuttelevuus. Yritän

seuraavassa, kirjan laajuuteen nähden kovin lyhyessä katsauksessa vastata tähän.

## Matematiikka ja tunteet

Pascal (1623-1662) oli poikkeuksellisen lahjakas, siitä kaikki ovat olleet yhtä mieltä. Hänen "kirjansa" kestävä merkitys on kuitenkin ollut sen epätäydellisyydessä. *Mietteitä* tarjoaa lahjakkaan ihmisen ajatukset idullaan, luonnoksina, ongelmina ja näkyinä. En malta olla kysymättä, jossittelematta, millainen olisi ollut hänen suunnitteleman teoksen arvo jos se olisi valmistunut. Eivätkö tyhlin hioutuminen, varman sanottavan kasvaminen ja raamatullisen materiaalin kasautuminen olisi tehneet siitä helpommin pölyä keräävän? Elegantteja teoksia ovat kirjastojen varastot täynnä, kesken jäänyt työ taas antaa lukijalle liikkumatilaa. Aikojen muuttumisesta ja maallistumisesta huolimatta Pascalin kokemat ongelmat ovat pysyneet todellisen tuntuisina, sillä hän ei osannut muotoilla niihin dogmaattisia vastauksia. *Mietteitä* elää uskonnollisen ja maailmankatsomuksellisen prosessin kuvana.

Paperilappujen kokoelmalle (ja siihen liittyvälle toimittamisen ongelmalle) löytyy filosofisesta kirjallisuudesta joitakin vertailukohtia. Suomennoksista tulevat mieleen esimerkiksi Ludwig Wittgensteinin *Zettel* ja *Yleisiä huomaautuksia* tai Simone Weilin *Painovoima ja armo*. Molemmat kirjoittajat vaikuttavat Pascalin rinnalla kuitenkin viileiltä ja heidän teksteissään on vähemmän ilmaa. Weil, näistä kahdesta Pascalinsa tarkemmin lukenut, tuntuu myös kovin didaktiselta. Niin vahva on ajoittain Pascalin tekstin henki, että on kuin nuo toiset eivät olisi mitään ongelmia pohtineetkaan. Toisaalta, *Mietteitä* ei ole nykyisen katsamon mukaan filosofista kirjallisuutta, jos ei täysin teologistakaan. Teoksen ydin — ja vielä kerran, sen asema klassikkona — on lopulta Pascalin omassa tunnevaltaisuudessa. "Hän on kulttuuri-ihminen herkän ja rikkaan tunnelämänsä ansiosista", on eräs myöhempi historioitsija aiheellisesti todennut.

## Jumalan vedonlyöntikerroin

Pascal oli ensinäkkin suuri matemaattinen lahjakkuus. Kuitenkin hänen viisautensa, "sydämen tieto", oli luonteeltaan psykologista, ei tiukan loogista. Hyvä esimerkki tästä on kuuluisa peliteoreettinen pohdiskelu, joka sysäsi liikkeelle todennäköisyyslaskennan. Uhkapeluriksi tiedetty Chevalier de Mére esitti Pascalille kysymyksen, miten kahden tasavertaisen pelaajan tulisi jakaa potti, jos he eivät halua jatkaa peliä ratkaisupisteisiin asti. Pascal lähetti tämän tehtävän vuonna 1654 kirjeitse myös Pierre de Fermatille. Pascal ja Fermat olivat yhtä mieltä lopputuloksesta, mutta kertovaa kyllä, he esittivät ratkaisunsa aivan eri tavoin. Pascalin todistuksessa peluri puhuu toiselle ääneen: "Vaikka häviä-

sinkin seuraavan pelin, olen varmuudella saanut 32 kultarahaa...". Fermat puolestaan käyttää pelkkää eleetöntä matematiikkaa. Kun Pascal sitten *Mietteissä* (418) soveltaa peliteoriaa kristilliseen asiayhteyteen, syntyy siitä psykologisesti erinomainen uskomisen puolustuspuhe, mutta varsin kehoa päättelyä. Pascalin vedonlyöntiargumentti näet soveltuu minkä tahansa ikuista elämää lupaavan uskonnon puolestapuhumiseen, eikä mitenkään selvitä kristinuskon paremmuutta tai totuudenmukaisuutta. Todistelun ihmisjärkeen vetoava tunteikkaus on kuitenkin edelleen elävää, ja toistettaneen vielä monella rippikoululeirillä.

Toinen keskeinen ja alati uusia sukupolvia puhutteleva teema on Pascalin tuntema *horror vacui*. Hän näkee molempiin avaruuksiin, mikro- ja makrokosmosten loputtomuuteen, mutta tulkitsee tuon kaiken radikaalisti toisin kuin perinteiset jumalaisen harmonian ihastelijat (199 ja 427). En tiedä, onko Pascal ensimmäinen, joka kokee ja pukee sanoiksi kauhuntunteen ihmisen tajutessa oman pienuutensa maailmankaikkeuden mittakaavoissa, mutta hän ensimmäisenä puhuu siitä modernin ihmisen kielellä. Pascal ennakoii, näin jälkikäteen katsottuna, eurooppalaisen yksilön ahdistusta.

Tietoisuus ihmisen mittättömyydestä kahden äärettömyyden välissä on vain kivenheiton päässä *vanitas*-ajattelusta. Tässä kohdin Pascal ei kuitenkaan sirottele tuhkaa päälle, vaan nousee puolustamaan ihmisen ajattelukykyä väijäämättömästi ja mekaanisesti toimivaa maailmankaikkeutta vastaan. Tietoisuus tekee ihmisestä surmaajaansa ylevämmän: "sillä hän tietää kuolevansa, tietää maailmankaikkeuden ylivoiman. Maailmankaikkeus ei tiedä siitä mitään." (200) Ihmisen arvokkuus ja surkea mitättömyys yhtä aikaa nähtynä, vailla väärää ylpeyttä ja patamustaa epätoivoa — siinä Pascal on lyömätön.

## Filosofit pitäkoot Jumalansa

Kaikki *Mietteiden* teemat punoutuvat kuitenkin kristinuskon puolustamisen ympärille, sehän oli suunnitellun teoksen tarkoitus. Puhtaasti raamatulliset kohdat ovat maallistuneelle nykylukijalle etäisempiä, eikä teoksen kirjallinen maine lepääkään niiden varassa. Kuitenkin, käännöstyön tehnyt Martti Anhava on oikeassa korostaessaan, että ne tekstin piirteet, jotka ovat tuoneet Pascalille lukijoita aina tähän päivään asti (esim. ihmisen arvon ja yksilöllisyyden puolustaminen) eivät ole irrallaan uskonnollisesta sisällöstä, saati sitten ristiriidassa sen kanssa. 1600-luvun ajattelijat olivat itsestäänselvästi uskovaisia, myös *Raamatun* tekstikritiikkiä esittänyt Spinoza, kirkossakäyntiä vältellyt Leibniz ja poleemisen *Dictionnaire*n laatinut Bayle. Keskustelut ja sodat käytiin vain siitä, mikä tulkin-ta tuosta uskosta on kenenkin mielestä oikea. Pascalin *Mietteitä* liittyy lähtökohdiltaan olen-

naisesti tähän, kuten Anhava esipuheessa ja aiemmissa yhteyksissä asiantuntevasti selvittää.

Voimakkaimpien uskonnollisten tunteiden kohdalla Pascal on yllättäen kirjallisesti niukka. Niin sanottu "tuliyö" oli Pascalille tärkeä uskon ja kääntymyksen vahvistus. Sitä koskeva muistiinpano on kuitenkin lyhyt ja ilmaisultaankin melko vaatimaton (913). Tässä ollaan kaukana kristillisen mystiikan kirjallisista mestarinäytteistä. Uskontunnustuksena teksti on silti mielenkiintoinen, koska Pascal tekee siinä selväksi pesäeronsa Descartesiin ja hänen seuraajiinsa, joiden käsissä jumala on muuttunut pelkäksi abstraktiksi substanssiksi. Pascalin jumala on *Vanhan Testamentin* patriarkkojen puhuva jumala, ei pelkkä filosofien ja oppineiden ensimmäinen Olento. Tässä on rajapyykki: toisaalla se laeva tie, joka kartesiolaisen tiedeihanteen myötä johtaa lopulta Jumalan tarpeettomuuteen, toisaalla Pascalin valitsema polku, joka nostaa yksilön henkilökohtaisen kokemuksen uskon pääasiaksi ("Sydän aistii Jumalan eikä järki. Sitä on usko." 424), ja yrittää samalla sitkeästi kuvailla kuvailematonta ("Onko teistä mahdotonta että jumala olisi ääretön ja jakamaton? Kyllä. Haluan siis saada teidät näkemään jotakin ääretöntä ja jakamatonta: piste joka liikkuu joka taholle äärettömän nopeasti." 420).

Kaikki kiitokset Martti Anhavalle suuresta urakasta. Hän on kääntänyt *Mietteitä* hyvin, työn jälki perustelee itse oman tarpeellisuutensa. Myös selitykset ja johdanto ovat erittäin monipuoliset. Vanhan, hieman suolattoman käännöksen sijaan Pascal puhuu nyt harvakseltaan pilkutettua nyky-suomea. Sanavalinnat, silloin kuin niitä on erityisesti tehty, ovat kaiken lisäksi hauskoja.

Jyrki Siukonen

## SURREALISMIN MANIFESTI



**André Breton**, *Surrealismen manifesti*. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki 1996. Suom. sekä johdannolla ja jälkisanoilta varustanut Väinö Kirstinä. 95 sivua.

**B**retonin tapa kirjoittaa on näin maiden ja vuosikymmentenkin takaa hämmästyttävän selkeä ja suoraviivainen, vailla hämääriä sivupolkuja. Asiat sanotaan halki, vaikka tavoitteena onkin unen ja todellisuuden sekoittaminen tai paremminkin niiden kuuleminen saman ilmiön ääninä. Etuoikeutetut tiet tuohon surrealistiseen maahan tai Bretonin sanoin "linna" ovat automatismi ja se, mitä kutsutaan hulluudeksi. Ensimmäistä manifestia kirjoitettaessa 20-luvun alkupuolella automaattikirjoitus ei vielä ole tietoinen tyylikeino tai itsestään varma tapa päästä perille, vaan Bretonin kuvausta luonnehtii aito uutuudenviehätys ja riemu. Kuulostaa siltä kuin eränkävijä tai kalastaja olisi kertomassa löytämästään uudesta apajasta käyttäen yhtä aikaa riittävän hurmoksellisia ja täsmällisiä mutta samalla tarkoituksellisen löyhiäkin sanontatapoja. Niin mahtavan ylitsekäytömältä kuin porvarillisuuden, kaupallisuuden ja tieteen liitto tuntuukin, nämä surrealistiset apajat todistavat toista.

Automatismi ja enemmän tai vähemmän teeskennelty hulluus ovat johdonmukaisia seurauksia siitä järjen ja hyödyn kriisistä, joka heijastuu koko vuosisadan alun eurooppalaisesta tunnosta. Siinä missä joillekin tämä kriisi merkitsi kutsua järjen uudelleenluontiin ja toisille jonkin kokonaan muun etsimistä, oli surrealistien asenne suhteessa järkeen aktiivinen. Surrealistien meluamisen "tarkoitus" ei ollut juhlia järjen haaksirikkoa jonakin jo tapahtuneena, vaan päämääränä oli edistää ja edesauttaa tuota kariutumista. Kysymys ei ollut järjen hautajaisista, vaan murhaamisesta. Sanon "järki", mutta tarkoitan "mielivaltainen hyötyperiaate": kyse on siitä ajatuksesta, jonka mukaan kaiken pitää palvella jotakin ja jonka mukaan kaikella on ja pitää olla tarkoitus ja syy, vieläpä hyödyllinen tarkoitus ja riittävä syy. Hyötyperiaatteelle alistuminen merkitsee samaa kuin olla orjana ns. todellisuudelle. Nykyfilosofian ilmauksista "ontoteo-logiikka" on liippaa suhteellisen läheltä sitä, mitä surrealistit tarkoittivat "hyötyperiaatteella." Läheisyys jatkuu siinä, että hyötyperiaate oli surrealistien mukaan ajanut

ihmisen paitsi ensimmäisen maailmansodan mielettömyyteen myös siihen latteaan ja keskinkertaiseen itsetyytyväisyyteen, jota nykyään elämme. Kyse on siis ensisijaisesti käytännöstä, orjuuttavan hyötyperiaatteen ja sen ideaalien murtamisesta, mieluiten elämässä ja kokemuksessa. Tähän automatismi ja hulluus ovat oivia välineitä. Niistä ei ole mitään hyötyä, ne eivät ole tarpeen, eivätkä ne oletettavasti palvele hyödyn, järjen ja logiikan pyhää kolmiyhdyttä. *Surrealismen manifesti* on ensisijaisesti näiden kahden manifesti. *Kommunistisen manifestin* tapaan se on päätäkävankien välisestä keskustelusta: "Viila ja veitsi ovat valmiina!"

Tankoja näiden villojen syötäväksi on paljon. Realismin Musta Rautavankila löytää uusia uudistumistapoja, eikä laatikossa ollessa ole helppo uskoa, että laatikon ulkopuolella mitään onkaan. Kyse on paitsi käytännön hyödyistä ja teoreettisesta järjestä myös ja ennen kaikkea siitä mitä nämä kaksi tekevät kokemukselle. Onnen tavoittelu, logiikka ja sielun kasvattaminen ovat tehneet kokemuksen kentästä yhä rajoittuneemman. Kaiken on palveltava jotakin tarkoitusta, eikä ole sattumaa, että tuossa tarkoituksessa on aina läsnä vihjeus onnesta, edistyksestä, kestävästä kehityksestä tai jostakin muusta tuonpuoleisesta. Tuonpuoleisuuden vartijana ihmisessä on perinteisesti sielu. Kun sielu edustaa käytännön hyötyjen ja teorian rakenteiden liittoa, niin silloin sekä henki että liha ovat teitä ulos. Tästä syystä enkeli ja eläin yhdistyvät surrealistisessa maailmassa. Henki merkitsee orjuuden vastustamista riistona, eläin orjuuden vastustamista vankeutena. Bretonin painotus on tunnetusti usein enemmän hengen puolella, kuten yhteistyö kommunistien kanssa osoittaa. Nimenomaan henkipainotteisuus, joka myöhemmin korostui, johti sekä Georges Bataillen että nuoren Salvador Dalin Breton-kritiikkiin.

Eräs tärkeä filosofinen teema *Surrealismen manifestissa* on vapaus — älyllinen, moraalinen ja ennen kaikkea kokemuksen vapaus. Ammattifilosofit pitävät rakenteiden kyhäämisestä, muurahaisina pysyvyyksien keolla. Jos se on totta, sen on kestettävä, sillä on oltava hahmo, mitä teräksisempi, sen parempi. Tämä imperialistinen rakennustyömaa hohtaa reunoiltaan toistakin mahdollisuutta, kokemuksen, ajatuksen, tajunnan vapauden kysymystä. Tämä kysymys on yleensä jätetty toisten huoleksi, vaikka joku Kant tai Hegel haluaa vapaudenkin korreksi kekoonsa. Esimerkki: tuskin Heidegger pääsee lausumasta koko sanaa ennen kuin hän lyö sen päähän paimenhatun ja potkaisee pellolle, ikään kuin vapaus ei olisikaan se tyhjyyden tumma tähti, josta Breton (ja Heidegger toisesta suupielestään!) puhuu samoihin aikoihin. Bretonille vapaus ei ole valinnan vapautta — oli se sitten negatiivista tai positiivista — vaan sattuman ja haaskauksen vapautta, hyödyn ja determinismin rikkoa.

Näillä kohdin manifesti on johdonmukaisimmillaan ja kirkkaimmillaan. Jos sielun hyötyperiaatteelliset rakenteet — logiikka, onni, terveys — merkitsevät kokemuksen kurjillistamista ja kuristamista, niin vapaus voi löytyä vain siitä aidosta kaaoksesta, joka ei tunnusta realistista eroa sieluun ja sen "ulkopuoliseen." Tällainen vimma puolestaan ei ole tuntematonta "primitiiviselle taiteelle": mitä paimeniin tulee, niin Kullervo on heistä surrealistisin manatessaan vaalimansa lehmät ja lampaat karhuiksi ja susiksi, jotka hän sitten usuttaa emäntä-orjapiiskurinsa niskaan. Kullervo-myytti kertoo selkeästi myös toisesta Bretonin manifestissaan tunnistamasta ongelmasta: vapaus on mahdollista vain kollektiivisesti, ei yksilöllisesti. Kullervon vapaus jää tuhoamisen vapaudeksi, sillä yksilö ei voi puhua yli- tai alyksilöllistä *ajatus-taan* läheskään yhtä voimakkaasti kuin yhteisö. Vapauden sosiaalisuuden tunnistaminen lienee *Surrealismen manifestin* suurimpia anteja myös taiteelle.

Heikoin hammas automatismin viilassa on oletus, että surrealistinen maa on yksi ja sama, tai että surrealistinen tie vääjäämättä johtaa kaikki samaan paikkaan. Tämä oletus on sukua Freudin oletukselle alitajunnasta, joka jollakin kummallisella tavalla on sama kaikille ihmisille, yhtä hyvin kuin surrealismin "sisäisen vihollisen" Georges Bataillen oletukselle siitä yleisestä energiataloudesta, joka muka on kaikkien ihmisten elämän taustalla. Tällainen tyypillisen eurooppalainen universalismi ei erityisen hyvin sovi yhteen Bretonin esittämän sattumauskon ja yksilösubjektin hallitsemattomissa olevien keinojen ja aineiden korostamisen kanssa. Mikä muka takaa pohjoisen shamaanin ja pariisilaisen kahvilafilosofin unien yhteneväisyyden, saatiin ne esiin sitten kuinka "puhtaasti" tai automaattisesti tahansa? Breton ei realismin jo kiistäneenä voi viitata yhteiseen biologiseen rakenteeseen tai muuhun muka-tieteelliseen yhteisyyteen. Jos tällaista yhteisyyttä on — ja onhan sitä — se on länsimaisen tieteellis-tekni- nisen kulttuurin tuottamaa, eikä usko tuon kulttuurin universaalisuuteen saa jäädä surrealistisen tuonpuoleisuuskritiikin ulkopuolelle. Vankila voi olla osittain yhteinen, ja siksi myös pakoa on valmisteltava yhdessä. Tämä ei kuitenkaan voi tarkoittaa sitä, että Bretonin ja kumppaneiden löytämä surrealismin maa olisi aina ja kaikkialla, jos vain menetelmät ovat puhtaat automatistiset. Bretonin toivomat "aivokummajaiset" on irroitettava myös länsimaisen tieteen tai psykologis-taiteellisen viihdeteollisuuden röyhkeän imperialistisesta käsityksestä siitä, mitä "aivot" ovat. Jos vielä puututaan kuvataiteiden alueelle, niin ajatus siitä, että jonkin Dalin aivot ovat "samanlaiset" kuin jonkin Palsan aivot on sekä perusteeton että kuolettavan ikävyyttävä, eikä kukaan surrealisti voi sellaista hyväksyä.

Tähän liittyen voisi tietenkin heittää kääntäjä-Kirstinän kynniseen tapaan kysymyksen, että eikö surrealismin lopulta epäonnistunut, muuttunut tavaksi, hyödyksi ja teoreettiseksi koulukunnaksi? Tämähän on myös jo mainitun Bataillen epäily. Bataille tosin esittää kysymyksensä pikemminkin Dalin ällöttävän loistokkuuden ja Bretonin häilyväisyyden pelästyttämänä, kuin historian perspektiivistä. Vastaus voisi olla kaksihaarainen: kenellä muuttui ja kenellä ei, kuka perusti koulukunnan ja kuka ei. Sinänsä ajatus ihmisen arvokkuuden ja vapauden löytämisestä hyötyperiaatteen tuolta puolen ja erilaisten puolitaiteellisten, -psykologisten, -sosiaalisten ja -filosofisten keinojen käyttämisestä tähän etsintään ei ole kuollut. Bataillen kirjoitukset ovat hyvä esimerkki. Epäonnistuminen sinänsä on yhtä välttämätön kuin esimerkiksi paljon puhutun "metafyisikän ylittämisen" epäonnistuminen. Lohta kannattaa pyytää, vaikka ei saisikaan. Paradoksaalisen selkeästi surrealismin tarpeen "tuo esiin" eräs lause Kirstinän ansiokkaassa johdannossa. Yllättäen Kirstinä puhuu tarpeesta "valikoida" surrealistista ainesta ja myöhemmin jälkisanoina siitä, miten surrealismin on "hyväksyttävä" taiteeseen yhtenä lähtökohdana. Surrealismin ja jonkin periaatteen mukaan toteutettu valikointi ovat toistensa vastakohtat. Kaikkein vähiten surrealismin kaipaa "valikointia" ja kriittistä käsiteapparaattia ja kaikkien eniten — tilaa. Surrealismissa on kyse polttavasta, tuhoavasta vatsakivusta, sokaisevasta ja tarkkakorvaistavasta nälästä. Breton ei jätä tämän suhteen epäilyksen sijaa. Surrealismen hyväksyminen voi tarkoittaa vain pyrkimystä kohti kokemuksen raukuutta ja vapautta ja sen voi tietoisesti hylätä yhtä hyvin kuin unentarpeensa. — Milloin viimeksi olit nukahtamaisillasi jossakin seminaarissa tai jollakin luennolla?

Tere Vadén

# Indeksi 1994-1996

## Artikkelit ym. 1994-1996

- Giorgio Agamben, Kielen idea 1/94  
Giorgio Agamben, Elämänmuoto 1/94  
Tuomo Aho, Descartes ja geometria 4/96  
Lilli Alanen, Leibnizin monadit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite 1/96  
Jan Blomstedt, Luonto Leopardin silmin 2/95  
Nomadisen subjektin jäljillä: Filosofi Rosi Braidottin haastattelu (Marita Husso & Marja Kaskisaari) 3/96  
Hélène Cixous, Sorties 2/95  
René Descartes, Huomioita vastineineen (vastaväittäjänä kunnianarvoisa englantilainen Thomas Hobbes) 4/96  
Terry Eagletonin haastattelu (Marjo Kylmänen ja Tapio Mäkelä) 2/94  
Hans-Georg Gadamer, Käsitetehistoria ja filosofian kieli 2/96  
Leila Haaparanta, Ajatuksia filosofiasta 3/96  
G.W.F. Hegel, Eleusis 1/95  
Martin Heidegger, Olio 4/96  
Martin Heidegger, Paluu 2/94  
Martin Heidegger, Peltotie 2/95  
Martin Heideggerin Der Spiegel -haastattelu 4/95  
Martin Heidegger, Tekniikan kysyminen 2/94  
Elisa Heinämäki, Mitä ei voi nähdä 4/95  
Agnes Heller, Yhteiskuntatieteiden hermeneuttisesta metodista yhteiskuntatieteiden hermeneutiikkaan 3/95  
Sirkku Hellsten, Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus 2/95  
Juha Himanka, Vanhan ajan filosofiaa uudessa kuosissa: lukuvihje *Fenomenologian ideaan* 2/96  
Juha Holma, Mikä ihmeen Faustin uni? 2/96  
Jakke Holvas, Kuuluu asiaan — pelin filosofiasta 3/95  
Pekka Hongisto, Dementia decibel eli mieleenpalauttamisia muun muassa Marxista 4/96  
Aki Huhtinen, "Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen 3/94  
Sari Husa, "Foucaultlainen metodi" 3/95  
Vesa Jaaksi, Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto 2/94  
Igor Jevlampiev, Venäläinen "eksistentiaalisuus" 1/95  
Kimmo Jylhä, Johdanto Nietzscheen traagiseen ajatteluun 3/94  
Kimmo Jylhä, Edmund Husserl ja fenomenologian idea 2/96  
Katri Kaalikoski, Iris Murdoch: moraalirealisti ennen muita 1/96  
Samuli Kaarre, Michel Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi 2/94  
Pekka Kalli, Cassirer filosofian historiassa 1/96  
Pekka Kalli, Mitä Sinuille kuuluu? 3/96  
Antti Karisto, Maataide ja maraton 3/96  
Raili Kauppi, Tuotio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä 3/95  
I.A. Kiesepää, Mistä fysiikan filosofiassa on kyse? 3/96  
Jyrki Kiiskinen, Mitä sokeat näkevät 2/95  
Simo Knuutila, Descartesin käsitys välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta 4/96  
Petri Koikkalainen, MacIntyren aristotelinen etiikka 2/95  
Marjaana Kopperi, Metafysiikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti 1/96  
Petter Korkman, Eläköön Descartes, eläköön Ranska! 4/96  
Päivi Kosonen, Käsitteelliset täsmäaset 3/94  
Jussi Kotkavirta, Teon käsite Hegelillä 2/96  
Sven Krohn, Ihmisen elämänskaari ja hänen eettiset tehtävänsä 1/96  
Marti Kuokkanen, Arvosubjektivismi ei ole 4/96  
Marti Kuokkanen, Nyrkkeily ja väkivalta 4/95  
Reijo Kupiainen, Heidegger ja totuus paljastumisena 2/94  
Reijo Kupiainen, Olion anatomia: suomentajan johdanto *Olio* 4/96  
Merja Kylmäkoski, Rousseau ja iterakkaus 4/95  
Merja Kylmäkoski, Poimintoja Rousseauin elämästä ja tuotannosta 4/95  
Marjo Kylmänen, Sukupuolieron filosofia 2/94  
Eerik Lagerspetz & Simo Vihjanen, Armosta ja oikeudesta 2/96  
Mikko Lahtinen, Gramsci totuudesta ja vallasta 2/94  
Mikko Lahtinen, Postmoderni ruhtinas 3/94  
Mikko Lahtinen, Filosofi pesukoneessa 2/95  
Mikko Lahtinen, Vielä valkopesusta 3/95  
Tapani Laine, Tapaus Meier 1/95  
Arto Laitinen, Ulrich Beck käväisi 3/94  
Heikki Lehtonen, Postmodernia yhteisöä etsimässä 4/95  
Mikko Lehtonen, Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä 1/94  
Mikko Lehtonen, Naiset oppineisuuden tasavallassa 4/95  
Gottfried Wilhelm Leibniz, Kirjeitä 1/96  
Gottfried Wilhelm Leibniz, Muistio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille 1/96  
Susanna Lindberg, Hyödyllisen työn hyödyllisyys 1/95  
Kia Lindroos, Nykyisyyden luma: Walter Benjamin 3/96  
Vladimir Malahov, Onko Venäjällä filosofiaa? 1/95  
Kari Matilainen, Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa 3/96  
Päivi Mehtonen, Totuuden alkuperät keskiajalla 2/94  
Aleksandr Meier, Oikeus myytiin 1/95  
Aleksandr Meier, Esteettinen lähestymistapa 1/95  
Markku Mäki, Hegelin Oikeusfilosofia 1/95  
Heikki Mäki-Kulmala, Ilkka Niiniluoto — kulttuurimme Batman 4/95  
Heikki Mäki-Kulmala, Neuvostomarxismi ja dialektiikka 195  
Heikki Mäki-Kulmala, Eläköön revisionismit eli Sokrateen kuolema II 1/96  
Heikki Mäki-Kulmala, E. Saarinen ja pinnallisuuden sietämätön raskaus 2/96  
Heikki Mäki-Kulmala, Hobittien taloustiede 3/96  
Mikko Mäntysaari, Agnes Heller 3/95  
Kirsti Määttä, Descartes ja lähiöt 3/94  
Kirsti Määttä, Kant ja muistin puolustus 1/95  
Risto Niemi-Pynttari, Dionysos tapahtumisen jumalana 3/94  
Friedrich Nietzsche, Sokrateen ongelma 3/94  
Friedrich Nietzsche, Traagisen ajattelun synty 3/94  
Ismo Nikander, Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus 3/95  
Erna Oesch, Totuus ja metodi hermeneutiikassa 2/94  
Erna Oesch, Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia 1/95  
Erna Oesch, Hermeneutiikka — tietoteoriaa vai ymmärtämisen ontologiaa 2/96  
Vesa Oittinen, Kommentti Juhani Pietariselle 2/95  
Vesa Oittinen, Spinozistinen dialektiikka 2/95  
Vesa Oittinen, Kommentti Pietariselle 3/95  
Mika Ojakangas, Filosofian manifesti 2/94  
Jukka Paastela, Filosofiaa ulitsalla 1/95  
Jukka Paastela, "Revisionismi" ja sananvapauden eettiset ongelmat 4/95  
Jaana Parviainen, Taideteoksen kehollisuus 4/95  
Heikki Patomäki, Eurooppa olevan suuressa ketjussa 1/95  
Ari Peuhu ja Raimo Tuomela, Onko maailma pelkkää ainetta? 2/95  
Juhani Pietarinen, Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa 2/95  
Juhani Pietarinen, Spinozan terminologiaa ja tulkintaa 3/95  
Sami Pihlström, Putnamin episteemisestä totuus-käsityksestä 2/94  
Sami Pihlström, In memoriam Popper, Kuhn, Feyerabend 3/96  
Sami Pihlström, Tieteentilafilosofian jäätilliset vastakkain 3/96  
Sami Pihlström, Johdanto Quinen haastatteluun 1/96  
Plutarkhos, Sopioko filosofia keskustelunaiheeksi juominkeihin? 4/95  
W.V. Quinen haastattelu (Sami Pihlström) 1/96  
Päivi Rantanen, Eurokuntoisia rotusuomalaisia 2/94  
Päivi Rantanen, Kaukana paha ei-akateeminen maailma 3/94  
Päivi Rantanen, Laulavat tutkijat Suomen suosta 1/95  
Eila Rantonen, Lukijana uusnatsi 3/96  
Jonathan Rée, Englantilainen filosofia 1950-luvulla 3/94  
Markku Roinila, Descartes, Leibniz ja universaalikielen mahdollisuus 4/96  
Jean-Jacques Rousseau, Iterakkaudesta 4/95  
Mika Saranpää, Thales kaivossa 1/94  
Juhani Sarsila, Limasienistä lapsenmurhiin 1/96  
Michel Serres, Kaksi aikaa 1/94  
Juha Sihvola, Pesukonemiehen vastaisku 3/95  
Juha Siltala, Ajattelutilan säilyttämisestä 2/94  
Matti Sintonen, von Wrightin tuotannosta 2/95  
Jyrki Siukonen, Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä 1/96  
Baruch de Spinoza, Kirje Henry Oldenburgille 2/95  
Baruch de Spinoza, Kirje Jarig Jellesille 2/95  
Anni Sumari, Sukupolvien lunta 2/95  
Juha Suoranta, Juho A. Hollon neljä elämää 2/96  
Vesa Talvitie, Psykke polyfoniana 2/96  
Kari Tuomainen, Leibnizin Jumalasta 1/96  
Jarkko S. Tuusvuori, Suomentajan esipuhe Gadameriin 2/96  
Tere Vadén, Peiliin taustaa 4/95  
Jyrki Vanhonen, Todellisuus riittää — Peter Handken tuotannosta 2/95  
Juha Varto, Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen 1/94  
Juha Varto, Kohti tanssin filosofista tarkastelua 4/95  
Juha Varto, Maa kuusta nähtynä 1/94, 2/94, 4/95, 1/96, 3/95, 4/96  
Juha Varto, Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus länsimaisessa filosofiassa, erityisesti logikan historiassa 2/96  
Juha Varto, Uuden tieteenalan ongelmat 4/96  
Gianni Vattimo, Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka 3/95  
Simo Vehmas, Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään 2/96  
Erkki Vettenniemi, Venäläinen apokalypsis 1/95  
Jussi Vähämäki, Nihilismi kutsumuksena 3/95  
G. H. von Wrightin haastattelu (Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Jarkko S. Tuusvuori) 2/95  
Petri Ylikoski, Tieteentilafilosofian naturalistinen käänne 3/96  
Mikko Yrjönsuuri, Media ja juhlat 4/95  
Thomas Ziehen haastattelu (haastattelijoina Tapio Aittola, Riitta Koikkalainen, Esa Sironen) 3/95



Filosofia reaalikokeessa 1995 3/95  
 Isokrates, Sofisteja vastaan 2/94  
 Matti Itkonen, Opettajuuden olemuksesta 1/94  
 Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, Pysytkö mukana, Sofia? 1/95  
 Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla 1/96  
 Jussi Kotkavirta, Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen 2/95  
 Reijo Kupiainen, Filosofian bestseller 1/95  
 Nuoria filosofeja palkittiin 3/95  
 Rakkautta lukiossa? 1/95  
 Mika Saranpää, "Jos ne ei olisi opettamisen objekteja..." 2/95  
 Mika Saranpää, Lapsen Paras Tawara — taas 4/95  
 Juha Suoranta, Kasvatuksen kadonnut lupaus 3/94  
 Juha Suoranta, Maailman kauheus, kasvatus ja toivon periaate 4/96  
 Juha Suoranta, Pakkofilosofia kauppatavarana 1/95  
 Jukka Tavi, Opettämisen ja auktoriteetin ongelma 2/96  
 Uudet filosofian oppikirjat 3/94  
 Juha Varto, Lapset ja filosofian opettamisen umpikuja 2/96  
 Veli-Matti Väiri, Menonin paradoksi "neliulotteisessa" kasvatuksellisuudessa 2/94

## Kirjat 1994-1996

(kirjan arvostelija merkitty sulkuihin)

- Einar Aadland, Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikka (Sanna Pellinen) 1/94  
 Giorgio Agamben, Tuleva yhteisö (Turo-Kimmo Lehtonen) 3/96  
 Pirjo Ahokas & muut (toim.), Mieheyden tiellä (M.G. Soikkeli) 3/94  
 Kirsi Ailus & muut, Etiikka, laatu, valinnan-vapaus: terveydenhuollon tulevaisuus (Päivikki Koponen) 2/94  
 Timo Airaksinen ym. (toim.), Hyvän opetus (Reijo Kupiainen) 3/94  
 Timo Airaksinen, Markiisi de Saden filosofia (Reijo Kupiainen) 3/95  
 Pertti Alasuutari, Laadullinen tutkimus (Jari Myllylä) 1/94  
 Tuovi Allén & muut (toim.), Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä (Juha Romppanen) 2/94  
 Jan-Otto Andersson & muut, Hyvinvointivaltio ristiaallokossa (Juha Romppanen) 2/94  
 Elisabeth Badinter, Mikä on mies? (M.G. Soikkeli) 3/94  
 Roland Barthes, Tekijän kuolema — tekstin syntymä (Mika Vuolle) 2/94  
 Roland Barthes, Tekstin hurma (Mika Vuolle) 2/94  
 Roland Barthes, Mytologioita (Reijo Kupiainen) 1/95  
 Blaise Bascal, Mietteitä (Jyrki Siukonen) 4/96  
 Jean Baudrillard, Lopun illuusio (Jari Aro) 1/96  
 P. Berger & T. Luckmann, Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen (Riitta Koikkalainen) 2/95  
 Henri Bergson, Nauru (Vesa Jaaksi) 3/95  
 Rosi Braidotti, Riitasointuja (Tuija Parvikko) 1/94  
 André Breton, Surrealismsin manifesti (Tere Vadén) 4/96  
 Martin Buber, Minä ja sinä (Reijo Kupiainen) 1/94  
 Jonathan Culler, Ferninand de Saussure (Raine Koskimaa) 3/95  
 Richard Dawkins, Geenin itsekkyys (Petri Ylikoski) 3/94  
 Umberto Eco, Miten käy — pakinoita arkipäivän aiheista (Mikko Lahtinen) 2/96  
 Peter Eisenhardt & muut (toim.), Modern Concepts of Existentialism (Olli-Pekka Lassila) 2/94  
 Mircea Eliade, Ikuisen paluun myytti (Juha Varto) 2/94  
 Pekka Elo & Toivo Salonen, Ajatukset — uuden ajan filosofian lukemisto (Mikko Lahtinen) 1/94  
 Didier Eribon, Michel Foucault (Juha Varto) 2/94  
 Jari Eskola & muut (toim.), Keskustelua kasvatus- ja sosiaalitieteiden 1990-luvun metodologiasta (Jaakko Husa) 4/95  
 Luc Ferry, Uusi ekologinen järjestys (Heikki Mäki-Kulmala) 2/94  
 Arto Haapala & Markus Lammenranta (toim.), Kauneudesta kauhuun (Reijo Kupiainen) 1/94  
 Arto Haapala ym. (toim.), Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka (Mika Saavalainen) 3/95  
 Leila Haaparanta & Sara Heinämaa (toim.), Mind and Cognition (Sami Pihlström) 1/96  
 Jürgen Habermas, Järki ja kommunikaatio (Pekka Kaunismaa) 1/95  
 Jaana Hallamaa, The Prisms of Moral Personhood (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96  
 Friedrich A. Hayek, Tie orjuuteen (Pekka Kosonen) 2/96  
 Martin Heidegger, Taideteoksen alkuperä (Reijo Kupiainen) 1/96  
 Matti Heikkilä & Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos (Sirkku Hellsten) 1/95  
 Jari Heinonen, Kattotarinaan monikärkiseen pohdintaan (Juha Romppanen) 2/94  
 Sara Heinämaa, Ele, tyyli ja sukupuoli (Reijo Kupiainen) 3/96  
 Sara Heinämaa & Sari Näre (toim.), Pahan tyttäret: Sukupuolitettu pelko, viha ja valta (Arto Jokinen) 4/95  
 Risto Heiskala (toim.), Sosiologisen teorian nyky-suuntauksia (Raimo Blom) 4/95  
 Sirkku Hellsten, Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä (Heikki Suominen) 3/96  
 Pekka Himanen, Bertrand Russellin haaste (Mikko Lahtinen & Jukka Paastela) 1/95  
 Eric Hobsbawm, Nationalismi (Jukka Paastela) 3/94  
 Hanne Hokkanen ym. (toim.), Julkisuus ja ahdistus (Reijo Kupiainen) 3/94  
 Humanismin paluu tulevaisuuteen: komiteamietintö (Mikko Lahtinen) 2/94  
 Eero Hyvönen ym. (toim.), Tekoälyn ensyklopedia (Tere Vadén) 1/94  
 Kaj Ilmonen (toim.), Kestävyysskoe (Antti Eskola) 1/94  
 Jouni Issakainen, Saaren kirja (Vesa Jaaksi) 1/94  
 Arja Jokinen ym., Diskurssianalyysin aakkoset (Päivi Rantanen) 2/94  
 Sammeli Juntenen, Der Begriff des Nichts bei Luther (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96  
 Ilkka Kantola, Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96  
 Osmo Kivinen ym., Yliopiston huomen (Juha Suoranta) 3/94  
 Timo Koistinen & Juha Seppänen (toim.), Usko ja filosofia (Sami Pihlström) 3/94  
 Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa, Mitä on valistus? (Eero Ojanen) 2/96  
 Lennart Koskinen, Mikä on oikein: Etiikan käsikirja (Reijo Kupiainen) 1/96  
 Julia Kristeva, Muukalaisia itsellemme (Päivi Kosonen) 3/94  
 Julia Kristeva, Puhuva Subjekti (Päivi Kosonen) 3/94  
 Martin Kusch, Tiedon kentät ja kerrostumat (Risto Kunelius) 1/95  
 Philippe Lacoue-Labarthe, Etiikasta: Lacan ja Antigone (Tommi Wallenius) 2/94  
 Veikko Launis (toim.), Lääkintä- ja hoitoetiikka (Reijo Kupiainen) 2/96  
 Mikko Lehtonen, Kyklooppi ja kojootti (Erkki Vainikkala) 3/94  
 Emmanuel Levinas, Etiikka ja äärettömyys. Keskustelua Philippe Nemon kanssa (Reijo Kupiainen) 4/96  
 Reijo Liimatainen, Pimeys, varjo, Saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmisessä (Matti Myllykoski) 4/96  
 Veikko Litzen, Keskiajan kulttuurihistoria (Päivi Mehtonen) 2/95  
 John Locke, Tutkielma hallitusvallasta (Petri Koikkalainen) 2/96  
 Pekka Louhiala (toim.), Lääketiede ja filosofia (Reijo Kupiainen) 2/96  
 Maurice Merleau-Ponty, Silmä ja mieli (Juha Varto) 1/94  
 Robert Miles, Rasismi (Eila Rantonen) 3/96  
 Helena Molander, Lapsi aikuisten armoilla. Miten suojataan lasta joutumasta lapsiseksin uhriksi (Juha Varto) 4/96  
 Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95  
 Matti Niemi, Päämäärien valtakunta: Konventionalistinen analyysi lainopillisen tiedon edellytyksistä ja oikeusjärjestelmän perusteista (Jarkko Tontti) 4/96  
 Friedrich Nietzsche, Epäjumalien hämärä (Jussi Vähämäki) 3/96  
 Leena Oulasvirta (toim.), Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä (Ari-Veikko Anttiroiko) 2/95  
 Jukka Paastela, Valhe ja politiikka (Petri Koikkalainen) 4/95  
 Aino Palmroth & Ismo Nurmi (toim.), Alttiiksi asettumisen etiikka. Laadullisen tutkimuksen eettisiä kysymyksiä (Juha Varto) 4/96  
 Jari Palomäki, From Concepts to Concept Theory (Anssi Korhonen) 4/95  
 Kari Palonen, Politik als Vereitelung (Olli-Pekka Lassila) 2/94  
 Pekka Parkkinen, Sukupolvien perinnöt Suomessa (Juha Romppanen) 2/94  
 Juhani Pietarinen, Ilon filosofia (Erik Ahonen) 1/94  
 Pirkko Pitkänen (toim.), Näkökulmia elämäntutkimuksen muodostamiseen (Mikko Lahtinen) 2/94  
 Pirkko Pitkänen & Mikko Telaranta (toim.), Ovi parempaan maailmaan: Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa (Mikko Lahtinen) 1/96  
 Tapio Puolimatka, Kasvatus ja filosofia (Juha Suoranta) 1/96  
 Terho Pursiainen, Kriisiajan etiikka (Jan-Otto Andersson) 1/94  
 Lauri Rauhala, Tajunnan itsepuolustus (Heikki Suominen) 3/95  
 Lea Rojola, Varmuuden vuoksi: Modernin representaatio Volter Kilven Saaristosarjassa (Tere Vadén) 1/96  
 Yrjö Sepänmaa (toim.), Alligaattorin hymy (Mika Saavalainen) 3/94  
 Jorma Sipilä & Arto Tiihonen (toim.), Miestä rakennetaan (M.G. Soikkeli) 2/95  
 Juha Suoranta, Tekstit, murrokset ja muutos (Juha Varto) 1/96  
 Pirjo Talvio (toim.), Väpi: Linnan Väinöstä kerrottua (Tapani Laine) 1/96  
 Charles Taylor, Autenttisuuden etiikka (Tommi Wallenius) 3/95  
 Veijo Teittinen, Vangin filosofia (Juha Varto) 2/94  
 Teivo Teivainen, Valtioiden kurinalaistaminen globalisoidussa maailmassa (Olli Tammilehto) 1/95  
 Holger Thesleff & Juha Sihvola, Antiikin filosofia ja aate-maailma (Mikko Yrjönsuuri) 3/95  
 Sinikka Tuohimaa, Kapina kielessä (Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen) 3/94  
 Jouko Turka, Häpeä: vaellusromaani (Olli Löytty) 2/95  
 Veikko Tähkä, Mielen rakentuminen ja sen psyk-analyttinen hoitaminen (Tapani Laine) 4/96  
 Uusi aika: Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta (Mikko Lehtonen) 1/96  
 Juha Varto, Laadullisen tutkimuksen metodologia (Jari Myllylä) 1/94  
 Juha Varto & Liisa Veenkivi, Näkyvä ja näkymätön (Pekka Toikka) 1/94  
 Giorgio Vasari, Taitelijaelämäkertoja Giottosta Michelangeloon (Reijo Kupiainen) 2/95  
 Jaana Venkula, Tiedon suhde toimintaan (Yrjö Uurtimo) 2/94  
 Jaana Venkula, Tiede, etiikka, viisaus (Yrjö Uurtimo) 2/94  
 Jaana Venkula, Arki ja tieteellinen ajattelu (Yrjö Uurtimo) 2/96  
 Erkki Vettenniemi, Toinen hallitus (Aimo Minkkinen) 1/95  
 Matti Viikari, Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta (Pekka Kaunismaa) 2/96  
 Leena Viikka, Ympäristöetiikka (Vesa Jaaksi) 1/94  
 Paul Virilio, Katoamisen estetiikka (Reijo Kupiainen) 2/94  
 Jyri Vuorinen, Estetiikan klassikoita (Erna Oesch)

Tee vuosikertatilaus (4 numeroa) hintaan 130 markkaa. Aiemmin ilmestyneet irtonumerot ovat saatavissa hintaan 40 markkaa/numero. Tilausosoite niin & näin, PL 730 33101 Tampere, puhelin tilaukset Heikki Suomiselta puh. (k.) 03-362 3185. Ks. myös <http://www.netn.fi>

**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 totuuskäsitteestä*; 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, *Nililismi 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 Määttä, *Descartes ja lähiöt*; jne.



**1/95**

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

**2/95**

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

**3/95**

Raili Kauppi, *Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyisestä*; Raili Kaupin bibliografia; Agnes Heller, *Yhteiskuntatieteiden hermeneutiikasta*; Ismo Nikander, *Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus*; Jussi Vähämäki, *Nililismi kutsumuksena*; Gianni Vattimo, *Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka*; Sari Husa, *Foucault'lainen metodi*; Jakke Holvas, *Kuuluu asiaan – pelin filosofiaa*; Thomas Ziehen haastattelu; Pekka Elo, *Filosofian tehtävät reaalikokeessa*; *Filosofia reaalikokeessa 95*; jne.

**4/95**

Martin Heideggerin *Der Spiegel*-haastattelu; Mikko Yrjönsuuri, *Mediat ja juhlat*; Plutarkhos, *Sopiiko filosofia keskusteluaiheeksi juominkeihin?*; Mikko Lehtonen, *Naiset oppineisuuden tasavallassa*; Merja Kylmäkoski, *Rousseau ja itserakkaus*; Jean-Jacques Rousseau, *Iserakkaudesta*; Martti Kuokkanen, *Nyrkkeily ja väkivalta*; Jaana Parviainen, *Taideteoksen kehollisuus*; Juha Varto, *Kohdi tanssin filosofista tarkastelua*; Elisa Heinämäki, *Mitä ei voi nähdä*; Heikki Mäki-Kulmala, *Ilkka Niiniluoto – kulttuurimme Batman*; Heikki Lehtonen, *Postmodernia yhteisöä etsimässä*; Jukka Paastela, *"Revisionismi" ja sananvapauden eettiset ongelmat* jne.



**1/96**

W.V. Quinen haastattelu; Sven Krohn, *Ih-Katri Kaalikoski, Iris Murdoch: moraalimetafysiikka retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti*; Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, *Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoina*; 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*; jne.

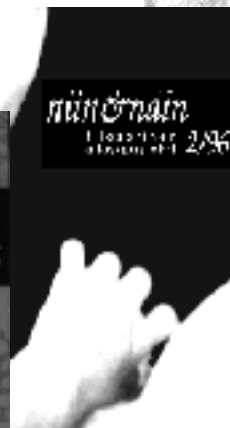
**2/96**

Hans-Georg-Gadamer, *Käsitteistoria 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, *Psykke polyfoniana*; Juha Varto, *Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus...*; Kimmo Jylhä, *Husserl ja fenomenologian idea*; Juha Himanka, *... lukuvihje fenomenologian ideaan*; Jukka Tavi, *Opettamisen auktoriteetista*; jne.

**3/96**

Heikki Mäki-Kulmala, *Hobittien taloustiede*; Pekka Kalli, *Mitä Sinulle kuuluu?*; Leila Haaparanta, *Ajatuksia filosofasta*; Sami Pihlström, *Tieteenfilosofian jätiläiset vastakkain*; Petri Ylikoski, *Tieteenfilosofian naturalistinen käänne*; I. A. Kieseppä, *Mistä fysiikan filosofassa on kyse?*; Antti Karisto, *Maataide ja maraton*; Eila Rantonen, *Lukijana uusnatsi*; Kia Lindroos, *Nykyisyyden lomo*; Kari Matilainen, *Bahntinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa*; *Nomadisen subjektin jäljillä*, *Filosofi Rosi Braidottin haastattelu* jne.

misen elämäankaari ja hänen eettiset tehtävänsä; realisti ennen muita; Marjaana Kopperi, Marjo Kylmänen & Marjo Kylmänen, *Gaarder filosofisen ihmettelyn käsite*; jne.



A. Jumalat ovat olleet aina läsnä, eikä niistä ole uupunut mitään. Ja aina ne ovat olleet läsnä samoina ja aina samalla tavalla.

B. Mutta sanotaanhan kaaoksen, jakamattomuuden tai tyhjyyden olleen ennen jumalia?

A. Mitä? Miten jokin voisi olla tai olla olematta ensimmäisenä?

B. Ei kai ensimmäisenä tullut ja lähtenyt ei-mitään?

A. Ei, voi luoja, eikä kyllä toisenakaan, eikä ainakaan se, mistä me nyt tällä tavoin puhumme, sillä sekin on aina ollut!

A. Jos parittomaan äänimäärään — ja minun puolestani vaikka parilliseen — lisäät laskukiven, tai otat jo valmiiksi kaukalossa olevista pois, jääkö se silloin mielestäsi samaksi?

B. Eipä kai.

A. Entä jos lisäät ympärysmittaan jotakin tai ty pistät jo mitatusta, luuletko, että se on yhä jo mitattu?

B. En luule.

A. Katsohan sitten tarkkaan ihmisiä! Joku kasvaa, joku kuihtuu, kaikki muuttuvat kaiken aikaa. Eikä luonnon mukaan muuttuva koskaan pysy samana: toista on nyt tämä kuin täksi muuttunut. Ja sinä ja minä, me olimme eilen muuta ja toisena tulemme tänään, emmekä koskaan saman järjestyksen mukaisesti.

...mutta Eumaios hyvä, eihän viisaus ole vain joillekin, vaan kaikki elävät saavat osansa ymmärryksestä. Jos olet tarkkaavainen oppilas, huomaat, että siipikarjan naaraat, eli kanat, eivät tuo maailmaan eläviä poikasia, vaan hautovat ja tekevät siten elämänvoimaisia. Miten kanoilla tällainen viisaus on, sen tietää vain luonto; nimittäin itseksensä tämän kaiken oppivat...

...eipä mikään ihme, että tuosta näin sanomme ja samasta nautimme ja kauniiksi ajattelemme kasvaneen. Sillä kai koiralle koira on kaunein ja härkä härälle ihanin, aasi aasille ja sika sialle...

## Epikharmos

Jos ajattelemme yhtäaikaista antiikkia ja dialogia, ensimmäisenä mieleen tuleva nimi on varmasti Platon. Kuitenkaan Platonia ei voi kehua muodoltaan originelliksi, sillä monet muutkin antiikin tekstinikkarit, myös ennen Platonia, käyttivät vuoropuhelua muotonaan; eivätkä vain näytelmien, vaan myös filosofian tekijät.

Vuosien 550-460 eaa. välillä eli Sisiliassa, Syrakusan kaupungissa Epikharmos-niminen filosofian ja komedioiden kirjoittaja. Erinomaisen naurattajan tapaan hän ei erityisemmin vältellyt vakavia aiheita; täydellinen koomikko muistaa toki filosofian. Epikharmos oli vakaville filosofisille keskusteluille naurava vakavien filosofisten keskusteluiden runoaja.

Epikharmokselta on säilynyt vain muutamia epämääräisiä fragmentteja epämääräisestä kiinnostuksestaan aikansa filosofiaan. Hänen kuitenkin väitetään kirjoittaneen jopa lähes 50 taidokasta, tyyli puhdasta, mitaltaan soljuvaa komediaa. Me emme Epikharmoksesta juuri mitään tiedä, mutta silti myös paljon häntä myöhemmin, Rooman vallan aikaan, kirjoittajan tyylin vertaaminen Epikharmokseen oli suuri kunnianosoitus; Epikharmosta roomalaiset ajattelivat tällaisten vertailujen ainoastaan alentavan.

Mika Saranpää