



niin&näin
filosofinen
aikakauslehti *2/97*

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
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 Vilkkä, Jussi Vähämäki

TILAUSHINNAT

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

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa

TILAUS- JA OSOITEASIAIT

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

ILMOITUSASIAIT 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 JA ULKOASU Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@uta.fi

WWW-SIVUJEN YLLÄPITO Samuli Kaarre, samuli.kaarre@uta.fi

ISSN 1237-1645

4. vuosikerta

PAINOPIIKKA Vammalan Kirjapaino Oy.

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Pentti Alanen, YTT, HLT, apulaisprofessori, Turun yliopisto, hammaslääketieteen laitos.
Anaksagoras, ks. takakansi.
Leila Haaparanta, dosentti, teoreettisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
G.W. F. Hegel, ks. s. 10-21.
Aki Huhtinen, FT, Keuruu.
David Hume, ks. s. 22-23.
Heikki Ikäheimo, YTM, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Riittakerttu Kaltiala-Heino, LT, sosiaalipsykiatrian yliassistentti, Tampereen yliopisto, Terveystieteen laitos.
Outi Konttinen, yht. yo, Tampereen yliopisto, Poliitiikan tutkimuksen laitos.
Outi Korhonen, FL, Harvard Law School.
Pekka Kuusela, YTL (väittä.), Kuopion yliopisto.
Marti-Tapio Kuuskoski, FL, Suomen Ateenan instituutti.
Mikko Lahtinen, YL, FL, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Matti Luoma, dosentti, filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.
Ossi Martikainen, yht. yo., yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Päivi Mehtonen, FT, taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Markku Piri, muotoilija, Karkku.
Lauri Rauhala, prof. emer., Helsinki.
Marko Ruponen, fil. yo., filosofian ainelaitos, Tampere.
Mika Saavalainen, FM, Helsinki.
Seppo Sajama filosofian apulaisprofessori, sosiaalitieteiden laitos, Joensuun yliopisto.
Yrjö Sepänmaa, apulaisprofessori, Suomen kielen, kirjallisuuden ja kulttuurintutkimuksen laitos, Joensuun yliopisto.
Werner Stegmaier, professori, Greisswaldin yliopisto.
Heikki Suominen, HM, tutkija, kunnallistieteiden laitos, Tampereen yliopisto.
Vesa Talvitie, tutkija, Stakes, Helsinki.
Arto Tukiainen, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Yrjö Uurtimo, YTL, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammattikorkeakoulu.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittaj tiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5", talletettuna RTF-muodossa (rich text format)) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja välitöiden tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhennelmä, joka on aiheeseen johdatteleva sekä sitä esittelevä. Kuviot ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

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

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

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista 3, kirja-arvoselusta 2 vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

n&n 2/97

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

Hegel, henki ja nykyisyys

6 Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen, *Hegelin Phänomenologie des Geistes ja sen johdanto*

10 G.W. F. Hegel, *Hengen fenomenologia: johdanto*

15 Werner Stegmaier, *Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys*

Taiteet, passiot ja viimeiset sanat

22 David Hume, *Maun ja passion herkkyydestä*

24 Yrjö Sepänmaa, *Kaksinaamaista kaksimaailmaisuuutta*

25 Mika Saavalainen, *Taiteen poliittisuus*

26 Martti-Tapio Kuuskoski, *Sokrateen viimeinen vitsi*

Lääketiede ja ihmisen hoitaminen

29 Pentti Alanen, *Lääketiede tieteenä*

32 Outi Konttinen, *Toden näköistä elämää*

34 Juha Varto, *Onko kloonaaminen eettinen ongelma*

38 Lauri Rauhala, *Sairauden käsite ns. mielenterveysongelmissa*

40 Aki Huhtinen, *Mielenterveyden herättämä kysymys ihmiskuvamme mielekkyydestä*

42 Riittakerttu Kaltiala-Heino, *Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito
– psykiatrisen hoidon kipupisteitä*

45 Seppo Sajama, *Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys*

48 Heikki Suominen, *Terveystestä tarpeena*

52 Markku Piri, *Laitostamisen hillitty sharmi*

Maa kuusta nähtynä

53 Juha Varton kolumni

Laadun metafysiikasta ja käytännön elämästä

54 Pekka Kuusela, *Laadun metafysiikka, teknologia ja ihmistieteet*

59 Yrjö Uurtimo, *Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella*

K o l u m n i

65 Outi Korhonen, *Amerikkalaisia vaikutelmia [oikeudesta]*

K i r j a t

67 Wolfgang Schivelbusch: *Junamatkan historia* (Päivi Mehtonen)

68 Zygmunt Bauman, *Postmodernin lumo* (Riikka Jokinen)

69 Sami Pihlström, *Structuring the World. The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism* (Arto Tukiainen)

Pääkirjoitus

Filosofian suuri suosio sekä kansan että herrojen ja rouvien keskuudessa on mielenkiintoinen ilmiö. Jopa herra pääministeri on ryhtynyt filosofiksi. Hänet tavataan puhumassa kaiken kansan edessä itse Tony Blairiakin innoittaneesta Stephen Toulminista arkkipiispan säestäessä taustalla moraalin uruillaan kuin piru pianoa löisi.

Siinä ei varmaan ole mitään ihmeellistä, että yliopistofilosofit viran puolesta tarinoivat ammuin kuolleista ja kuopatuista länsimaisen ajattelun suurmiehistä. Harmitonta ajanvietettä siinä missä pienoisrautateiden tai villaneuleiden harrastaminen. Pääministeri on toinen asia. Hän ei aja leikkijunia tai vietä iltojaan sukkapaukot kädessä. Hänellä on todellista valtaa ihmisiin; hän on politiikan ja talouselämän herra- ja rouvakerhojen eräs keskeinen napamies. Tämä on itsestäänselvyys, joka saattaa kuitenkin unohtua sillä hetkellä kun pääministeri päästetään filosofoimaan, kuten Tampere-talon suuressa filosofiatapahtumassa toukokuun lopussa.

Käsillä olevaa kirjoitusta laadittaessa tapahtuma on vielä tulevaisuutta, joten sen kirjoittajalla ei voi olla varmaa tietoa siitä, miten pääministeri tulee esittelemään filosofi Toulminin yleisölle. Mutta välttämättä ei ole olennaisinta se, mitä pääministeri suosikkifilosofistaan sanoo, vaan että pääministeri sanoo suosikkifilosofistaan. Tämän jälkeen professori Toulmin on "pääministerin filosofi", jonka järjen valoa myös pääministerin monessa liemessä liotettu otsanahka kiiltelee.

Mutta vaikka pääministeri puhuisi kuinka filosofisia, vaikka hän osoittaisi hallitsevansa "yllättävän hyvin" filosofisen kielenkäytön ja perinteen, hänen todellinen filosofiansa ei ole tässä filosofeja imartelevassa oppineisuudessa ja

harrastaneisuudessa. Missä se on? Sielä, missä Blairin ja kaikkien muidenkin pääministereiden. Niissä sanoissa, joilla pääministeri ajaa ja perustelee budjettiesitystä, hallituksen poliittista linjaa, puolustaa sosiaalimenojen leikkauksia tai armeijan määrärahojen korotuksia; moitteissa, joita hän esittää toimittajille, oppositiolle tai niskuroiville ministeritovereille. Hänen käytännöllinen filosofiansa on hänen hallituksensa päätösten seurauksissa, jotka vaikuttavat ihmisten jokapäiväiseen elämään. Hänen yhteiskuntafilosofiansa on suomalaista demokraattista perinnettä uskollisesti vaalivissa menettelytavoissa, joissa kansanvalta huipentuu muutamaan sataan ammatikseen yhteisiä asioita hoitavaan herraan ja rouvaan, jotka jatkuvista isänmaalleen tekimistään uhrauksista huolimatta aiheuttavat ymmärtämättömässä maan nuorisossa vastenmielisyyden, turhautuneisuuden, välinpitämättömyyden, toivottomuuden tai aggression tunteuksia — ellei nuori sitten ole riittävän "aikuinen" trimmattuakseen jossakin värysakatemiassa pääministeriksi pääministerin paikalle.

Itse asiassa pääministeri on kaikkein epäfilosofisimmillaan puhuessaan filosofiasta Tampere-talon yleisölle. Tälle suunnatut lauseet paljastavat paljon vähemmän hänen filosofiastaan kuin ne sanat ja teot, joita hän puhuu ja tekee eduskunnassa, valtioneuvostossa, ilta-koulussa, kyselytunnilla, neuvotteluissa, puolueyhdyksissä tahi muilla politiikan kentillä. Näillä kentillä hän on jatkuvissa vaikeuksissa, sillä kukaan ei usko hänen puhuvan totta tai olevan puolueeton päättökatoja. Poliitikassa tieteen kriittinen ja itseään korjaava henki onkin kovasti enemmän läsnä kuin Tampere-talossa. Suuren filosofiatapahtuman ystävällisessä ja viihtyisässä ilmalaulussa

Totuus on paljon helpompi valjastaa pääministerin ratsuksi, kun kaikki voivat havaita, että itse kuuluisa Toulmin on samaa mieltä pääministerin kanssa ja pääministerikin on osallinen Toulminin ja muiden viisaiden viisaudesta.

Tuskin muualla kuin suuressa filosofiatapahtumassa pääministeri voi esiintyä yhtä rennosti ja vapautuneesti. Poissa ovat välikysymyksillään ahdistelevat kollegat oppositiosta, häiriköivät ministeritoverit tai retostelevat poliittiset toimittajat ja muut pääministerin iltalypsäjät. Näiden sijasta ympärillä on suuri joukko leppoisia filosofian ystäviä, joille pääministeri saa rauhassa selittää, mitä mieltä hän asioista todella on. Poissa paha, katala maailma. Poissa Rahaliitto, Ydinvoima ja Nato. Poissa Aho, Alho ja Seppänen. Läsnä Totuus, Hyvyys ja Kauneus. Näille pääministerikin voi osoittaa rakkauttaan siinä missä arkkipiispa, oppinut tai kuka tahansa tavallinen kansalainen.

Kun maanantai jälleen koittaa, on pääministeri yhden Stephen Toulminin ja filosofiatapahtuman verran väkevämpi ajamaan isänmaataan kohti käytännöllisen järjen ja postmodernin etiikan edellyttämiä talous-, turvallisuus- ja sosiaalipoliittisia ratkaisuja.

Jos nyt kuitenkin tulisi käymään niin, että herra pääministeri pystyy Tampereella osoittamaan, että hänen poliitikon sanansa ja tekonsa todellakin ovat linjassa Toulminin filosofian kanssa, niin ei kai voi muuta kuin antautua tämän muita filosofeja suuremman neron ja hänen oppipoikansa totisesti käytännöllisen filosofian edessä.

Mikko Lahtinen

ANALYYSIA JA METAFYSIIKKAA

Tuntuupa oudolta panna nuo kaksi sanaa peräkkäin. Mitä niillä on yhteistä? Eipä juuri mitään, mutta ovat silti kohdanneet toisensa. Ensin Henri Bromsin asetelman paljastavassa artikkelissaan *Kanavassa* (7/96), sitten tässä lehdessä (4/96) omassa muistelussani ja nyt Sami Pihlströmin apologia analyticassa lehden viime numerossa (1/97), missä puolestaan tukeudutaan toiseen analytiikkoon Juha Sihvolaan kuin hyvät veljet keskenään. Rintamalinjat ovat siten selvät, kaksi vastaan, kaksi puolesta.

Olen erittäin iloinen siitä, että tämä suomalaisen filosofian linjariitakummitus on vihdoin nostettu kissana pöydälle. Ja vain siitä olen vastapuolen Pihlströmin kanssa samaa mieltä, että tätä keskustelua on syytä jatkaa nyt, kun asiasta tohditaan avoimesti puhua. Melkein kaikesta muusta olen eri mieltä. Mutta osakseni riittänee, että olen ”vaarattomasti” ollut lisäämässä puita nuotioon.

Pihlströmin tavassa käsitellä näin vakavaa asiaa on monia puutteita, kun hän yksioikaisesti jakelee tuomioitaan siitä, kuka on kelvollinen sanomaan mitä ja missä, seuraten tässä oppimestarinsa Hintikan tyyliä: Analytiikot ovat kaikessa oikeassa, muista ei ole mihinkään. Tämän vuoksi oman vastineeni kohtalokin lie ilmeinen: Koska se ei ole sen ”ainoan oikean” suunnan hegemoniatavaraa, sen voi ilman muuta julistaa arvottomaksi. Analytiikko Timo Airaksinenhan jo legitimoit subjektivistisen mielivallan.

Mainiota Pihlströmin tekstissä on myös se, ettei hän puutu suoraan mihinkään esittämään argumenttiin tai tosiasiaan — tapahtumista noin 35 vuotta sitten — huitaisee ne vain ylimalkaan kaikki ”kuvitelmiiksi” yms. Voisin loukkaantua, jos olisin sellaiseen taipuvainen. Käsitykseni hegemoniakoulun turmiollisuudesta vain vahvistuu. Sen piirissä argumentoidaan vain aateveljille kuin sopuisassa seminaarissa konsanaan. Vääräoppisia on silloin helppo vähätellä sisäpiiriin yhteiseksi iloksi.

Osoittanee asiaan puuttumiseni tärkeyttä, että neljä palstaani tässä lehdessä saivat Pihlströmiltä peräti seitsemän palsta, pitkä rivi viitteitä tukenaan ja kuitenkin hän keskustelee vain omiensa kanssa, saaden heiltä varmaan kauniin kiitoksen. Kun aikanaan jo kauan sitten täräytin itse Hintikkaa *Suomalaisessa Suomessa* (7/62), hän vastasi minulle pitkällä jeremiadilla (3/63) ja soitti lehden toimitukseen vaatien mokoman arvostelun kieltämistä, kun oma professuuri ei silloin vielä ollut varma. Kauko Kare toimitussihteerinä julkaisi vielä oman toisenkin juttuni (7/63) — mutta Hintikka sai professuurinsa hyvävelihegemoniakoplattaan.

Matti Luoma

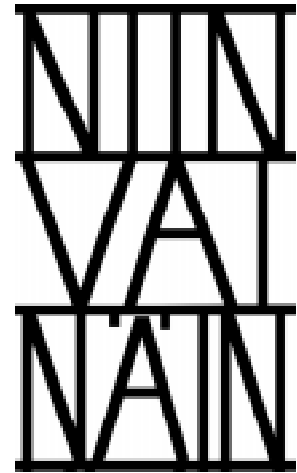
RAUHALA JA AMERIKKALAISET NEUROFILOSOFIT

Professori emeritus Lauri Rauhalan kritisoiva ankarasti (*niin&näin* 1/97) mielen ja tietokoneen rinnastamiseen perustavaa mielen filosofiaa sekä korostaa mielen (Rauhalalle tajunnan) tutkimista sen omasta rakenteesta lähtien. Rauhalan kritiikki on kuitenkin osin harhaanjohtavaa. Hänen lähtökohtanaan on filosofisten ongelmien ratkaisuja, joita mielen filosofissa nimenomaan on kyseenalaistettu.

”Amerikkalainen aivotutkija” kysyisikin ehkä Rauhalalta miksi “[O]n ilmeistä, että aivot ovat keskeisenä tekijänä siinä prosessissa, jossa emergentti elämystaso syntyy”; miten “[E]lämyksellisyydessä on kyseessä hyppäys orgaanisesta tapahtumisesta uudelle olemassaolon tasolle eikä näiden kahden olematason loogisesti yhtenäinen jatkumo”; ja miksi ”ihmisen tutkimukseen kehittyneitä käsitteitä ei voida eikä saa ulottaa piilastujen [tekoälyn] maailmaan”? Rauhalan ei ole ilmeisesti kiinnostunut mielen ja ruumiin suhteen ongelmasta, ja hän vaikuttaisi kannattavan jonkinlaista dualismia. Ei toki ole tarpeen, että jokainen tutkija tarjoaisi omaa ratkaisuaan ongelmaan. Ongelman sivuuttaminen mielen filosofiaa referoitaessa jättää kuitenkin kohteesta vääristyneen kuvan — tietokone-metaforan hedelmällisyys on juuri siinä, että vanhaa mind-body-ongelmaa on voitu tarkastella tuoreesta näkökulmasta.

Mielen filosofiaa käsitellään myös metodologista ongelmaa vain subjektiivisesti havaittavien seikkojen (nk. first person point of view vs. third person point of view) tieteellisestä merkityksestä. Mikäli pitäydään Dennetin ja Churchlandin tavoin siinä, että introspektiiviset raportit eivät ole tieteessä todistusvoimaisia (edes sisäisen elämyksimaailman olemassaolon suhteen), tajunnan tai kokemuksellisuuden tutkimukselle on vaikea nähdä perusteita. Vaikka tällainen lähtökohta on useimpien intuitiolla vieras, on huomattava ettei tieteen tarkoitus ole sanoa jotain kaikista intuitiivisesti merkittävistä asioista, vaan sanoa jotain sikäli kuin se on tieteen metodien puitteissa mahdollista. Mielen filosofien näkemyksiä ei siis sovi suoralta kädeltä leimata ”teknotieteellisen tutkimusorientaation palvonnaksi” tai ”ihmisen mentaalisen ulottuvuuden heitteillejätöksiksi”. Kyse on laajemmin tieteen metodologiasta.

Jos mielen filosofia samaistetaan Rauhalan tavoin Daniel Dennettiin ja Patricia Churchlandiin, kuva tieteenalasta jää varsin kapeaksi. Esimerkiksi John Searlen, David Chalmersin ja Hilary Putnamin käsitykset Rauhalan käsittelemästä tematiikasta poik-



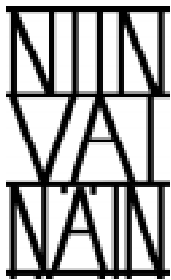
Kirjeitä lukijoilta

keavat olennaisesti aiemmin mainituista kirjoittajista. Tulee vaikutelma, että Rauhalan käyttää mielen filosofiaa jonkinlaisena keppihevosenä.

Mielen filosofian ongelmana Rauhalan näkee myös sen, ettei suurissa sivistyskieleissä ole suomen kielen tajuntaa ja tajutonta vastaavia sanoja. On varsin nurkkakuntaista esittää näiden käsitteiden lanseeramisen olevan ratkaisu mielen filosofian ongelmiin. Rauhalan käsitejärjestelmä (tajunta, henkisyys, transsendentti ulottuvuus, psyykinen ei-konventionaalissa merkityksessä) on ainakin minulle osin vaikeasti ymmärrettävä, enkä näe syytä tällaisen hahmottamistavan omaksumiseen — yleisesti käytetyssä käsitteistöässä pitäytyminen mahdollistaa paremmin mielekkään vuorovaikutuksen. Keskustelua voisikin edesauttaa (em. kysymysten selvittämisen lisäksi) se, että Rauhalan perustelisi tarkemmin haluttomuuttaan käyttää sellaisia nykypsykologian ja -filosofian peruskäsitteitä kuten representaatio ja informaation prosessointi.

niin&näin-lehden suhteen herättää ihmetystä, ettei artikkelissa ole lähdeluotteloa (ainoastaan luettelo Rauhalan suomenkielisestä tuotannosta); tarkkojen viittausten ilmeneminen tekstistä ei liene pelkkä akateeminen kuriositeetti. Artikkelin huolimattomasta tarkastuksesta taas kertoo kirjoittajalleen kiusallisten lipsahdusten jääminen tekstiin (Daniel Dennetin etunimeksi mainitaan virheellisesti David, Teihard de Chardin kirjoitettu väärin). Määräävätköhän kirjoittajan meritoituneisuus ja viittaukset H -kirjaimella alkaviin filosofeihin pitkällekin lehden julkaisupolitiikkaa?

Vesa Talvitie



KALEVALASTA JA FENOMENOLOGIASTA

Lauri Rauhala vastaa *niin&näin*-lehdessä (1/97) lehden edellisessä numerossa (4/96) ilmestyneeseen kirjoitukseeni, joka käsitteli Vesa Oittisen esiin nostamia käännös-ongelmia (3/96). En aio toistaa näkökohtia, jotka esitin aiemmassa kirjoituksessani. Kun kuitenkin yllytin filosofeja tarttumaan *Kalevalaan*, velvollisuuteni kai on sanoa itsekin vähän enemmän aiheesta.

En pidä Lauri Rauhalan tavoin *Kalevalan* kieltä arkaaisena vaan elävänä suomen kielenä. Asenteeni saattaa tietenkin perustua entisen suomalais-ugrilaisen kielentutkimuk-

sen opiskelijan henkilökohtaisiin mieltymyksiin. On kuitenkin vaikea uskoa, että kalevalainen kieli olisi ollut arkaaista suomalaisen filosofian uranuurtajien näkökulmasta.

Suomen kieli, jossa eurooppalaisesta ajatteluperinteestä vaikutteita saaneet varhaiset filosofimme näkemyksiään muotoilivat, ei suinkaan ollut filosofisesti täysin viatonta. Kielessä on aina kiteytyneenä filosofisia ajatustapoja, ja kääntäjät luullakseni tietävät tuskallisen hyvin, kuinka kieli tuntuu joskus suorastaan vastustavan alun perin toisessa kielessä ilmaistuja filosofisia näkemyksiä. Kuten Lauri Rauhala toteaa, filosofinen käsiteanalyysi selventää kieltä. Analyytikon on kuitenkin syytä varoa, ettei hän tule turmelleeksi omista näkemyksistään mahdollisesti poikkeavaa ajattelua, jota kieli kantaa mukanaan.

Merkittävä osa kielten mentaalista sanastosta on metaforista alkuperää: ulkoisia, ruumiillisia tekoja ja toimintoja ilmaisevilla sanoilla on kuvattu myös sielullisia toimintoja (esim. latinan kielen *cogito* 'ajattelen' < *cum animo agito* 'ajan hengityksellä' tai suomen kielen *ajattelen* < *ajan takaa*). Sisäisen ja ulkoisen maailman yhteenkietoutuminen leimaa myös *Kalevalan* kieltä. *Kaleva-*

lan tekstissä säeparin toinen jäsen (esim. "Aivoni ajattelevi") esittää usein toisin sanoin samantapaisen asian kuin sen ensimmäinen jäsen ("Mieleni minun tekevi"). Mieleni voi siis tehdä siinä missä aivoni ajatella.

Kalevalaisessa ajattelussa ruumis on sielutettu (mielellistetty, tajunnallistettu) ja sielu (mieli, tajunta), sanat ja puhe on ruumiillistettu. Tästä ykseydestä esimerkkejä ovat säkeet: "Sanat suussani sulavat, puhe'et putolevat, kielessäni kerkiävät, hampahilleni hajoovat." Itkevän Väinämöisen voimakas liikuttuksen tunne kuvataan myös korostetun ruumiillisesti: "Suu liikkui, järäsi parta, vaan ei leuka lonkaellut."

Jos *Kalevalaa* tarkastellaan kuluneen vuosisadan filosofiasta käsin, en ehdottaisi vertauskohteeksi Husserlin intellektualistista ajattelua, niin paljon kuin se minua kiinnostaa. Merleau-Pontyn fenomenologia olisi luultavasti parempi lähtökohta sille, joka haluaa paljastaa kansalliseepoksemme filosofisia saloja.

Leila Haaparanta

HEGELIN PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES JA SEN JOHDANTO

Toisin kuin usein kuvitellaan, Hegel suhtautui järjestelmänsä epistemologiseen perusteluun erittäin vakavasti. Phänomenologie des Geistes'issa hän pyrkii todistamaan absoluuttisen kannan olemassaolon immanentisti ja negatiivisesti: osoittamalla vastustavien kantojen kumoavan itsensä omilla kriteereillään. Nyt suomennetussa teoksensa johdannossa Hegel tekee selväksi immanentin kritiikin välttämättömyyden ja luonnostelee sen metodin.

Phänomenologie des Geistes' in tehtävä

Modernin filosofian näkemykset todellisuudesta ja sen tietämisestä ovat alusta alkaen edellyttäneet jonkinasteisen dualismin. Tämä subjektin ja objektin, tai ajattelun ja olemisen dualismi asettui ja alkoi laajeta sitä mukaa kun vanhan metafysiikan käsitys todellisuuden välittömästä tavoittamisesta käsitteissä menetti uskottavuuttaan. Kantin kriittisen filosofian lähtökohta, objektiviteetin ehtojen määräytyminen transsendentaalisessa subjektiviteetissa, ja tähän liittyvä ajatus tavoittamattomasta 'oliosta sinänsä' näytti tekevän jaosta vihdoinkin ylittämättömän. Tietäminen voi tavoittaa vain ilmenevää todella olevan jäädessä tietämisen kannalta tavoittamattomaksi.

Hegeliä – kuten monia aikalaisia – Kantin transsendentaalinen skeptisismi ei kuitenkaan tyydyttänyt. Hegelille kyseessä oli vain eräs ilmenemismuoto modernia elämää vaivaavista 'kahdentumista', joiden ylittämistä hän nimenomaan piti aikansa filosofialle asettuvana haasteena.¹ Siirryttyään Jenaan vuonna 1801 Hegel ryhtyi yhdessä Schellingin kanssa julkaisemaan aikakausjulkaisua *Kritische Journal der Philosophie*, jonka sivuilla kumppanukset ottivat vastatakseen haasteeseen. Hegelin ajattelussa tämä perusmotiivi, dualismien tai 'kahdentumien' (*Entzweiung*) sovitus, pysyi sittemmin muuttumattomana loppuun saakka. Sen sijaan monet hänen metodisista ja filosofisen järjestelmän organisaatiota koskevista ratkaisuksistaan kokivat huomattavia muutoksia Jenan vuosien aikana. Esimerkiksi vuonna 1802 *Kritische Journal'* issa ilmestyneessä *Glauben und Wissen*-esseessä² Hegel suhteuttaa Kantia, Fichteä ja Jacobia kriittisesti omaan 'absoluuttisen' tai 'objektiivisen' idealismin ohjelmaansa. Nuoren Hegelin lahjakkuus ja suvereeni kyky kiteyttää ja käsitellä aikansa kiihkeän filosofisen liikehdinnän keskeisiä suuntauksia ei jää esseen lukijalle epäselväksi. Sen sijaan epäilyksiä herättää kyseisessä kirjoituksessa Hegelin tapa asettaa idea filosofiasta absoluuttisena tietämisenä ehdottomaksi mittapuuksi jolla hän mittaa kohteitaan. Hegel tekee erittäin selväksi, ettei Kantin, Fichten sen enempää kuin Jacobinkaan ajattelu vastaa tätä asetettua mittapuuta. Tässä suhteessa Hegelin lähtökohta tulee muuttamaan perusteellisesti. Voidaan sanoa että mitä selvemmin

tarvittavan filosofian järjestelmä alkaa hahmottua Hegelin mielessä, sitä vakavammin hän alkaa suhtautua filosofisen kritiikin kohdeimmanenssin sekä oman positionsa oikeuttamisen vaatimuksiin.

Glauben und Wissen -esseetä kirjoittaessaan Hegel luennoi jo Jenan yliopistossa eri otsikoilla omia alustavia systeemi-rakennelmiaan. Tarkoituksena oli luoda järjestelmä, joka siis kykenisi sovittamaan poliittisen ja uskonnollisen elämän kannalta vahingolliset kahdentumat. Sovituksen kannalta oli oleellista, että järjestelmä kykenisi osoittamaan ajattelulle etenemistavan ja perustan jonka varassa se saattaa tarkastella todellisuutta, niin luontoa kuin yhteiskuntaakin niiden oman immanentin logiikan mukaisesti. Kantilainen ajatus logoksen pelkästä subjektiivisuudesta ei näin ollen käynyt laatuun.

Järjestelmän alkuna, siten kuin Hegel sitä Jenan kautensa alussa hahmotteli, oli logiikka ja metafysiikka. Logiikan tehtävänä oli hävittää modernissa 'ymmärryksen kulttuurissa' ja siihen kuuluvassa filosofiassa vallitsevat vastakkainasettelut.³ Metafysiikan tehtävänä taas oli osoittaa vastakohtaisuudet perustavan ykseyden momenteiksi. Näiden osien varaan rakentuivat tässä konseptiossa luonnon- ja hengenfilosofia. Vuoden 1805/06 *Realphilosophie'n* lopussa Hegel esittää kuitenkin lyhyen hahmotelman uudesta systeemistä jossa logiikka ja metafysiikka ovat yhdistyneet. Tämä merkitsee samalla, että mainittujen vastakkaisuusien ylitys, 'absoluuttinen jalansija' (*Standpunkt*) on logiikassa – joka on nyt siis samalla metafysiikkaa – jo edellytetty. Logiikka alkaa ajattelun ja olemisen, tai käsitteen ja kohteen ykseydestä. Kahdentumien kumoaminen tapahtuu nyt sen sijaan Hegelin fenomenologiaksi nimittämässä logiikkaan johdattavassa järjestelmän osassa. Fenomenologian, eli 'tietoisuuden kokemuksen tieteen' tehtävä on oikeuttaa logiikan edellyttämä absoluuttinen jalansija, toimia sen 'deduktiona'. Vuonna 1807 ilmestyneessä *Phänomenologie des Geistes'* ssa (*PhG*) Hegel näyttääkin toteuttavan juuri tätä konseptiota.⁴

PhG on Hegelin kaavailussa siis johdatus filosofisen tieteen järjestelmään. Se, että on olemassa Kantin dualismin ylittävää absoluuttinen, ts. ei vain ilmiöitä vaan olevaa sinänsä koskeva tietäminen, on edelleenkin Hegelin perustava lähtö-

kohta. Kuitenkin, mikäli absoluuttinen tietäminen tahdotaan myös oikeuttaa, sitä ei voida käyttää annettuna mittapuuna kahdentuneita positioita kritisoitaessa. Hegel esittääkin *PhG*:ssa 'luonnollisen tietoisuuden' immanentin kritiikin, jossa luonnollinen tietoisuus erilaisissa hahmoissaan osoittautuu itsensä kumoavaksi omilla kriteereillään. Luonnollisen tietoisuuden tai yleisemmin 'tietoisuuden' hahmoilla Hegel tarkoittaa erilaisia perustavanlaatuisia oletuksia todellisuuden ja sen tietämisen luonteesta ja suhteista. Kaikille näille hahmoille on ominaista, että ne postuloivat toisistaan enemmän tai vähemmän riippumattoman subjektin ja objektin. Kyse ei ole kuitenkaan pelkästään epistemologis-ontologisista teorioista, vaan samalla kertaa praktisista elämänmuodoista, jotka kukin rakentuvat tietynlaisille kysymättömille edellytyksille. Näin ollen subjekti-objekti-dualismi voikin esiintyä *PhG*:ssa esimerkiksi toimivan yksilön ja sosiaalisen todellisuuden vastakkainasettelun muodossa. Kahdentuman kumoamisen mahdollisuus sisältyy, ei filosofian norsunluutornista julistettuun ykseyden ilosanomaan, vaan kahdentumassa itsessään piilevään, ja tematisoitaessa itsensä kumoavaan, loogiseen ristiriitaan. Koska ristiriita hahmoissa itsessään implikoi siirtymää aina seuraavaan hahmoon, ja lopulta sarjan päätepisteessä absoluuttiseen tietämiseen, kuuluu absoluuttinen tietäminen luonnolliseen tietoisuuteen sen immanenttina teloksena.

PhG ei ole kaikessa monitasoisuudessaan helppoa luettavaa. *PhG*:n aloittavat ja ajallisestikin heti johdannon jälkeen kirjoitetut tarkastelut (*Tietoisuus*-jakso) vaikuttavat sangen konventionaalisilta todellisuuden ja sen tietämisen luonnetta koskevien teorioiden kriittisiltä tarkasteluilta. Lyhyesti sanottuna tuossa jaksossa Hegel osoittaa erilaiset oletukset tietämisestä riippumattomasta todellisuudesta kestävämmäksi ja omilla kriteereillään kumoutuviksi. Ajatus tietämisestä täysin riippumattomasta todellisuudesta tiedon totuuden normina ei kestä kriittistä tarkastelua. Yrittäessään eksplikoida ontologis-epistemologisia oletuksiaan luonnollinen tietoisuus havaitsee todellisuuden aina jo käsitteidensä välittämäksi. Kyseisen jakson lopputuloksen voisi siis tulkita tavallaan kantilaiseksi. *Itsetietoisuus*-jaksosta lähtien *PhG* alkaa saada kuitenkin varsin kiehtovia käännteitä. Kun *Tietoisuus*-jaksossa käsitellyt tietoisuuden hahmot ollettivat todellisuuden, tai 'objektin', perusrakenteen tietävästä (ja toimivasta) subjektista täysin riippumattomaksi, on *Itsetietoisuus*-jaksossa oletuksena puolestaan subjektin täydellinen riippumattomuus objektista. *Itsetietoisuus* haluavana ja tunnustusta vaativana pyrkii affirmoimaan täydellisen itsemääräytyneisyytensä tuhoamalla objektiviteetin toiseuden. Tämäkin kanta osoittautuu kuitenkin loogisesti (ei siis pelkästään 'käytännössä') kestävämmäksi. Kuuluisa herra ja renki -episodi on osa juuri tätä argumenttia. Siinä Hegel tahtoo osoittaa, että itsetietoisuus ilman itsetietoisuuksien välistä molemminpuolista tunnustusta, sekä välittömän haluntyytytyksen ylittävää objektimaailman kanssa tehtävää (yhteis-)työtä on mahdoton.⁵ *Tietoisuus*- ja *Itsetietoisuus*-jaksot yhdessä osoittavat näin ollen ajatuksen toisistaan täysin riippumattomasta objektista ja subjektista kestävämmäksi. Seuraavassa *Järki*-jaksossa lähtökohtana onkin objektin ja subjektin välitys. *Henki*-jaksossa tarkastelun kohteena ovat tietoisuuden hahmot konkreettisissa historiallisissa ilmenemismuodoissaan, joiden dualismit osoittautuvat itsensä kumoaviksi historian prosessissa. *Uskonto*-jaksossa tarkastellaan uskonnonhistoriaa, jossa ajatus pelkän objektiivisuuden ja pelkän subjektiivisuuden ylittävästä absoluuttisesta järjellisyydestä kajastelee, tosin vielä 'kuvalliselle ajattelulle' ominaisen kahdentuman hahmossa: tuonpuoleiseksi jumalaksi mielletynä.

Yhtä kaikki, lukija johdatetaan *PhG*:ssa halki luonnollisen tietoisuuden hahmojen sarjan, jossa erilaiset dualismit osoitetaan kestävämmiksi ja itsensä kumoaviksi. Vasta koko sarjan päätteeksi *Absoluuttinen tieto* -jaksossa on lupa asettua absoluuttisen tiedon (subjektin ja objektin, tietämisen ja todellisuuden, toiminnan ja sen vaikutusten, ykseyden ja moneuden, äärellisen ja äärettömän periatteellisen ykseyden) kannalle. Tästä pisteestä alkaa Hegelin logiikka, ajattelun ja olemisen perustavimpien määreiden immanentti kehittyminen. Mikäli *PhG* on onnistunut deduktiossaan, on logiikassa esitetävän logoksen luonne sekä subjektiivisena että objektiivisena todistettu. Logiikka voi siten muodostaa perustan todella olevaa koskevalle reaalifilosofialle.

Phänomenologie des Geistes'in johdanto

Tehtävä, joka *PhG*:lla Hegelin systeemissä on, ei siis ole aivan vähäinen. Onnistuuko *PhG* tehtävässään, on kysymys johon on turha yrittää vastata ilman teoksen yksityiskohtaista ja kattavaa analyysia.⁶ *PhG*:n johdantoa voidaan joka tapauksessa aiheellisesti pitää sen metodin esityksenä.⁷ Kyseistä metodologia leimaa ainakin kaksi huomionarvoista seikkaa. Ensinnäkin se takaa Hegelin omien sanojen mukaan esityksen täydellisyys – sen että kaikki varteenotettavat kahdentuneet tietoisuuden hahmot on lopuksi läpikäyty. Toiseksi metodin avulla Hegel katsoo mahdolliseksi tarkastella ja kritisoida luonnollisen tietoisuuden kahdentumia immanentisti niiden itse itselleen asettamalla kriteereillä, ilman tietoisuuden hahmoille ulkoisia mittapuita.

Lyhyt katsaus johdannon varsin tiiviseen tekstiin on paikallaan. Sisällöllisesti johdannon teksti voidaan jakaa kolmeen osaan. Hegel lähtee liikkeelle (§1-4) modernille filosofialle tyypillisestä subjektin ja objektin kahdentumasta. Hän esittää, että kartesiolainen "huoli erehtymisen mahdollisuudesta", subjekti-objekti-kahdentuman olettava moderni epistemologinen skepsis, on kenties "itse erhe" (§2). Siinä ei nimittäin ole kyse vain todellisuuden tietämisen mahdollisuudesta koskevien naiivien oletusten hylkäämisestä, vaan samalla uusien ennako-oletusten omaksumisesta. Kyseinen "huoli" "edellyttää yhtä ja toista totuudeksi". Lopulta kartesiolainen varmuuden tavoittelu tuhoaa itsensä omien olettamustensa ansiosta. Mikäli tietäminen määrittää moderniin tapaan jonkinlaiseksi objektia ja subjektia välittäväksi "välittäjäksi" – väliaineeksi tai työkaluksi, jonka vaikutuksesta todellisuus tietoisuudelle ei kenties ole sama kuin todellisuus sinänsä, on tätä vaikutusta mahdotonta poistaa poistamatta tietoa kaiken kaikkiaan. Näin onkin päädytty kantilaiseen ajatukseen "että tietämisen ja absoluutin [=todella olevan] välille lankeaa ne kerta kaikkiaan toisistaan erotettava raja" (§1).⁸

Hegel esittää retorisesti, että subjekti-objekti-kahdentuman kriittikittömästi ollettavat kannat voitaisiin yksinkertaisesti vain "hylätä suoralta kädeltä" (asenne, joka muistuttaa varhaisempaa Hegeliä itseään). Tämän mahdollisuuden Hegel kuitenkin hylkää nyt samantien. Filosofinen tiede ei voi vain yksinkertaisesti julistaa olevansa paremman totuuden haltija, ja aloittaa kehittelyjään modernien mielteiden vastaisesta subjektin ja objektin ykseydestä. Pelkät tyhjät vakuutukset, julistukset omasta paremmuudesta tai vetoamiset 'paremman aavistuksiin' eivät riitä. Nimenomaan tästä syystä Hegel käy *PhG*:ssa "ilmenevän tietämisen esitykseen" (§4).

Johdannon toisessa osassa (§5-8) Hegel esittää omien sanojensa mukaan alustavia ja yleisiä huomioita koskien esityksen "etenemistapaa ja välttämättömyyttä" (§9). Esitetyn

sarjan on oltava Hegelin mukaan täydellinen, so. sen tulee sisältää kaikki mahdolliset kahdentuneet positiot — vain näin absoluuttinen tiede voi oikeuttaa itsensä opponenteille. Tämän täydellisyyden takaa Hegelin mukaan sarjan ‘välttämättömyys’, se että jokainen tietoisuuden hahmo kumoutuu aina tietyksi seuraavaksi, jossa edellisen puutteellisuudet on huomioon otettu. Kuinka yhden hahmon itsetuhosta sitten päästään seuraavaan hahmoon? ‘Itsensä täydellistävä skeptisismi’, joka toimii kunkin tietoisuuden hahmon itsevarmuudesta sen itsetuhoon ja aina seuraavaan hahmoon käyvän liikkeen moottorina, poikkeaa sekä Descartesin metodisesta skeptisismistä että esimerkiksi Sextus Empiricuksen edustamasta pyrrhonisesta skeptisismistä. Kyse ei nimittäin ole Descartesin mieleen tuovasta “tämän tai tuon otaksutun totuuden ravistelusta, jota seuraa asiaan kuuluva epäilyksen häivyttäminen ja paluu kyseiseen totuuteen, niin että lopulta asia otetaan aivan kuten ennenkin” (§6), muttei myöskään pyrrhonisesta skeptisismistä, joka romahduttaa jokaisen totuusvaatein esiintyvän käsityksen “ei-minkään tai tyhjyyden abstraktioon” (§7). ‘Itsensä täydellistävä skeptisismi’ on totaalista siinä mielessä, että se tuhoaa jokaisen kahdentuneen position, mutta positiivista siinä mielessä, että se tuottaa tulokseksi jonkin toisen position/tietoisuuden hahmon.⁹

Johdannon kolmannessa osassa (§9-17) Hegel esittää täsmällisempiä huomioita teoksen metodista. Syy kulloisenkin tietoisuuden hahmon tuhoon ei voi olla sille itselleen ulkoinen. Fenomenologinen tarkastelu ei aseta luonnolliselle tietoisuudelle mittapuita, joihin vertaamalla sen olettamusten kestämyttömyys paljastuisi. Missään tapauksessa tiede ei voi asettaa itseään kriteeriksi, sillä kysehän on nimenomaan vasta absoluuttisen tieteen oikeuttamisesta (§9 ja §11). Mistä siis mittapuut? Ongelma ei ole ylittämätön. Jokainen tietoisuuden hahmo sisältää Hegelin mukaan oman mittapuunsa johon se vertaa tietämistään. Jokaiseen hahmoon kuuluu vähintäänkin implisiittinen ontologia, käsitys ‘itsessään olevasta’, ‘olemukselta’ tai ‘todesta’ — jonkinlainen vähintäänkin implisiittinen oletus viimekätisestä normatiivisuuden lähteestä jonka tietoisuus katsoo ratkaisevan sen tietona esiintyvien käsitysten totuuden. Hegelin mukaan on vieläpä niinkin, ettei tietoisuuden hahmon oletuksia ‘itsessään olevasta’ ja ‘tietämisestä’ tarvitse aktiivisesti verrata toisiinsa, sillä kukin tietoisuuden hahmo tekee tämän luonnostaan itse. Jokainen hahmo sisältää itsessään kyvyn oletustensa reflektoimiseen ja siten kriisiytymiseen. Kriisiin hahmo joutuu, kun se havaitsee sen, mikä näyttäytyi sille aiemmin ‘itsessään olevana’, olevankin ‘itsessään oleva vain sille’, kun sen annetuksi olettama normatiivisuuden lähde osoittautuu sen omien olettamusten määrittämäksi (§12). Ainoa luonnolliselle tietoisuudelle ulkopuolinen aktiviteetti tai ‘edesvaikutus’ (*Zuthat*) on sen havaitseminen, että yhden tietoisuuden hahmon tuhoon johtaneet syyt sisältyvät huomioon otettuina aina johonkin toiseen (kehittyneempään) tietoisuuden hahmoon (§14 ja §15).¹⁰ ‘Meidän’, eli fenomenologisen tarkastelun tehtäväksi jää näin ollen vain järjestää kulttuuri- ja filosofian historiassa esiintyneet tietoisuuden hahmot johdonmukaiseen järjestykseen. Luonnollisen tietoisuuden tien päätepisteessä kaikki kahdentuneet tietoisuuden hahmot on läpikäyty ja absoluuttisen tiedon deduktio suoritettu — absoluuttinen logiikka voi alkaa.

Niinkö?

Johdannon merkitystä nykylukijalle voidaan tarkastella kahdesta näkökulmasta. Ensinnäkin johdannolla on huomattava

merkitys *PhG*:n tulkinnan kannalta. Teoksen temaattinen moninaisuus ja otsikon vaihdos kesken painovaiheen (ks. loppuviite 7) ovat saaneet useat tulkitsijat epäilemään, onko *PhG* lopulta lainkaan yhtenäinen kokonaisuus. Mikäli katsotaan uudempien tulkitsijoiden tavoin, että se on, on teoksen metodisella johdannolla merkitystä teoksen argumentaation yksityiskohtaisen avaamisen kannalta. Toisaalta *PhG*:n johdannosta voidaan lukea eräitä yleisen filosofisen intressin kannalta kiinnostavia asioita: Hegelin kriittinen mutta vakava suhde moderniin ‘ensimmäiseen filosofiaan’, Hegelin ankara pyrkimys kohteilleen oikeutta tekevään kritiikkiin sekä pyrkimys tuottaa systeemilleen epistemologinen oikeutus. Monilla tahoilla edelleenkin vallitseva kuva Hegelistä metafysisenä hurjastelijana, joka hylkäsi kartesiolais-kantilaisen filosofian epistemologisen varovaisuuden ja syöksyi suinpäin dogmaattisen metafysiikan syövereihin, on ainakin kypsän Hegelin kohdalla täysin paikkansapitämätön. Jos onkin Hegelin järjestelmälleen asettama tehtävä massiivinen, on hänen järjestelmänsä epistemologiseksi oikeuttamiseksi suorittamansa ponnistus vähintäänkin yhtä mittava.¹¹

Käännöksestä

Käännös pohjaa uusimpaan Hegelin koottujen teosten laitokseen, *Gesammelte Werke* (Felix Meiner Verlag, Hamburg), jonka toimittamisesta vastaa *Deutsche Forschungsgemeinschaftin* asettama Hegel-toimikunta yhteistyössä *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaftenin* ja *Ruhr-Universität Bochumin Hegel-Archivin* kanssa. Ensimmäinen osa, *Frühe Schriften*, sisältää liitteen koko sarjan toimitustyön periaatteista. *Phänomenologie des Geistes* on ilmestynyt sarjan yhdeksäntenä niteenä 1980 Wolfgang Bonsiepenin ja Reinhard Heeden toimittamana. Liitteenä (GW Bd.9, 449-526) niteessä on toimittajien tekstin kokoonpanoa ja suhdetta aiempiin laitoksiin koskeva selonteko sekä tekstiä koskevat, usein erittäin valaisevat huomautukset, jotka osaltaan tekevät laitoksesta aiempia käyttökelpoisemmän. Matkan *PhG*:n syntyhistorian ja monimutkaisen editiohistorian ongelmiin voikin aloittaa kyseisestä liitteestä.

Lopuksi on syytä huomauttaa muutamista käännöstekstin käytännöllisistä ratkaisuista. Käännöstekstissä esiintyvät kursivoituidet kohdat merkitsevät alkutekstissä korostettua, isolla kursivoitu kaksoiskorostettua tekstikohtaa. Hakusuluissa kappaleiden alkuun sijoitettu numerointi on suomentajien lisäämä. Käytäntö on kommentaarikirjallisuudessa ja käännöksissä yleinen.¹² Tekstin loppuun on liitetty keskeisen käsitteistön kattava sanasto. Lukija tulee huomaamaan joitakin poikkeuksia totunnaisista ja saksalaisen idealismin tekstien käännöksissä vakiintuneista ratkaisuista (esim. an sich = ‘itsessään’, ei ‘sinänsä’ jne.). Näitä ratkaisuja ei ole tehty poikkeamisen ilosta, vaan ne on nähty tämän tekstin yhteydessä sisällöllisesti perustelluimmiksi ja toimiviksi. Kaiken kaikkiaan käännöksessä on pidetty ensisijaisena silmämääränä luotettavuutta ja johdonmukaisuutta. Mikäli mahdollista, sanat joilla Hegelin käsitteistössä on systemaattinen merkitys, on pyritty suomentamaan kaikissa tapauksissa samalla suomenkielisellä vastineella. Näin on tehty niissäkin tapauksissa (esim. *Vorstellung* monin paikoin), joissa on vaikea vetää selväpiirteistä eroa sanan arkisen ja ‘spekulaatiivisen’ käytön välillä.

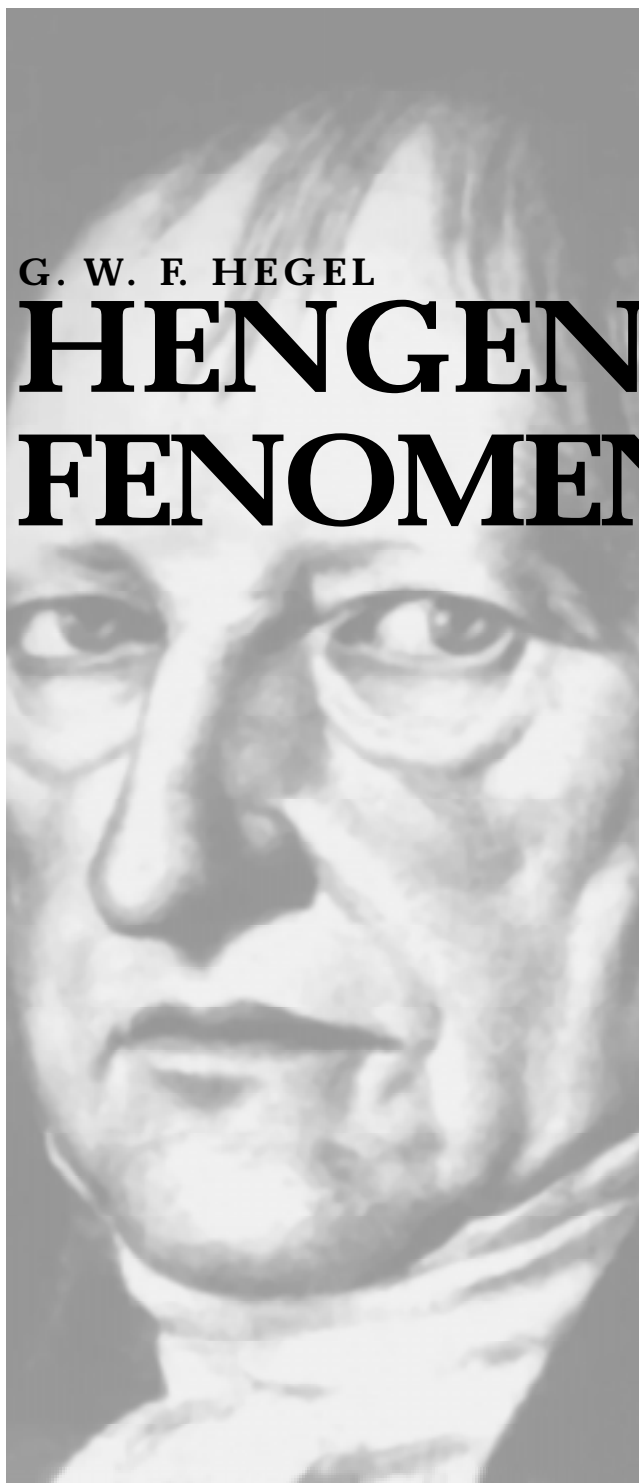
Kiitämme Jussi Kotkavirtaa ja Markku Mäkeä käännöksen varhaisempia versioita koskeneista korvaamattomista kommenteista ja parannusehdotuksista. Vastuun lopullisen version mahdollisista ongelmista kannamme luonnollisesti itse.

Viitteet

1. Ks. Kotkavirta 1993, erit. s. 123-125.
2. *Glauben und Wissen* ilmestyy tänä vuonna suomeksi Jussi Kotkavirran käännöksenä.
3. Kotkavirta 1993, 140.
4. Hegel kirjoittaa vuoden 1812 *Wissenschaft der Logikin* johdannossa "Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduction wird hier also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduction desselben ist" (GW, Bd 11, s.20).
5. On merkillepantavaa että toiseuden tunnustaminen on siis absoluuttisen kannan toteutumisen välttämätön edellytys. Tämä tosiasia on omiaan murentamaan erinäisiä jähmettyneitä uskomuksia Hegelin filosofiasta (edellyttäen että Hegeliä luetaan). Robert R. Williams korostaakin radikaalin toiseuden roolia Hegelin järjestelmässä erinomaisen mielenkiintoisessa kirjassaan *Recognition; Hegel and Fichte on the Other* (SUNY, Albany 1992).
6. Niin yleisesti hyväksytyä kantilainen transsendentaalinen skeptisismi on nykyään, että "ei"-vastaus nousee välittömästi kielelle. Huomautettakoon, että esittämämme tulkinta *PhG:n* funktiosta ei ole suinkaan ainoa mahdollinen. Klaus Hartmannin (1925-1991) jalanjäljissä kulkevat 'transsendentalistiset' tulkinat lukevat Hegeliltä huomattavasti vaatimattomamman ohjelman. Tämänmukaisesti *PhG:n* tehtävä ei ole absoluuttisen tiedon deduktio, vaan pikemminkin terapia, jossa arkiselle ajattelulle osoitetaan sen olevan riippuvainen monenlaisista kyseenalaistamattomista käsitteellisistä ennako-olettamuksista joiden oikaisu ja systematisointi puolestaan on logiikan tehtävä. Karkea typologisointi *PhG:n* erilaisista tulkintamahdollisuuksista löytyy artikkelista Stern 1993.
7. Väite ei ole täysin kiistaton. Johdanto on kirjoitettu kirjan osista ensimmäisenä. On kuitenkin väitetty että teoksen konseptio muutui kirjoittamisprosessinsa aikana, siis johdannon kirjoittamisen jälkeen. Hegelin oli alunperin tarkoitus julkaista teoksensa otsikolla 'Tietoisuuden kokemuksen tiede' (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*), mutta yllättäen kesken kirjoittamisen, teoksen ollessa jo osittain painossa, hän muutti mieltään ja vaihtoi otsikoksi 'Hengen fenomenologian tiede' (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*). Esimerkiksi Otto Pöggeler (ks. 'Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes' teoksessa Pöggeler 1993) pitää tätä merkkinä oleellisesta muutoksesta teoksen konseptiossa, muutoksesta jonka vuoksi on kyseenalaista, koskeeko johdanto teosta enää siinä muodossa jossa Hegel sen antoi lopulta julkaista. Johdannossa Hegel puhuuakin eksplisiittisesti vain 'tietoisuuden kokemuksen tieteestä' (§16). Vastargumentina voidaan esittää, ettei Hegel itse missään, sen enempää teoksen osista viimeiseksi kirjoitetussa esipuheessa kuin myöhemmissäkään teksteissään viittaa minkäänlaisiin oleellisiin muutoksiin tai vakaviin sisäisiin ongelmiin teoksen kompositiossa. Lisäksi viime vuosina kanta, jonka mukaan *PhG* kaikesta monitasoisuudestaan huolimatta on yhtenäinen kokonaisuus, ja johdanto siten yhteensopiva teoksen lopullisen asun kanssa, on saanut yhä enemmän kannatusta tulkitsijoiden keskuudessa (ks. esim. Claesges 1981 ja Heidegren 1995).
8. Ks. Manninen 1987, joka oikaisee Hintikan harhaanjohtavan esityksen (artikkelissa 'Transsendentaalitiedon paradoksi', *Ajatus* 1983, s. 37-38) Hegelin suhteesta johdannon ensimmäisen kappaleen instrumenttimetaforaan.
9. On kuitenkin huomautettava, että seitsemännen kappaleen aloitettava lause, jonka mukaan jokaisen yksittäisen siirtymän välttämättömyys takaa myös sarjan täydellisyyden, jättää paljon tulkinnan varaan.
10. Ulkopuolisesta aktiviteetista tässä on kyse sikäli, että kukin tietoisuuden hahmo on itse tietämätön siitä että on itseasiassa jonkin toisen hahmon 'tulos', ja että sen itsensä tuhoutumisella puolestaan on positiivinen tulos jonakin toisena hahmona.
11. 1980-luvulta alkaen Hegel näkemykset epistemologiasta ja ontologiasta ovat alkaneet herättää kasvavaa huomiota myös suomalaisille tutumman angloamerikkalaisen filosofian puolella. On ilmestynyt joukko kirjoja, joissa Hegel tuodaan osaksi englanninkielisen epistemologisen-ontologisen keskustelun valtavirtaa (esim. Flay 1984, Forster 1989, Maker 1994, Pinkard 1988 ja 1994, Pippin 1989, Rockmore 1986, Westphal 1989). Hegelin kasvavasta suosista kertonee sekin, että John McDowell katsoo voivansa pitää *Mind and World* -kirjaansa (Harvard University Press, 3. printing, 1996, s. ix) "johdatuksena [Hegelin] Fenomenologian lukemiseen".
12. Englanniksi *Phänomenologie des Geistes* on käännetty jo kahdesti, ensin J.B. Baillien (*Phenomenology of Mind*. Macmillan, 1910) ja sitten A.V. Millerin toimesta (*Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977). Suomentamastamme johdannosta on olemassa Baillien ja Millerin lisäksi useitakin englanninnoksia. Usuin näistä lienee Kenneth Westphalin (teoksessa Westphal 1989).

Valikoima sekundaarikirjallisuutta

- CLAESGES, Ulrich (1981): *Darstellung des erscheinenden Wissens*. Hegel-Studien, Beiheft 21.
- DESMOND, William (1989) (toim.): *Hegel and His Critics; Philosophy in the Aftermath of Hegel*. SUNY, Albany.
- DE VOS, Lu (1989): 'Absolute Knowing in the Phenomenology'. Teoksessa *Hegel on Ethical Life, Religion and Philosophy*. Toimittanut A. Wylleman. Louvain Philosophical Studies 3, Leuven.
- DÜSING, Klaus (1993): 'Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins'. *Hegel-Studien*, Band 28.
- FLAY, Joseph C. (1984): *Hegel's Quest for Certainty*. SUNY, Albany.
- FORSTER, Michael N. (1989): *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press, Cambridge USA.
- FULDA, Hans Dietrich ja Henrich, Dieter (toim.) (1976 [1973]): *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. 3. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main.
- GRAESER, Andreas (1988): *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser*. Reclam Universal-Bibliothek. Stuttgart.
- HEIDEGREN, Carl-Göran (1995): *Hegels Fenomenologi*. Brutus Östling Bokförlag Symposium, Stockholm.
- IKÄHEIMO, Heikki (1996): *Absoluutin hengessä; Hegelin Phänomenologie des Geistes'n johdanto ja Heideggerin tulkinta*. Pro gradu. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
- KOTKAVIRTA, Jussi (1993): *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the Formation of Hegel's Thought*. University of Jyväskylä.
- MAKER, William (1994): *Philosophy Without Foundations; Rethinking Hegel*. SUNY, Albany.
- MANNINEN, Juha (1987): 'Tietokyky mittauslaitteena eli Hegel 'oloiden sinänsä' mitattavuudesta'. Teoksessa *Dialektiikan ydin*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu.
- MARX, Werner (1971): *Hegels Phänomenologie des geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*. Vittorio Klostermann.
- PINKARD, Terry: (1988) *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Temple University Press, Philadelphia.
- PINKARD, Terry (1994): *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- PIPPIN, Robert (1989): *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PIPPIN, Robert (1993): 'You Can't Get There from Here; Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit'. Teoksessa *The Cambridge Companion to Hegel*. Toimittanut Frederick C. Beiser. Cambridge University Press.
- PÖGGELER, Otto (1993): *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber, München.
- ROCKMORE, Tom (1986): *Hegel's Circular Epistemology*. Indiana University Press, Bloomington.
- SIEP, Ludwig (1991): 'Hegel's Idea of Conceptual Scheme'. *Inquiry*, 34.
- STERN, Robert (1993): 'Introduction'. Teoksessa *G.W.F. Hegel. Critical Assessments; Volume III, Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*. Toimittanut Robert Stern. Routledge, London and New York.
- WESTPHAL, Kenneth (1989): *Hegel's Epistemological Realism*. Kluwer, Dordrecht/Boston/London.



G. W. F. HEGEL

HENGEN FENOMENOLOGIA: JOHDANTO

[1] On luonnollinen mielle, että ennen kuin filosofiassa käydään itse asiaan, nimittäin todella olevan todelliseen tietämiseen, on välttämätöntä ensin saavuttaa ymmärrys tietämisestä, tarkastellen sitä joko absoluutin haltuunottamisen työkaluna, tai välittäjänä jonka kautta absoluutti nähdään. Näyttää oikeutetulta kantaa huolta siitä, että on kenties olemassa erilaisia tietämisen lajeja ja niistä mahdollisesti yksi tämän päämäärän saavuttamiseksi toisia parempi, ja että täten valitsemalla väärin tavoitellaan totuuden taivaan asemasta erheen pilviä. Toisaalta, mikäli tietäminen on tavaltaan ja alueeltaan määrätty kyky, näyttää oikeutetulta kantaa huolta siitä, että ilman sen luonteen ja

rajan tarkempaa määrittystä tavoitellaan samoin erhettä totuuden sijasta. Tämän huolen on varmaankin muututtava vakaumukseksi, että koko hanke tietämisen avulla hankkia tietoisuudelle se, mikä on itsessään, on käsitteessään mieletön, ja että tietämisen ja absoluutin välille lankeaa ne kerta kaikkiaan toisistaan erottava raja. Sillä jos tietäminen on työkalu absoluuttisen olemuksen haltuunottamiseksi, on samantien selvää ettei työkalun käyttö asiaan jätä sitä sellaiseksi kuin se on itselleen, vaan päinvastoin muotoilee ja muuttaa sitä. Toisaalta siinäkin tapauksessa, ettei tietäminen ole pyrkimyksemme työkalu, vaan ikäänkuin passiivinen medium, jonka lävitse totuuden valo saavuttaa meidät, emme tavoita asiaa sellaisena kuin se on itsessään, vaan sellaisena kuin se on tässä mediumissa ja sen kautta. Kummassakin tapauksessa käytämme keinoa, joka välittömästi tuottaa tarkoituksensa vastakohtaan; eli mieletöntä on pikemminkin se, että ylipäätään käytämme jotakin keinoa. Tosin näyttää siltä, että tämä ongelma olisi poistettavissa tuntemalla *työkalun* vaikutustapa. Se nimittäin tekisi mahdolliseksi sen osan vähentämisen lopputuloksesta, joka työkalun avulla absoluutista saavuttamassamme mielteessä kuuluu työkaluun, ja siten toden saavuttamisen puhtaana. Mutta itse asiassa tämä parannus vain palauttaisi meidät siihen, missä aiemmin olimme. Jos poistamme muovautuneesta oliosta työkalun vaikutuksen, olio – tässä tapauksessa absoluutti – on meille taas aivan samaa kuin ennen tätä näin ollen turhaa vaivannäköä. Jos taas absoluutti kuviteltaisiin työkalun avulla vain tuotavan lähemmäksi meitä muuttamatta siinä mitään, ikäänkuin lintu liimakepin avulla, se varmaankin ilkkuisi tälle juonelle, ellei se itsessään ja itselleen jo olisi ja tahtoisi olla kanssamme. Sillä tässä tapauksessa tietäminen olisi pelkkä juoni, koska se monenmoisilla touhuillaan olisi pyrkivinä johonkin muuhun kuin

vain välittömän ja siten vaivattoman suhteen aikaansaamiseen. Tai jos *mediumiksi* mieltämämme tietämisen koe opettaa meille lain jonka mukaan säteet taittuvat siinä, ei taittuminen vähentäminen lopputuloksesta hyödytä meitä yhtään sen enempää; sillä tietäminen ei ole säteen taittuminen, vaan itse säde, jonka kautta totuus meitä koskettaa, ja mikäli se poistetaan, on meille osoitettu pelkkä suunta tai tyhjä paikka.¹

[2] Jos nyt huoli erheeseen pääytymisestä kohdistaa epäluottamuksen tieteeseen, joka ilman moisia varauksia ryhtyy varsinaiseen työhön ja todella tietää, voidaan yhtä hyvin kysyä, miksei päinvastoin tulisikin kohdistaa epäluottamus tuohon epäluottamukseen itseensä ja kantaa huolta siitä, onko tämä erehtymisen pelko jo itse erhe. Itse asiassa se edellyttää yhtä ja toista totuudeksi, ja nojautuu varauksissaan ja päätelmissään sellaiseen, minkä itsensä totuus on ensin koeteltava. Se nimittäin edellyttää *mielteitä tietämisestä työkaluna ja mediumina*, sekä *eroa meidän itsemme ja tämän tietämisen välillä*; mutta ennen kaikkea sitä, että absoluutti on *toisella puolella ja tietäminen toisella*, itselleen ja absoluutista erillään, ja silti jotenkin realistista. Siten se edellyttää että tietäminen, joka on absoluutin ulkopuolella ja ilmeisesti siis myös totuuden ulkopuolella, on kuitenkin totuudellista. Tällä oletuksella se, mikä nimittää itseään erheen peloksi, osoittautuu pikemminkin peloksi totuuden edessä.

[3] Tämä johtopäätös seuraa siitä, että vain absoluutti on tosi tai vain tosi on absoluuttinen. Se saatetaan torjua vetoamalla erotteluun jonka mukaan tietäminen joka, vaikkakaan ei tiedä absoluuttia – mikä taas on tieteen pyrkimys – voisi kuitenkin olla totta; ja tietäminen ylipäätään, vaikkei kykenekään absoluutin tavoittamiseen, voisi olla silti kykenevä johonkin muuhun totuuteen. Mutta alamme jo nähdä, että tällainen soutava ja huopaava puhe johtaa hämäämään erotteluun absoluuttisen toden ja toisenlaisen toden välillä, ja että absoluutti, tietäminen, ja niin edelleen, ovat sanoja, joiden edellyttämä merkitys on ensin selvitettävä.

[4] Tällaiset hyödyttömät mielteet ja puhuvat tietämisestä työkaluna absoluutin haltuunottamiseksi, tai mediumina jonka lävitse näemme totuuden – suhteina joihin kaikki nämä mielteet absoluutista erotetusta tietämisestä ja tietämisestä erotetusta absoluutista palautuvat – voitaisiin hylätä suoralta kädeltä. Samoin voitaisiin hylätä verukkeet jotka kyvyttömyys tieteeseen tällaisten suhteiden edellyttämisestä ammentaa, vapautuakseen siten tieteen vaikeudesta, kuitenkin samalla antaen vaikutelman totisesta ja hartaasta vaivannäöstä. Kaikki nämä voitaisiin hylätä suoralta kädeltä satunnaisina ja mielivaltaisina mielteinä, vaivautumatta edes vastaamaan niihin. Niihin liittyvä tapa käyttää monien muiden ohella sellaisia sanoja kuten absoluutti, tietäminen, objektiivinen ja subjektiiivinen, edellyttäen niiden merkitys yleisesti tunnetuksi, voitaisiin nähdä jopa petoksena. Sillä yhtäältä sen teeskentely, että niiden merkitys on yleisesti tunnettu, ja toisaalta että itse niiden käsite jo omistetaan, näyttää pikemminkin vain yritykseltä välttää pääasia, nimittäin tämän käsitteen antaminen. Oikeutetumpaa olisi pikemminkin kerta kaikkiaan säästää sellaisten mielteiden ja puhetapojen huomioimisen vaiva, joiden tarkoituksena on itse tieteen torjuminen. Sillä

ne muodostavat vain tietämisen tyhjän ilmentymän, joka välittömästi katoaa esiin astuvan tieteen edessä. Astuessaan esiin tiede on kuitenkin itsekin ilmentymä. Sen esiin astuminen ei ole vielä tiedettä totuudessaan toteutuneena ja avautuneena. Tässä yhteydessä on yhdentekevää, kuvitellaanko *se* ilmentymäksi koska se astuu esiin *toisen rinnalla*, vai nimitetäänkö tätä toista epätotta tietämistä sen ilmenemiseksi. Tieteen on joka tapauksessa vapauduttava tästä illuusiosta, ja siihen se kykenee vain ottamalla sen kohteekseen. Tiede ei nimittäin voi pelkästään sysätä syrjään ei-totuudellista tietämistä asioita koskevana tavanomaisena näkemyksenä, ja vakuuttaa itse olevansa aivan eri tietoa, jolle tuo toinen tietäminen ei ole mitään. Se ei myöskään voi vedota aavistukseen jostain paremmasta tuossa toisessa tietämisessä itsessään. Tuolla *vakuuttamisella* se julistaisi *olemistaan* voimakseen. Kuitenkin epätosi tietäminen vetoaa yhtälailla siihen että se *on*, ja *vakuuttaa*, ettei tiede ole sille mitään. Pelkkä vakuutus pätee kuitenkin täsmälleen yhtä paljon kuin toinenkin. Vielä vähemmän tiede voi vedota ei-totuudellisessa tietämisessä läsnä olevaan paremman aavistukseen, joka olisi siinä itsessään vihjaus tieteesestä. Silloin se vetoaisi yhtäältä yhä edelleen olemiseen, toisaalta kuitenkin itseensä sellaisena kuin se on ei-totuudellisessa tietämisessä, eli pikemminkin olemisensa kehnoon tapaan ja ilmiönsä kuin siihen, miten se on itsessään ja itselleen. Tästä syystä tullaan tässä käymään ilmeväen tietämisen esitykseen.

[5] Koska tällä esityksellä on kohteena vain ilmenevä tietäminen, se ei näytä olevan vapaata, itselleen ominaisessa hahmossa itseään liikuttavaa tiedettä. Tältä kannalta se voidaankin ymmärtää luonnollisen tietoisuuden tieksi, joka johtaa toteen tietämiseen; tai sielun tieksi, jota pitkin se vaeltaa hahmojensa – jotka ovat kuin sen luonnon sille asettamia asemia – sarjan halki, puhdistuakseen hengeksi, tullen itsensä täydellisellä kokemisella tuntemaan, mitä itsessään on.

[6] Luonnollinen tietoisuus tulee osoittautumaan vain tietämisen käsitteeksi tai ei-reaaliseksi tietämiseksi. Koska se kuitenkin välittömästi pitää itseään reaalisenä tietämisenä, on tällä tiellä sille negatiivinen merkitys, ja se mikä on käsitteen realisoinnista, on sille pikemminkin itsensä menettämistä; se nimittäin menettää tällä tiellä totuutensa. Tämän vuoksi tätä tietä voidaan pitää *epäilyn* tai oikeammin epätoivon tienä. Tällä tiellä ei nimittäin tapahdu se, mitä epäilyllä tavallisesti ymmärretään, tämän tai tuon otaksutun totuuden ravistelu, jota seuraa asiaan kuuluva epäilyksen häivyttäminen ja paluu kyseiseen totuuteen, niin että lopuksi asia otetaan aivan kuten ennenkin. Kyseessä on pikemminkin tietoinen näkemys ilmenevän tietämisen epätotuuteen, tietämisen, jolle reaalista on se mikä todella on kuitenkin vain ei-realisoinnut käsite. Tämä itsensä täydellistävä skeptisismi ei siksi myöskään ole sama, jonka avulla totinen into totuuteen ja tieteeseen kuvittelee olevansa näihin valmis ja varustettu; nimittäin *aikomus* olla tieteesä antautumatta toisten ajatusten auktoriteetille, koetella kaikki itse ja seurata vain omaa vakaumustaan, tai jopa itse tuottaa kaikki ja pitää totena vain omaa tekoaan. Pikemminkin se hahmojensa sarja, jonka halki tietoisuus tällä tiellä kulkee, on sen itsensä tieteeseen *sivistymisen* yksityiskohtainen historia. Mainittu aikomus mieltää sivistyksen välittömästi ratkenneena ja tapahtuneena aikomuksen yksinker-

taisuudessa. Kuitenkin vastoin kyseistä epätotuutta vasta tämä tie on todellinen toimeenpano. Oman vakaumuksen seuraaminen on toki enemmän kuin auktoriteetille antautuminen. Auktoriteettiin nojaavan mielipiteen vaihtuminen omaan vakaumukseen nojaavaan mielipiteeseen ei kuitenkaan välttämättä muuta mielipiteen sisältöä eikä korvaa erhettä totuudella. Toisten auktoriteetin nojalla mielipiteiden ja ennakkoluulojen järjestelmässä pysyttämisen erottaa omasta vakaumuksesta mielipiteiden ja ennakkoluulojen järjestelmässä pysyttämisen erosta ainoastaan jälkimmäiselle tavalle ominainen turhamaisuus. Vasta koko ilmenevän tietoisuuden kokonaisuuteen suuntautuva skeptisismi tekee hengen kykeneväksi koettelemaan mikä on totuus, saamalla aikaan epätoivon joka kohdistuu niin sanottuihin luonnollisiin mielteisiin, ajatuksiin ja mielipiteisiin, joiden nimittäminen omiksi tai vieraisiksi on yhdentekevää, ja joita *suoraa päätä* koetteluun käyvä tietoisuus on vaivaksi saakka täynnä – ja – siten itse asiassa kykenemätön siihen mihiin tahtoo ryhtyä.

[7] Ei-reaalisen tietoisuuden muotojen [sarjan] *täydellisyys* tulee itse niiden etenemisen ja yhteenliittymisen välttämättömyydestä. Tämän käsitettäväksi tekemiseksi voidaan etukäteen yleisesti huomauttaa, ettei ei-totuudellisen tietoisuuden esitys epätotuudessaan ole pelkästään *negatiivinen* liike. Luonnollisella tietoisuudella yleensä on siitä tällainen yksipuolinen näkemys; ja tietäminen, joka tekee tämän yksipuolisuuden olemukseksi, on yksi tiellä kohdattavista ja itsensä paljastavista epätäydellisen tietoisuuden muodoista. Se on nimittäin skeptisismi, joka näkee tuloksessa aina vain *pelkän ei-minkään* ja abstrahoituu siitä, että tämä ei-mikään on määrätysti *sen ei-mikään, josta se seuraa*. Ei-mikään on itse asiassa totuudellinen tulos vain otettuna sen ei-minään, josta se on peräisin. Se on täten itse *määrätty* ja sillä on *sisältö*. Skeptisismi, joka päättyy ei-minkään tai tyhjyyden abstraktioon, ei voi tästä enää edetä, vaan sen täytyy odottaa, tarjoutuisiko sille jotakin uutta, ja mitä, samaan tyhjiään kuuluu heitettäväksi. Sen sijaan kun tulos käsitetään niin kuin se todella on – *määrättyinä* negaationa – on samalla välittömästi syntynyt uusi muoto ja tehty negaatioissa siirtymä, jonka myötä eteneminen koko täydellisen hahmojen sarjan halki seuraa itsestään.

[8] *Päämäärä* on kuitenkin tietämiselle yhtä välttämättömästi asetettu kuin etenemisen sarjakin. Se on siinä, missä tietämisen ei enää ole tarpeen käydä itsensä yli, missä se löytää itsensä ja missä käsite vastaa kohdetta ja kohde käsitettä. Tähän päämäärään eteneminen on siksi myöskin vääjäämätöntä, eikä tyydytystä voi löytyä miltään aiemmalta asemalta. Luonnolliseen elämään rajoittunut ei itsestään kykene ylittämään välitöntä läsnäoloaan, mutta tulee toisen toimesta vedetyksi sen ylitse ja tämä juuriltaan temmatuksi tuleminen on sen kuolema. Tietoisuus on kuitenkin itselleen oma *käsitteensä* ja täten, välittömästi, rajoittuneen ylittäminen, ja koska tämä rajoittunut kuuluu siihen itseensä, itsensä ylittäminen. Yksittäisen kanssa sille on samantien asetettu tuonpuoleinen, vaikkakin vain, kuten avaruudellisessa intuitiossa, rajoittuneen *rinnalla*. Tämä tietoisuuden kärsimä ja sen rajoittuneen tyydytyksen turmeleva väkivalta tulee siis tietoisuudesta itsestään. Tunniessaan tätä väkivaltaa saattaa ahdistus hyvinkin vetäytyä totuuden edestä, ja pyrkiä sen itsellään säilyttämiseen, jonka menettäminen sitä uhkaa. Se ei kuitenkaan voi saavuttaa

rauhaa. Mikäli se tahtoo pysytellä ajatuksettomassa levossa, riivaa ajatus ajatuksettomuutta ja sen rauhattomuus häiritsee lepoa. Tai jos se lujittaa itseään tunteellisuutena, joka vakuuttaa näkevänsä kaikessa *lajinsa mukaista hyvää*, kärsii tämäkin vakuutus väkivaltaa järjen taholta, jolle jokin nimenomaan ei ole hyvää sikäli kun se on jotakin lajia. Totuuden pelko voi myös kätkeytyä itseltään ja toisilta siihen illuusioon, että ikäänkuin jo itse kiihkeä into totuuteen tekisi vaikeaksi, jopa mahdottomaksi muun totuuden löytämisen, kuin sen turhamaisuuden, että on aina nokkelampi kuin itsestä tai toisilta peräisin olevat ajatukset. Tämä turhamaisuus ymmärtää kuinka tehdä tyhjäksi kulloinkin totuus ja kääntäyäkseen siitä takaisin itseensä nautiskelemaan omasta ymmärryksestään, ymmärryksestä joka osaa aina ratkaista kaikki ajatukset tyhjiin ja löytää kaiken sisällön asemasta vain pelkän minän. Tämä turhamaisuus on tyydyttyneisyys, joka täytyy jättää itsekseen, sillä se pakenee yleistä ja etsii ainoastaan itselleenolemista.

[9] Näiden etenemisen tapaa ja välttämättömyyttä koskevien alustavien ja yleisten huomioiden lisäksi saattaa olla vielä hyödyllistä muistuttaa jotakin myös *toteutuksen metodista*. Näyttää siltä että tämä esitys – mikäli se mielletään *tieteen suhteuttamiseksi ilmenevään tietämiseen*, sekä tietämisen *reaalisuuden tutkimukseksi ja kokeeksi* – ei ole mahdollinen ilman jotakin perimmäiseksi *mittapuuksi* asetettua edellytystä. Sillä kokeessahan on kyse omaksutun mittapuun käyttämisestä, ja koeteltavan oikeellisuuden tai epäoikeellisuuden ratkaisemisesta kokeessa ilmikäyvän koeteltavan ja mittapuun vastaavuuden tai vastaamattomuuden perusteella. Mittapuu yleensä, ja siten myös tiede, mikäli se on mittapuuna, oletetaan näin ollen *olemuksiksi* tai *itsessään olevaksi*. Mutta tässä, tieteen vasta astuessa esiin, ei se eikä mikään muukaan ole vielä oikeuttanut itseään olemuksena tai itsessään olevana; eikä ilman sellaista mikään koe näytä mahdolliselta.

[10] Tämä ristiriita ja sen poisraivaaminen tulevat määrittyneemmiksi, kun ensin palautetaan mieleen tietämisen ja totuuden abstraktit määreet siten kuin ne esiintyvät tietoisuudessa. Tietoisuus nimittäin *erottaa* itsestään jotakin, johon se samalla *suhteutuu*. Tai kuten tämä ilmaistaan, tämä jokin on jotakin *tietoisuudelle*; ja tämän *suhteutumisen* tai jonkin *tietoisuudelle olemisen* määrätty puoli on *tietäminen*. Tästä toiselle olemisesta me erotamme kuitenkin *itsessään olemisen*; tietämiseen suhteutuva tulee samalla myös erotetuksi siitä ja asetetuksi *olevana* myös tämän suhteen ulkopuolella. Tämä itsessään olemisen puoli on nimeltään *totuus*. Se mistä näissä määriyksissä varsinaisesti on kyse, ei liikuta meitä tässä tämän enempää. Sillä sikäli kun meidän kohteenamme on ilmenevä tietäminen, otetaan myös sen määreet aluksi siten kuin ne välittömästi tarjoutuvat; ja ne tarjoutuvat hyvinkin niin kuin ne on tässä otettu.

[11] Tutkiessamme nyt tietämisen totuutta, näyttää siltä, että tutkimme mitä se on *itsessään*. Kuitenkin tässä tutkimuksessa tietäminen on *meidän* kohteemme, se on *meille*; ja sen *itsessään olemisen*, jonka pitäisi olla tuloksena, olisi pikemminkin sen olemisen *meille*. Se mitä pitäisimme sen olemuksena, ei olisi niinkään sen totuus, vaan ainoastaan tietoaamme siitä. Olemus tai mittapuu olisi meissä, eikä sen jota siihen verrattaisiin ja jota koskeva rat-

kaisu tämän vertailun avulla tehtäisiin, tarvitsisi välttämättä tunnustaa tätä mittapuuta.

[12] Tutkimamme kohteen luonne kuitenkin ylittää tämän jaon tai tämän jaon ja edellytyksen illuusion. Tietoisuus antaa mittapuunsa itsessään, ja siten tutkimus tulee olemaan tietoisuuden vertailua sen itsensä kanssa. Edellä tehty erottelu nimittäin lankeaa tietoisuuteen. Tietoisuudessa jokin on *toiselle*, eli siinä on yleensä tietämisen momentin määreisyys; samalla tämä toinen ei tietoisuudelle ole vain *sille*, vaan myös tämän suhteen ulkopuolella eli *itsessään* – totuuden momentti. Toisin sanoen siinä, mitä tietoisuus omassa piirissään sanoo *itsessään olevaksi* tai *todeksi*, on meillä mittapuu jonka se itse asettaa tietämisen mittaamista varten. Jos nimitämme *tietämistä käsitteeksi*, ja toisaalta olemusta tai *totta* olevaksi tai *kohteeksi*, on koe sen tarkkailemista, vastaako käsite kohdetta. Jos taas nimitämme *kohteen olemusta* tai *itsessään olemista käsitteeksi*, ja ymmärrämme sitä vastoin *kohteella* kohdetta *kohteena*, eli sitä miten se on *toiselle*, koostuu koe siitä että tarkkailemme vastaako kohde käsitettään. On helppo havaita että kummassakin on kyse samasta. Oleellista on kuitenkin pitää koko tutkimuksessa kiinni siitä, että nämä molemmat momentit, *käsite* ja *kohde*, *toiselle oleminen* ja *itse itsessään oleminen*, lankeavat tutkimaamme tietoon itseensä, eikä meidän siten tarvitse tuoda mukaan mittapuita tai soveltaa tutkimuksessa *omia* mielijohteitamme ja ajatuksiamme; näistä luopumalla saatamme tarkastella asiaa siten kuin se on itse *itsessään ja itselleen*.

[13] Mutta edesvaikutus meidän taholtamme ei ole tarpeeton ainoastaan siltä kannalta, että käsite ja kohde, mittapuu ja koeteltava ovat läsnä tietoisuudessa itsessään, vaan säästymme myöskin näiden vertailun ja varsinaisen *kokeen* suorittamisen vaivalta; kun tietoisuus siis koettelee itse itseään, jää meidän osaksemme tältäkin kannalta pelkkä tarkkaileminen. Tietoisuus on nimittäin yhtäältä tietoisuutta kohteesta, toisaalta tietoisuutta itsestään; tietoisuutta siitä, mikä sille on tosi, ja tietoisuutta sitä koskevas-ta tietämisestään. Koska molemmat ovat *tietoisuudelle*, on se itse niiden vertailua; kuuluu *tietoisuudelle*, vastaako sen tieto kohteesta kohdetta vaiko ei. Kohde tosin näyttää olevan tietoisuudelle vain siten kuin se sen tietää; näyttää siltä kuin tietoisuus ei kykenisi pääsemään sen taakse miten kohde on *sille*, eli siihen miten se on *itsessään*, eikä näin ollen myöskään koettelemaan tietoaan kohteeseen. Kuitenkin jo siinä, että tietoisuus ylipäänsä tietää jostakin kohteesta, on jo käsillä se ero, että jokin on *sille itsessään oleva*, ja toinen momentti tietäminen tai kohteen tietoisuudelle oleminen. Koe perustuu tähän käsillä olevaan erotteluun. Elleivät osapuolet vastaa tässä vertailussa toisiansa, näyttää tietoisuus joutuvan muuttamaan tietämistään saattaakseen sen kohteen mukaiseksi. Mutta tietämisen muuttuessa muuttuu itse asiassa sille itse kohdekin, sillä kyseinen tietäminen oli olemukseltaan kohteen tietämistä; tietämisen muuttuessa tulee kohteestakin toinen, sillä se kuului olemuksellisesti tähän tietämiseen. Täten tietoisuus saa huomata, että se mikä aiemmin oli sille *itsessään oleva* ei olekaan itsessään, tai että se oli *itsessään* vain *TIE-TOISUUDELLE*. Koska tietoisuus siis havaitsee kohteessaan, ettei sen tietäminen vastaa kohdetta, ei itse kohdekaan kestä; tai kokeen mittapuu muuttuu kun se,

minkä mittapuu sen piti olla, ei kestä kokeessa; eikä koe ole ainoastaan tietämisen, vaan myös sen mittapuun koe.

[14] Tämä *dialektinen* liike, jota tietoisuus harjoittaa itsessään, niin tietämisessään kuin kohteessaankin, on – *sikäli kun uusi tosi kohde syntyy sille* siitä – juuri se mitä nimitetään *kokemukseksi*. Tässä suhteessa on kiinnitettävä huomiota vielä yhteen juuri mainitun kulun momenttiin, jonka myötä seuraavan esityksen tieteellinen puoli saa uutta valoa. Tietoisuus tietää *jonkin*, ja tämä kohde on olemus tai *itsessään oleva*; mutta se on myös *itsessään oleva* tietoisuudelle; tässä käy ilmi tämän toden kaksimerkityksisyys. Näemme, että tietoisuudella on nyt kaksi kohdetta: ensinnäkin ensimmäinen *itsessään oleva*, toiseksi *tämän itsessään olevan tietoisuudelle oleminen*. Jälkimmäinen näyttää aluksi olevan vain tietoisuuden reflektio itseensä, ei jonkin kohteen, vaan vain tuota ensimmäistä kohdetta koskevan tietämisenä mieltäminen. Kuitenkin, kuten aiemmin osoitettiin, muuttuu sille näin ensimmäinenkin kohde. Se lakkaa olemasta itsessään oleva ja muuttuu tietoisuudelle jokisikin, joka on *itsessään oleva* vain *sille*. Kuitenkin nyt *tämän itsessään olevan tietoisuudelle oleminen* on tosi, toisin sanoen *olemus* tai tietoisuuden *kohde*. Tämä uusi kohde sisältää ensimmäisen kohteen ei-minkään [Nichtigkeit], se on siitä tehty kokemus.

[15] Tässä kokemuksen kulun esityksessä on momentti, jonka vuoksi se ei näytä sopivan yhteen sen kanssa, mitä kokemuksella tavallisesti ymmärretään. Siirtyminen ensimmäisestä kohteesta ja sen tietämisestä toiseen kohteeseen, *jossa* kokemuksen sanotaan tulleen tehdyksi, on nimittäin tässä ilmaistu siten että tiedon ensimmäisestä kohteesta, tai ensimmäisen itsessään olevan tietoisuudelle olemisesta itsestään täytyy tulla toinen kohde. Tavallisesti näyttää sitä vastoin siltä, että teemme kokemuksen ensimmäisen käsitteemme epätotuudesta *toisessa* kohteessa, jonka kohtaamme jotenkin satunnaisesti ja ulkoisesti, niin että osaksemme ylipäänsä jää vain sen pelkkä *vastaanottaminen*, mikä on itsessään ja itselleen. Kuitenkin tässä esitettyssä näkemyksessä uusi kohde näyttäytyy *tietoisuuden* itsensä *kääntymisen* ansiosta tulleen. Tämä asian tarkastelu on meidän edesvaikutuksemme, jonka kautta tietoisuuden kokemusten sarja muodostuu tieteelliseksi kuluksi, ja jota ei ole tarkastelemallemme tietoisuudelle. Tässä onkin itse asiassa kyse samasta asiasta, josta edellä oli jo puhe tämän esityksen ja skeptisismien suhteen kohdalla, nimittäin siitä että kulloinenkin ei-totuudellisen tietämisen synnyttämä tulos ei saisi raueta pelkkään ei-mihinkään, vaan se tulisi välttämättä käsittää *sen* ei-minään *jonka tulos* se on; tulok-sena joka sisältää sen mikä edellisessä tietämisessä oli totta. Tämä näyttäytyy tässä seuraavasti: kun se mikä ensin ilmeni kohteena, vajoaa tietoisuudelle kohteen tietämiseksi, ja *itsessään olevasta tulee itsessään olevan tietoisuudelle oleminen*, on tämä jälkimmäinen uusi kohde. Uuden kohteen myötä astuu esiin myös uusi tietoisuuden hahmo, jolle jokin muu on olemus kuin edelliselle. Tämä asiointi ohjaa koko tietoisuuden hahmojen seuraantoa välttämättömyydessään. Mutta juuri tämä välttämättömyys, tai uuden kohteen – joka tarjoutuu tietoisuudelle sen tietämättä kuinka – *syntyminen*, tapahtuu meille, ikäänkuin tietoisuuden selän takana. Näin tietoisuuden liikkeeseen tulee *itsessään* tai *meille olemisen* momentti, joka ei esity kokemuksessa käsitetylle tietoisuudelle itselleen. Sen sijaan meil-

le syntyvän *sisältö* on kyllä *sille*, ja me käsitämme vain sen muodollisen puolen tai puhtaan syntymisen; syntynyt on *sille* vain kohteena, *meille* myös liikkeenä ja tulemisena.

[16] Tämän välttämättömyyden kautta tämä tie tieteeseen on itse jo *tiedettä* ja sisältönsä puolesta täten *tietoisuuden kokemuksen tiede*.

[17] Kokemus, jonka tietoisuus tekee itsestään, ei käsitteensä mukaisesti voi käsittää itsessään yhtään vähempää kuin koko tietoisuuden järjestelmän tai hengen totuuden koko valtakunnan. Täten hengen totuuden momentit esittyvät tässä erityisessä määreisyydessä, eivät abstrakteina, puhtaina momentteina, vaan siten kuin ne ovat tietoisuudelle tai siten kuin tietoisuus astuu esiin suhteessaan niihin. Siksi kokonaisuuden momentit ovat *tietoisuuden hahmoja*. Pyrkinessään toteen eksistenssiinsä tietoisuus saavuttaa pisteen, jossa se pääsee eroon illuusiostaan, että on vain sille ja toisena olevan vieraslaatuisen vaivaama; pisteen, jossa ilmentymä yhtyy olemukseen. Täten tietoisuuden esitys yhtyy juuri tämän varsinaisen hengen tieteen pisteen kanssa; ja lopulta, koska tietoisuus itse tavoittaa tämän olemuksensa, se itse tulee ilmentämään absoluuttisen tietämisen luontoa.²

Suomentaneet Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen

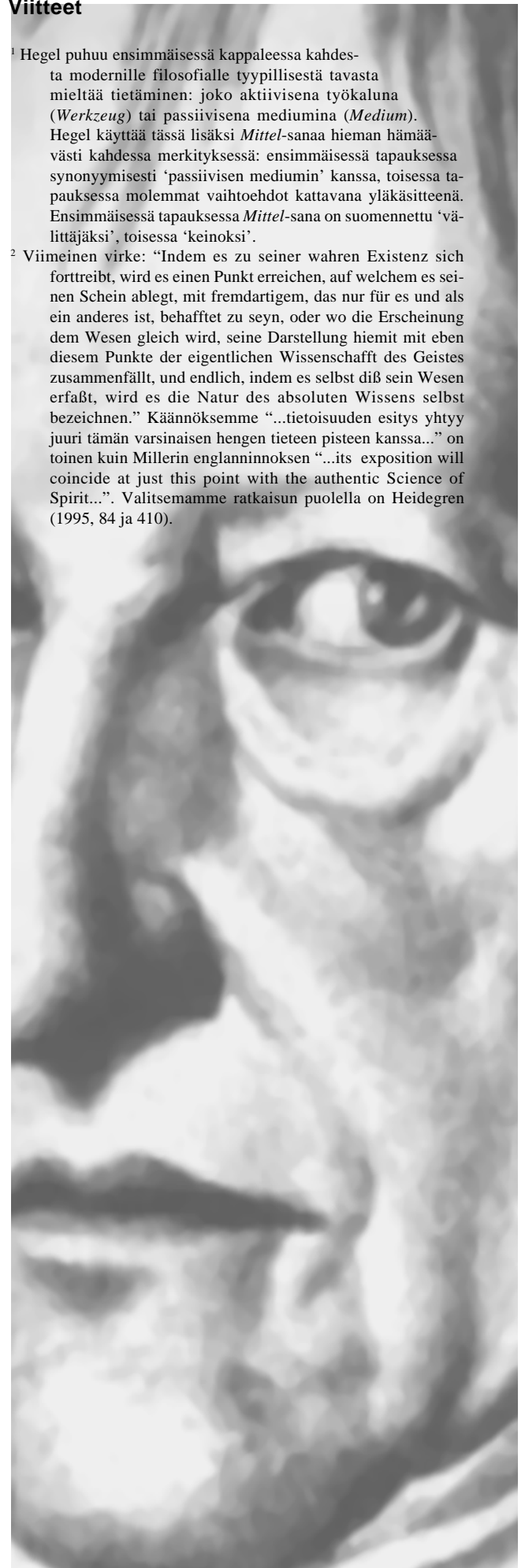
SANASTO

edellytys = die Voraussetzung
edellyttää = voraussetzen
edesvaikutus = die Zuthat
ei-mikään = das Nichts, Nichtigkeit
esityä = sich darstellen
esitys = die Darstellung
hahmo = die Gestalt
illuusio = der Schein
ilmenevä tietäminen = das erscheinende Wissen
ilmentymä = die Erscheinung
itse itsessään = an sich selbst
itselleen = für sich
itsessään = an sich
itsessään oleminen = das an sich seyn
itsessään oleva = das an sich
koe, koettelu = die Prüfung
kohde = der Gegenstand
kokemus = die Erfahrung
luonnollinen tietoisuus = das natürliche Bewußtsein
mieltää = vorstellen
mielle = die Vorstellung
olemus = das Wesen
olettaa = annehmen
oletus = die Annahme
tarkkailla = zusehen
tietäminen = das Erkennen, das Wissen
toiselle oleminen = für ein anderes seyn
tosi = das Wahre
totuudellinen = wahrhaft
tunteminen = die Kenntniß
työkalu = das Werkzeug
välittäjä, keino = das Mittel

Viitteet

¹ Hegel puhuu ensimmäisessä kappaleessa kahdesta modernille filosofialle tyypillisestä tavasta mieltää tietäminen: joko aktiivisena työkaluna (*Werkzeug*) tai passiivisena mediumina (*Medium*). Hegel käyttää tässä lisäksi *Mittel*-sanaa hieman hämäävästi kahdessa merkityksessä: ensimmäisessä tapauksessa synonyymisesti 'passiivisen mediumin' kanssa, toisessa tapauksessa molemmat vaihtoehdot kattavana yläkäsitteenä. Ensimmäisessä tapauksessa *Mittel*-sana on suomennettu 'välittäjäksi', toisessa 'keinoksi'.

² Viimeinen virke: "Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst diß sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen." Käännöksemme "...tietoisuuden esitys yhtyy juuri tämän varsinaisen hengen tieteen pisteen kanssa..." on toinen kuin Millerin englanninnoksen "...its exposition will coincide at just this point with the authentic Science of Spirit...". Valitsemamme ratkaisun puolella on Heidegren (1995, 84 ja 410).



WERNER STEGMAIER*

HENKI

HEGEL, NIETZSCHE JA NYKYISYYS

Odo Marquardin mukaan henki (Geist) filosofisena käsitteenä on hengentieteissä (Geisteswissenschaften) kulkenut tiensä päähän. “Nuorhegeliläiset ovat siirtäneet “hengen” eläkkeelle ja – kun henki heitti henkensä – sijoittaneet sen järjestelmien hautausmaalle, jälkipolvien, hengentieteiden, ottaessa utterasti osaa.”¹ “Henki” oli Hegelin keskeinen käsite, jonka varassa hän eteni Kantia, Fichteä ja Schellingiä pidemmälle. Hän ajatteli siinä “yksinomaan” “*todellista*.”² “Hengen” tuli olla kaiken todellisuuden määrittävä “mahti” ja maailmanhistorian sen tuomioistuin. Varhainen Nietzsche ivasi moista “hegelointiä”, niin kuin useimmat aikalaisensa, “lattean optimistisena maailmankatsomuksena, jonka mukaan preussilainen valtio on maailmanhistorian päämääränä.”³ Kypsiä Nietzsche, joka puolestaan pian tulkittiin lattean vallantahdon filosofiksi, määrittä kuitenkin filosofian uudelleen “henkenä”, “henkimpänä vallantahtona”. Myös hän käsittää itsensä “hengen” käsitteen kautta.

Hegel on ratkaisevasti vaikuttanut 1800-luvun, Nietzsche 1900-luvun filosofiaan. 1900-luvun lopulla “henki” näyttää todellakin tulleen vanhaksi. Geist oli aina ollut saksalainen käsite, jota ei voinut kääntää toisille kielille – ei englanniksi, jossa siitä tuli “mind”, eikä ranskaksi, jossa siitä tuli “esprit”. Kun anglo-amerikkalainen ja ranskalainen filosofia toisen maailmansodan jälkeen ottivat käyttöön hengen käsitteen, kyse oli käsitteen destruktiosta. Kirjassaan *The Concept of Mind* vuodelta 1949 Gilbert Ryle osoitti siitä puuttuvan “kategorialuria”, ja Jacques Derrida paljasti teoksessaan *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987) sen poliittiset sotkut.

Heidegger oli tietoisesti välttänyt hengen käsitettä ottaessaan Hegelin ja Nietzschen jälkeänsä länsimaisen filosofian tarkasteluun kokonaisuudessaan. Missä sen käyttöä ei voinut välttää (nimittäin kun kysymys oli Hegelin ajasta,

jossa hengellä “on paikkansa”), Heidegger pani hengen etäännyttävästi lainausmerkkeihin.⁴ Pahamaineisessa rehtoraattipuheessaan vuodelta 1933⁵ Heidegger kuitenkin hyödynsi sitä uudelleen, liittäessään yhteen “hengen”, “saksalaisen kohtalon” ja “olemustahdon valtaan”. Johtavaksi käsitteeksi muodostui nyt “henkinen johtajuus”.⁶ Heidegger hyödynsi kääntymätöntä saksalaista hengen käsitettä, josta hän itse jo oli luopunut, oikeuttaakseen ainutkertaisen saksalaista politiikkaa, joka oli johtava sotaan muuta maailmaa vastaan ja teolliseen kansanmurhaan.

Derrida ei vain osoittanut, miten “henki” Heideggerilla palaa “kuin aave”.⁷ Myöhemmässä teoksessaan “Marxin aaveita” (“Spectres de Marx”) hän esittää, miten “aaveesta” itsestään on tullut keskeinen käsite.⁸ Derrida panee tässä merkille miten Marx vannoo “saksalaisen ideologian” “aaveiden”, erityisesti Max Stirnerin “aaveiden” nimiin, joka puolestaan oli julistanut Hegelin hengen aaveeksi ja jahdannut sitä katkerasti. Aave on jotakin minkä olemista ja toimintaa jatkuvasti epäilemme, minkä olemisen ja toiminnan kuitenkin jatkuvasti otamme huomioon. Shakespeare osoitti Prinsssi Hamletissa, miten vaikeaksi tämä voi muodostua, miten lamaanuttavasti se saattaa vaikuttaa. Kysymyksen, oliko murhatun isän ilmestyminen henki, johon sopii luottaa, vaiko aave, jota tulee epäillä Shakespeare jättää auki, ja näytelmä loppuu uuteen epätoivoiseen murhaan.

Hegelin henki oli 1800-luvulla pantu ennenaikaisesti hautaan. Se oli vain valekuollut. Myöskään Marxia, joka itse muuttui aaveeksi poliittisen käänteen seurauksena Itä-Euroopassa, ei tulisi Derridan mielestä julistaa ennenaikaisesti kuolleeksi. Olemmeko siis sittenkin tekemisissä hengen kanssa, hengen joka on muutunut aaveeksi? Voimmeko ylipäätään riittävästi erottaa “hengen” “aaveesta”? Täytyykö meidän ylipäätään enää tehdä eroa “hengen” ja

“aaveen” välillä? Mitä hengestä on tullut tiellä Hegelistä Nietzscheen?

I HENKI HEGELILLÄ

Hengen käsitteellä ei ole vain yhtäläinen hapaino Hegelillä ja Nietzscheellä, vaan kummankin hengen käsitteet ovat hämmästyttävän lähellä toisiaan. Niiden välillä on tiheä viittausten kimppu.⁹ En voi tässä yhteydessä paneutua siihen yksityiskohtaisesti. Koetan vain tehdä näkyväksi peruslinjan, seuratakseni sitä nykypäivään saakka. Tätä leikkaavat linjat panen sivuun. Saadaksemme otteen hegeliläisestä hengen käsitteestä lähdemme liikkeelle Kantista.

Kantin teesi teoreettisessa filosofiassa oli: Se mitä kutsumme “todellisuudeksi” on todellisuus käsitteissämme, samalla kun käsitteemme kuitenkin eivät ole vapaita “aistimellisuudestamme”. Aistimellisuus tarjoaa lakkaamatta uusia “datoja”, ja filosofian on koettava keksiä käsitteitä, jotka voivat muodostaa tälle jatkuvalla virralla lujan pidäkkeen – käsitteitä, jotka “konstituivat” luotettavan todellisuuden. Näiden käsitteiden on Kantin mukaan oltava “transsendentaalisia”: niiden on tosin oltava suhteessa aistimellisuuteen, mutta ne eivät saa olla siitä riippuvaisia. Kant ajattelee ne aistimellisuuden “muodoiksi”, siksi mikä muovaa aistimellisuuden datoista kohteita. Hänen pyrkimyksensä on käsittää nämä muodot täydellisesti ja välttämättömässä yhteydessään, siis “järjestelmässä”.

Kant toteuttaa tätä pyrkimystään *Kritik der reinen Vernunftin* osassa I, “transsendentaalisessa elementtiopissa”. Osassa II, “transsen-

dentaalisessa metodiopissa” hän kuitenkin esittää, että filosofia voi olla ainoastaan käsitteiden “eksplikaatiota” tai selvennystä, toisin kuin matematiikka joka kykenee “konstruoimaan käsitteitä”.¹⁰ Konstruktio vaatii yksiselitteisiä kiinnekohtia, jotta voidaan siirtyä käsitteestä toiseen. Kant löytää ne “vastaavassa intuitiossa” (korrespondierende Anschauung), joka voi “esittää a priori” matemaattisen konstruktion.¹¹ Tämän se taas voi tehdä vain koska sen käsitteet on ennakkoon määritelty yksiselitteisesti. Jos filosofian kuitenkin pitää muodostaa pidäke todellisuuteen, se ei saa lähteä tällaisista ennakkoon määritellyistä käsitteistä. Sen on sitä vastoin omaksuttava luonnollisen kielen annetut käsitteet ja selvennettävä niitä luonnollisen kielen yhtä lailla annettujen käsitteiden avulla. Luonnollisen kielen käsitteet eivät kuitenkaan koskaan asetu “pitäviin rajoihin”.¹² Pyrkimys konstruoida niitä matematiikan tapaan ja todistaa niiden yhteyttä olisi ristiriidassa niiden mielen kanssa.¹³ Filosofia ei näin ollen voi muodostaa *mitään* lujaa pidäkettä (feste Halt) todellisuuteen.

Tähän Hegel tarttuu hengen käsitteellään. Hän pitäytyy siinä, että filosofia voi ainoastaan selventää käsitteitä, jotka eivät milloinkaan ole “varmojen rajojen sisällä”. Hän osoittaa kuitenkin samalla, että filosofinen käsitteiden selvitys ei voi matemaattisten konstruktioiden tapaan olla mielivaltaista, vaan sillä on oma välttämättömyytensä. Tämä välttämättömyys tulee kuitenkin selväksi vasta kun luovutaan toiveesta rakentaa lujaa pidäke todellisuuteen.

Kantin vielä lähtiessä ilman muuta siitä, että selventämällä käsitteet voidaan kiinnittää, Hegel näki käsitteiden muuntuvan toisiksi, vastakkaisiksi käsitteiksi juuri silloin kun ne yritetään kiinnittää (esimerkiksi olemisen käsite, kun se ajatellaan johdonmukaisesti sen täydellisessä tyhjyydessä, muuntuu ei-minkään käsitteeksi). Tämä oli ymmärrettävissä hyvin Kantista itsestään käsin. Sillä jo Kantin mukaanhan ei ole mitään, mihin käsitteet olisivat kiinnitettävissä, paitsi jälleen käsitteet. Jos kuitenkin yritetään määrittää käsitteitä, niin tämä on ainoastaan sitä kautta mahdollista, että rajataan ne vastakkaisista käsitteistä. Jos kuitenkin käsitteitä määrittäessä siirrytään vastakkaisiin käsitteisiin, niihin kohdistetaan negaatio: käsitteiden määrittäminen on tämän mukaan aina jo “määrätty negaatio”. Käsitteiden määrittämisen tunnistaminen niiden määrättyksi negaatioksi on ensimmäinen askel kohti hengen käsitettä.

Hegel itse on esipuheessa ja johdannossa teoksensa *Phänomenologie des Geistes* tehnyt tämän kyllin selväksi; toista askelta, siirtymää käsitteiden filosofisen selkiyttämisen erityiseen välttämättömyyteen hän on käsitellyt vasta teoksessaan *Wissenschaft der Logik*. Määrätty negaatio ei ole mielivaltainen, koska se lähtee aina annetusta käsitteestä; käsitettä ei voida selventää *mielivaltaisella* käsitteellä. Kuitenkin sitä vastaan voidaan asettaa *erilaisia* käsitteitä, kontradiktoriaisia tai kontraarisia.

Siten määrättyssä negaatioissa on samalla satunnaisuuden tai ratkaistavuuden momentti.¹⁴ Samalla sanoen sillä on pelitila. Pelitilat sallivat ratkaisuja, mutta rajojen puitteissa, jotka enää eivät ole ratkaistavissa. Voitaisiin sanoa, että ne sulkevat satunnaisuuden välttämättömyyteen. Nytemmin vastaava satunnaisuus on löydettävissä monista tieteistä, esimerkiksi



stokastiikasta, evoluutioteoriasta ja kaosteoriat. Hegel käsittelee sitä teoksessaan *Wissenschaft der Logik* otsikon “Todellisuus” alla.¹⁵ “Todellista” sen mukaan on se mikä määrättyissä pelitiloissa on ratkaistavissa.

Jos siis lähdemme siitä, että todellisuutemme konstituivat käsitteet muuntuvat määrättyissä pelitiloissa toisiksi käsitteiksi niiden selventämisen kautta, silloin ei *yhtäältä* mitään niistä voi kiinnittää lopullisesti ja *toisaalta* jokainen niistä muuntuu ennen pitkää toiseksi, muodostaen siten yhdessä järjestelmän. Näin ollen määrätystä negaatiosta seuraa käsitteen “liike”, joka “etenemisensä” “välttämättömydessä” laajenee käsitteen “koko järjestelmäksi”, jonka kautta puolestaan todellisuutemme konstituoituu, ja joka lopulta “löytää tästä itsensä”.¹⁶ Tällä tavoin on Hegelin mukaan “kadotettu filosofisen todistuksen käsite” ja kuitenkin saavutettu “hengen totuuden koko valtakunta”.¹⁷

Kun Kant vielä liitti käsitteet “aistimellisuuteen”, Hegel liittää ne yksinomaan käsitteisiin. Kun “järki” vielä Kantille oli käsitteiden ykseys, niin Hegelille “henki” on käsitteiden ykseys niiden liikkeessä. Kun Kant vielä ajatteli pidäkkeettömän ja pidättävän eroa (aistimellisuuden pidäkkeettömyyttä ja käsitteiden pidättävyyttä), niin Hegel siirtyy kiinteän ja virtaavan eroon. Kiinteä on nyt vastakkäsite, pitäytyminen kiinteisiin käsitteisiin ja näkökantoihin hengen puutetta. Henki sitä vastoin on voima asettaa jokainen käsite ja jokainen näkökanta toisten käsitteiden ja näkökantojen käyttöön. Tämä pätee myös vielä Hegelin myöhempään “hengen filosofiaan” hänen

teoksensa *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* puitteissa, joka nopeasti dogmatisoitiin “preussilaiseksi valtionfilosofiaksi”. Myös valtion käsite on Hegelillä ainoastaan momentti käsitteen liikkeessä, joka etenee oikeudesta, moraalisuudesta, perheestä ja kansalaisyhteiskunnasta taiteeseen, uskontoon ja filosofiaan; kuten ne ovat valtion käytettävissä, myös valtio on aina niiden käytettävissä.

Hegel ei enää hae hengestä mitään pidättävää, kiinnostavaa, affirmatiivista valtaa. “Henki” on hänelle “negatiivisen suunnatonta mahtia”.¹⁸ Hänelle kyse ei enää ole perusteluista, puhumattakaan perimmäisestä perustelusta,¹⁹ vaan mahdollisten perusteiden välisestä liikkuvuudesta, ajattelun “elävyydestä”.²⁰ Teoksessaan *Phänomenologie des Geistes* hän panee siihen koko paatoksensa. Hän juhlii itsensä henkenä tietävän ajattelun “valtaa” ja “taikavoimaa”, kohottaen sen “bakkhanttiseen vimmaan”.²¹ Bakkhus on kuitenkin Dionysos, Hegelin henki on siis Nietzschen kielellä “dionysyinen”.

Se, mikä ajattelua koskevana teesinä jo tässä, Hegelillä, eikä vasta Nietzschellä, saattaa näyttää irvokkaalta, on varsinaisella painollaan läsnä eettisessä. Jos “hengen” käsite merkitsee, että “todellisuus” on aina toisin kuin miten määrätty käsitteet sitä kykenevät selventämään, niin tämä pätee erityisesti inhimillisiin yksilöihin. Mikäli on teoreettisesti sopimatonta kiinnittää todellisuutta määrättyihin käsitteisiin, niin on eettisesti epäoikeudenmukaista submuidoida yksilöitä kiinteiden käsitteiden alaisuuteen. Käsitteet ovat kyllä yhtä välttämättömiä kun ollaan tekemisissä niin yksilöiden kuin muunkin todellisuuden kanssa. Yksilöt kuitenkin käyttävät itse käsitteitä, ja jokainen yksilö voi käyttää niitä toisin kuin kaikki muut.

Jokainen yksilö käyttääkin niitä toisin, koska hänen elinehtonsa ovat toiset; jo Kantin mukaan jokainen seuraa omia “maksimejaan”. Hän voi aina todentaa ainoastaan omia maksimejaan niiden järjellisyys suhteen ja tehdä ne siksi ainoastaan *omiksi* velvollisuuksikseen. Näin ollen yksi voi pitää pahana sitä, mitä toinen pitää hyvänä, ja hän voi omassa moraalissa toiminnassaan nimenomaan syyttää toista pahaksi. Koska jokainen kuitenkin pitää omaa hyvänsä ehdottomana, koska jokainen tekee näin välttämättä, syntyy moraalisten yksilöiden välille absoluuttinen ero, “absoluuttinen diskretio”.²²

Tätä ei ole mahdollista hävittää, vaan ainoastaan tunnustaa. Tässä, toisten moraalisten käsitteiden tunnustamisessa toisessa, Hegel vasta antaa hengen tulla todeksi. Yksilöiden absoluuttisessa diskretiassa nimenomaan “*absoluuttinen henki*” on se, joka antaa heidän lausua “sovittavan *kyllä*”, “missä kumpikin minä hellittää otteensa vastakkaisesta läsnäolemisestaan”.²³ Henki on tämän mukaan pidättäytymistä toisten moraalisen moraalista diskriminoinnista, käsite moraalille kanssa-

käymiselle moraalin kanssa. Hegel yhdistää sen uskonnon kanssa, "ilmeisen", kristillisen uskonnon kanssa. Tämän mukaan Kristus on "ilmestyvä Jumala niiden keskuudessa, jotka tietävät itsensä puhtaana tietona"²⁴, sovitusta koskevana tietona käsitteiden liikkeen hengessä.

Tämänkin on myöhäinen Hegel uudelleen vahvistanut. Kuuluisassa pitämisen vastaisessa polemiikissaan *Oikeusfilosofian* esipuheessa hän puolustaa vielä kerran "todellisuuden" järjellisyttä yksityisten ihmisten turhamaisuutta vastaan, jotka tahtovat olla maailman ulkopuolella ja parantaa sen kokonaisuudessaan omasta näkökulmastaan. Moiset mielettömät toiveet aiheuttaa jokin sellainen "abstraktion kahle, jota ei ole vapautettu käsitteeksi. Tiedostaa järki ruusuksi nykyisyyden ristissä ja näin iloita tästä nykyisyydestä, tämä järjellinen näkemys on *sovitus* todellisuuden kanssa, sovinto, jonka filosofia suo niille, joihin on ker- ran iskenyt sisäinen vaatimus *käsitteää...*"²⁵ Tämä on sovitus todellisuuden kanssa kristillisen uskonnon rakkauden hengessä.

II HENKI NIETZSCHELLÄ

Nietzschen oletetaan olevan kaukana tästä. Kuitenkin kuuluisin lause Hegelin esipuheesta *Oikeusfilosofiaan* – "Mikä on järjellistä, on todellista; ja mikä on todellista, on järjellistä"²⁶ – löytyy läheisesti vastaavina muotoiluina myös Nietzschen *Nachlassista*: "Yritys minun taholtani käsitteää yhteiskunnallisen arvostelemisen ja arvottamisen *absoluuttinen järjellisyys*: luonnollisesti vapaana tahdosta siten ulosmitata moraalisia tuloksia."²⁷ *Epäjumalten hämärässä* on puhe "ehdottomasta tahdosta olla sortumatta petokseen ja nähdä järki *realisuudessa* – ei 'järjessä', vielä vähemmän 'moraalissa'..."²⁸

Nietzsche erottaa "absoluuttisen järjellisyysden" ja "järjen *todellisuudessa*", jonka hän tunnustaa ja kirjoittaa ilman lainausmerkkejä, "järjestä" lainausmerkeissä,²⁹ järjestä jota vastaan hän hyökkää kaikkialla missä siitä tehdään abstrakti oleva: "*Henki, järki, logikka jne.* (...) tätä kaikkea ei ole: kyse on tekaistuista synteesistä ja yhteyksistä".³⁰ Hän saattaa tällaiset abstraktiot "yhteyteen henki- ja aaveuskomusten kanssa: myös 'metafyysikan' huonon tulkinnan kanssa."³¹ "Henget", "sielut", "jumala" ovat "taikauskon käsiteaaveita", sanotaan *Antikristuksessa* (Nr. 49), aaveita joiden on tarkoitus palvella "moraalisina" (...) kasvatuksen välineinä", mutta jotka "tuhoavat tiedon edellytykset".

Hegeliä tämä tuskin koskee. Päinvastoin Nietzsche toteuttaa tässä, vetoamalla Hegeliin, todennäköisesti jopa tiedostamattaan, tämän *Phänomenologie des Geistesin* ohjelmaa:

"Syvä vastenmielisyyys mihin tahansa maailman kokonaistarkasteluun turvautumista kohtaan; vastakkaisen ajatustavan taika; olla hylkimättä arvoituksellisen luonteen houkutusta."³²

Hän etsii, *Phänomenologie des Geistesin* tavoin, tietoisesti "vastakkaisia ajatustapoja" tai "maailmankulma-perspektiivejä", elääkseen ne itse läpi:

"Hyvin vastentahtoisesti pysyä jossakin tähänastisessa maailmantarkastelu-näkökulmassa, niin syvästi uteliaisuus on myös ker- ran ajanut minut jokaiseen niistä: sitäkin voimakastahtoisemmin elää kerran itse se tila, joista jokainen näistä yksittäisistä maailmantarkastelu-näkökulmista <on syntynyt>. Myös hänen päämääränsä on tässä, "tähänastisen moraalisuuden kunnioitetuimman tyyppin läpi-eläen", lopulta "pysyttäytyä ironisen kaikkietävyvyyden avulla koko tähänastisen vita contemplativan yläpuolella."³³

"Ironinen kaikkietävyys" – kaikkien maailman tarkastelukulma- perspektiivien tunteminen, kyky liikkua niiden parissa vapaasti,

sitoutumatta mihinkään niistä – saattaisi olla hyvä tulkinta Hegelin "hengestä". Missä Nietzsche itse systemaattisesti järjestää ajattelun "muodonmuutoksia", kuten *Zarathustran* I. kirjan alussa kun hän erottaa ajattelun kolme muodonmuutosta kamelin "raskaasta" ajattelusta leijonan "rosvoavaan" ajatteluun ja edelleen lapsen "leikkivään" ajatteluun, hänkin kutsuu niitä "hengen" muodonmuutoksiksi.³⁴ "Henki" on *hänenkin* käsitteensä ajattelun liikkuvuudelle.

Kuitenkaan hänen hengen käsitteensä ei käy yksin Hegelin käsitteen kanssa. Nietzsche antaa hengen käsitteelle värejä, jotka Hegelin perusteella tuskin ovat tunnettuja, ja hän antaa sille käänteen, joka johtaa Hegelin näkökentän ulkopuolelle.

Ennen muuta "henki" on tässä "ruumiin työkalu", jollaisena se on "vain tavallaan myös henki"³⁵. Henki on Nietzschellä aina *jonkin* henki, jonkin mitä itseään sen vuoksi ei tarvitse määrittää. Hengen, joka tietää olevansa riippuvainen ruumiillisista ehdoista ja niiden rajoittama, ei tämän vuoksi tarvitse voida nähdä näiden ruumiillisten ehtojen lävitse. Analoginen pätee "anarkuuden henkeen", "koston henkeen", "kaunan henkeen" jne., mikä jossakussa on havaittavissa.³⁶ Ne ovat tunnettavissa ainoastaan niiden "soinnista": "Kuultakoon vain jonkin hengen puheen sointia: jokaisella

hengellä on sointinsa, se rakastaa sointiaan."³⁷

Nietzsche luonnehtii "henkiä" ominaisuuksilla kömpelö ja ketterä, hidas ja nopea, pinnallinen ja syvä, pieni ja suuri, sidottu ja vapaa, ja vielä monilla muilla. "Henki" on hänelle kuitenkin myös arvo, jolla hän mittaa tällaisia henkiä, ja mittana on jälleen liikkuvuus, riippumattomuus, ajattelun vapaus. "Henkisyys" sisältää Nietzschelle kaiken mikä "maan päällä on vapautta, hienouksia, rohkeutta, tanssia ja mestarillista varmuuttua; se on ylipäättään elämän korkein arvo", se "minkä vuoksi maan päällä kannattaa elää"³⁸

"Mestarillinen varmuus" kun ollaan tekemisissä moraalisten sidosten kanssa on kuitenkin "henkisen kurin ja kurituksen", moraalin itsensä "tyrannian" ansiota.³⁹ Se on – kuten Nietzsche, Hegelin tavoin, ei väsy toistamaan – saavutettu kaikessa raskaimmilla uhreilla. "Vapaa-henget", jotka näin kutsuvat itseään, eivät Nietzschelle sen vuoksi vielä ole "vapaita henkiä". 'Libres penseurs' ja 'esprits forts', sellaiset jotka ranskalainen valistusfilosofia 1600- ja 1700-luvuilla nosti esiin, olivat ennen kaikkea kirkon ja uskonnon vastaisia, mutta juuri tässä vastaisuudessaan samalla sidottuja: "Kuka meistä olisikaan vapaahenki, ellei olisi kirkkoa?"⁴⁰ Hänen oman aikansa vapaahenget ovat jopa, näin Nietzsche, "vajonneet demokraattisen maun ja sen 'modernien ideoiden' kaunopuheisiksi ja kaunokirjaileviksi orjiksi" ja siten itse "tasapäistäjiksi, erittäin ahtaaksi, sidotuksi, ketjuihin kahlituiksi henkien lajiksi, jotka tahtovat suunnilleen sen vastakohtaa, mikä tavoitteisiimme ja vaistoihimme sisältäytyä".⁴¹

Se, mikä heistä Nietzschen silmissä ennen muuta puuttuu, on yksinäisyys. He ovat "kaikkiaan ihmisiä ilman yksinäisyyttä, ilman omaa yksinäisyyttä", ilman – hän etsii yhä voimakkaampaa ilmaisu – "omaa keskiyöllisintä keskipäivällisintä yksinäisyyttä".⁴² Nietzsche ei sido hengen käsitettä ainoastaan yksilöihin, vaan samalla erottaa sen avulla yksilöt massasta. Se jolla on henkeä tulee – juuri koska hän "ajattelee toisin kuin häneltä odotetaan hänen syntyperänsä, ympäristönsä, säätynsä tai virkansa perusteella tai ajankohdan vallitsevien näkemysten perusteella" – väistämättä yksinäiseksi,⁴³ ja hän tulee myös kaltaistensa keskuudessa jäämään yksinäiseksi. Sillä "todella hengessä vapaa tulee ajattelemaan myös hengen itsensä suhteen vapaasti eikä pidä salassa mitään mikä on sen lähteen ja suunnan suhteen kauhistuttavaa."⁴⁴

Henki ei enää sovita ja yhdistä kuten Hegelillä, vaan vetää erilleen. Absoluuttinen erillisyyks yksilöiden välillä ei ole enää kumottavissa mihinkään. Yksinomaan yksittäisiin ihmisiin kohdistuvina hengen vaatimukset kohoavat päätähuimaaviksi ja itsetuhoisiksi. Se, joka ajattelee toisin ja syvemmin kuin muut, saattaa itsensä jatkuvaan vaaraan, ja vaikka hän saattaakin kärsiä "asemansa vaarallisuudesta", hänen täytyy samalla tahtoa sitä ja jopa kohot-

taa sitä “ylettömyksiin”, koska ainoastaan äärimmäinen vaara johtaa ajattelun äärimmäiseen rohkeuteen.⁴⁵

Nietzsche koki oman tilanteensa tällaisena, esimerkiksi vapaasta hengestä muodostuu yhä enemmän hän itse. Hän asettaa ja tahtoo asettaa, näin hän näkee itsensä, kaiken sen mitä hän on suunnattomalla “julmuudella” yhä uudelleen kyseenalaiseksi, koska “julmuus” vasta antaa syvyyttä: “miltei kaikki mitä sanomme korkeammaksi kulttuuriksi perustuu *julmuuden* henkistämiseen ja syventämiseen”.⁴⁶ Hengen vapauden mittaa juuri se tuska, jolla se saavutetaan. “Henki on elämää, joka leikkaa itsensä elämään; oman tuskan myötä lisääntyy oma tieto”,⁴⁷ antaa Nietzsche Zarathustransa sanoa, ja teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* hän pohtii: “Jokin lienee totta: vaikka se olisikin mitä suurimmassa määrin vahingollista ja vaarallista; voisipa kerrassaan kuulua olemassaolon peruslaatuun, että ihminen, tullessaan sen täysin tietämään, tuhoutuisi, joten hengen voimakkuuden mittaisi se, miten paljon “totuutta” se juuri vielä sietäisi.”⁴⁸

Näin vasta pitkissä ja raskaissa yhä vahvemmin eristävän ja yksinäistävän tietoisuuden “itsensä ylittämisisä” syntyy Nietzschen kokemuksessa “korkea riippumaton henkisyys, tahto seistä yksin, suuri järki”, “korkea ja kova ylhäisyys ja vastuullisuus itselle”.⁴⁹ Siinä kuitenkin oliot ja ajattelu muuttuvat jälleen kevyiksi. Jos Kant ajatteli järkeä pidäkkeettömän ja pidättävän erona, ja Hegel henkeä kiinteän ja virtaavan erona, niin Nietzsche ajattelee henkeä raskaan ja kevyen erona. Kiinteä ja virtaava on henki, Hegelin henki, itsessään, raskas (merkityksessä “vaikea”) ja kevyt se on yksilölle, joka elää sen. Paradoksaalisesti sanottuna, hengelle on raskasta tulla kevyeksi. Jos henki kuitenkin kerran on tullut vapaaksi ja kevyeksi, niin “usko kiinteään”,⁵⁰ pidäkkeen etsiminen kiinteistä käsitteistä ilmenee sille raskaana (nyt merkityksessä “pohjaan vetävä”), “raskauden henkenä”. Henkisyys, keveys ei milloinkaan voi olla mitään kiinteää, ei koskaan omistusta. Siksi Nietzsche antaa Zarathustransa yhä uudelleen taistella “raskauden hengen” kanssa.⁵¹

“Vapaimmat” ovat myös “keveimpiä” henkiä.⁵² Ajateltavissa olisi, Nietzschen mukaan

itseään äärimmäisen ilo ja voima, tahdon *vapaus* (...), jonka vallitessa ihmisen henki hylkää kaiken uskon, kaiken varmuuden kaipuun, koska se on harjaantunut pysyttelemään ohuiden nuorain ja mahdollisuuksien varassa ja tanssimaan vielä kuilujenkin partaalla. Sellainen henki olisi *vapaa* henki par excellence.”⁵³

Hän ei tarvitse enää mitään kiinteää, mitään pidäkettä itsensä ulkopuolella, ei enää mitään



jumalaakaan. “Kun hän aiemmin tarvitsi jumalaa, niin nyt häntä viehättää maailma-epäjärjestys ilman jumalaa, sattuman maailma, jonka olemukseen kuuluu kauhistuttava, kaksimieleninen, viettelevä... (Myöskään) eläimellisyys ei enää herätä kammoa; henkevä ja onnellinen ylimielisyys, joka antaa etusijan eläimelle ihmisessä, on tällaisina aikoina henkevyuden voitokkain muoto.”⁵⁴

Vapaa henki tarvitsee ainoastaan “distanssia”. Omassa äärimmäisyyksiin viedyssä ennakkoluulottomuudessaan hän ei voi enää pyytää keneltäkään itselleen mitään, omassa äärimmillen kehittyneessä haavoittuvuudessaan hän ei voi enää laskea kenenkään varaan. Suojellakseen toisia itseltään ja itseään toisilta hän tarvitsee “kykyä keksiä ja teeskennellä”,⁵⁵ “varovaisuutta, kärsivällisyyttä, viekkautta, teeskentelyä, suurta itsehillintää ja kaikkea, mikä on mimikryä”,⁵⁶ sanalla sanoen: naamioita.

“Jokainen syvä henki tarvitsee naamion: enemmänkin, jokaisen syvän hengen ympärille kasvaa jatkuvasti naamio, johtuen siitä, että jokainen tämän hengen askel, jokainen elämän-merkki, saa väärän, nimitäin *lattean* selityksen tulkinnan.”⁵⁷

Vapaa Henki Nietzschen mielessä tietää, että jokainen ajattelee toisin, että jokainen tulkitsee toisen merkit omalla tavallaan. Etäisyyttä ymmärtämisessä ei sen vuoksi voi eikä pidä-

kään silloittaa.⁵⁸ Pikemminkin se tekee uudella tavalla mahdolliseksi oikeudenmukaisuuden toisille. Vapaa henki, sellaisena kuin Nietzsche tämän ajattelee, käyttää tietoisesti hyväksi merkkien monitulkintaisuutta, ollakseen omalla tavallaan oikeudenmukainen toisille; hän valitsee merkkinsä siten, että toinen saattaa uskoa ymmärtävänsä häntä. Toinen tulee kuitenkin aina ymmärtämään häntä ainoastaan siten kuin hän *voi* ymmärtää *omista* edellytyksistään käsin, ja toisessa on kuvaavaa se, miten hän ymmärtää vapaan hengen. Vapaan hengen kohdalla rajoittuneemmat Nietzschen mukaan “kompromettoivat” itsensä, ja Nietzsche nimenomaisesti tahtoi, että selittäjät ja kannattajat kompromettoisivat itsensä suhteessa häneen (tämä voisi päteä ensisijassa kansallissosialisteihin).⁵⁹

Milloinkaan ei kuitenkaan ole selvää, kuka on vapaampi henki. Toinen saattaa aina olla vapaampi. Vapaan hengen merkki on juuri se, ettei hän “usko” olevansa vapaampi kuin toiset, vaan että hän odottaa toisilta suurempaa vapautta. Se, mitä Nietzsche sanoo mahdollisuudesta ja mahdolluudesta ymmärtää vapaata henkeä, pätee siis toisen ymmärtämiseen ylipäätään. Jokainen toinen saattaa vaikuttaa vapauttavasti, jos tämän annetaan liikuttaa itseä eikä pitäydytä toisen välittömään ymmärtämiseen. Se joka toisen ymmärtämisessä tyytyy välittömään ja pitäytyy siihen, kompromettoi itsensä suhteessa häneen; mitä enemmän hän kuitenkin toista ymmärtäessään alkaa tuntea itseään tavassaan tietää ja liikkua, sitä vapaammaksi hengeksi hän tulee. Siten toinen liikuttaa toista moraalisissaan, tyrkyttämättä tälle omaa moraaliaan.

Etiikka tulee näin ollen toimeen tässä “*merkki-maailmassa*” ilman yliyksilöllisiä periaatteita ja normeja. Usko yliyksilöllisiin normeihin ja periaatteisiin on merkki “raskauden hengestä”. Kuitenkin “*moraalinen ihminen*”, joka elää “raskauden hengestä” ja haluaa alistaa kaikki ihmiset samoille normeille ja periaatteille, “*nousee varmasti kapinaan*” “*merkkimaailmaa*” vastaan. Se voi merkitä hänelle ainoastaan “*pelkkää hämäystä ja petosta*”.⁶⁰ Vasta vapaa henki “distanssin päätöksessään”⁶¹ pystyy näkemään merkkien diplomatiassa oikeudenmukaisuuden mahdollisuuden.

Kuten jo Hegelillä, sovituksen ei siten tarvitse myöskään Nietzschenllä merkitä yksimielisyyttä. Nietzschenkin palaa lopulta, *Antikristuksessa*, Kristukseen – ei tosin uskon Kristukseen, vaan “vapauttajan *tyyppiin*”, “*tyyppiin* Jeesus”. Nietzsche näkee Kristuksessa ihmisen, joka *on elänyt* hengen ja siten luonut uuden, ennennäkemättömän “elämismahdollisuuden”.⁶² Hän sijoittaa tähän vapaan hengen tyyppin: “Jeesusta voisi, jonkunlaisella suvaitsevaisuudella ilmaisumuodossa, kutsua “vapaa hengeksi” – hän jättää huomioon ottamatta kai-

ken kiinteä: sana *surmaa*, kaikki mikä on kiinteää, *surmaa*.⁶³

Nietzsche ymmärtää Jeesuksen tyyppin siten, että hän tuli kykeneväksi oikeudenmukaisuuteen ja rakkauteen koska hän “käsitti loput, kaiken mikä koski luontoa, aikaa, paikkaa, historiaa, vain merkkeinä, tilaisuutena vertauksiin.”⁶⁴ Hän löytää Jeesuksestakin “äärimmäisen kyvyn tuntea tuskaa ja ärtyisyyttä, joka tuntee jokaisen vastarinnan, pakon vastarintaan sietämättömänä vastenmielisyytenä.” Siksi hän tuntee “autuuden (halun) ainoastaan siinä, että ei tee enää vastarintaa, ei kenellekään, ei pahalle eikä pahan olennolle – rakkauden ainoana, viimeisenä elämismahdollisuutena...”⁶⁵

Hänen “lunastuksensa”, joka mahdollistaa tämän rakkauden elämisen, lunastus hänelle itselle ja toisille, on kuitenkin todellisuuden lunastus merkeissä, jotka voivat voittaa jokaisen eivätkä loukata ketään, koska jokainen voi ne ymmärtää välittömästi omalla tavallaan. Jeesukselle on Nietzschen mukaan onnistunut jokin sellainen, mikä ei ole onnistunut kenellekään muulle. Hän kutsuu tätä “suureksi symbolistiksi”.⁶⁶

Koska symbolistit osaavat “henkistää” kaiken todellisuuden merkeissä, he ovat myös niitä jotka voivat lyödä siihen leimansa.⁶⁷ Jos toiset tajuavat heidän asettamansa merkit, ne pätevät kuin ajattelun lait: toiset eivät tällöin enää voi ajatella toisin. Suuren symbolistin vaikutus ei ole tahtomista tai pitämistä, vaan ei-enää-toisinvoimista – ja siten hän yksin muuttaa todellisuuden.

Vapaat henget kuten tyyppi Jeesus ja kuten “varsinaiset filosofit” – tosin sellaisia filosofeja ei Nietzschen mielestä ole vielä ollut – ovat näin ollen hengen “lainsäätäjiä”. “Heidän ‘tietämisenä’ on luomista, heidän luomisensa on lainsäädäntää”.⁶⁸ Eräässä alustavassa muistiinpanossa Nietzsche muotoilee:

“Nuo lakiasäättävät ja tyrannimaiset henget, jotka kykenevät asettamaan käsitteen *paikoilleen, pitämään paikoillaan*, osaavat kivittää ihmiset tällä henkisellä tahdonvoimalla, virtaavimmalla, hengellä, ja ymmärtävät melkein ikuistavansa heidät, ovat muovailijoita – ja loput (useimmat tässä tapauksessa –) ovat heihin verrattuina ainoastaan *savea*.”⁶⁹

Näin hengen eriytyemisestä tulee ymmärrettäväksi myös käsitteen yleisyys. Nietzsche ei enää ota käsitettä sellaisenaan annettuna, vaan johtaa käsitteiden alkuperän takaisin yksilöihin. Hegelille tämä merkitsi “hengen häviämistä”. Hän antoi “tieteen” vielä ilmaantua kuin Pallas Atheneen välittömästi Zeuksen päästä, tuottaakseen sen kauhua herättävällä voimalla “pakkoa” ja “väkivaltaa” yksilöille.⁷⁰ Hän tekee tässä oletuksen, jonka taakse Nietzsche etenee henkeä koskevalla tulkinnallaan.

Nietzsche arvostaa kauttaaltaan Hegelin dialektiikan “taikaa”, jota hän kuvaa “taidoksi”

“puhua juopuneen lailla kuivan asiallisista ja kylmimmistä asioista”,⁷¹ ja hän näkee Hegelin “grandiösin aloitteen”⁷² siinä, ettei logiikkaa enää käsitetä “logiikkana sinänsä”, vaan “inhimillisenä logiikkana, “spesiaalina”, “eräänlaisena logiikkana”.⁷³ Sikäli kuin Hegel kuitenkin esitti dialektiikan *metodina, käsitteen* liikkeen *yleisenä* metodina ja näytti siten ottavan yksilöiltä pois vastuun *omien* käsitteidensä alkuperästä ja liikkeestä, hän oli Nietzscheille “‘tiedoton’ vääränrahantekijä” kuten kaikki idealistit.⁷⁴ Jo Platon antoi Nietzschen mukaan “käsitteen taian” vietellä itsensä asettamaan se “ideaalimuodoksi”:

Aivan kuten aistimellisesti ylikiihottuvilla ja haaveilevilla ihmisillä, Platonilla käsitteen taika oli niin suuri, että hän tahtomattaan kunnioitti ja jumaloi käsitettä ideaalimuotona. *Dialektiikka-juopumus*, tietoisuutena, hallita sen avulla itseään – vallantahdon työkaluna.⁷⁵

Hegel on kylläkin “historiallisen mielensä” ansiosta muodostanut ajalle ihanteen, tosin ainoastaan turvataksen itselleen historian ja tulevaisuuden:

“Hegelin ulospääsytie, liittyen Platoniin, palanen romantiikkaa ja reaktiota, samalla historiallisen mielen, uuden *voiman* oire: ‘henki’ itse on itsensä paljastava ja toteuttava ideaali, ‘prosessissa’, ‘tulemisessa’ yhä enemmän paljastuu tätä ideaalia, johon uskomme – siis ideaali toteutuu, usko suuntautuu *tulevaisuuteen*, jota se voi jalon tarpeensa mukaisesti palvoa.”⁷⁶

Tässä “yrityksessä tuoda kehitykseen eräänlainen järki” Nietzsche näkee “goottilaisen taivaanraivon” ja siis Hegelin *kunnailun*:

“– minä vastakkaisessa pisteessä, näen logiikassa itsessään vielä eräänlaisen epäjärjen ja sattuman. Ponnistelemme <käsitteäksemme>, miten kaikkein suurimman epäjärjen vallitessa, nimittäin kerrassaan ilman järkeä on saattanut tapahtua kehitys ihmiseen saakka.”⁷⁷

“Dialektiikka ja usko järkeen <lepäävät> vielä moraalisten ennakkoluulojen varassa”.⁷⁸

Nietzscheellä oli rohkeutta luopua hengen kaikista kiinteistä pidäkkeistä, sallia käsitteille avoimia horisontteja ja moninaisia liikkeitä, joita yksilöt panevat peliin. Hän ei enää ajatellut henkeä yleisen vaan yksilöiden henkenä. Hän luopui affirmaation viimeisestäkin jäänteestä. Siten filosofian tehtävä kääntyi hänellä ympäri: se ei voinut enää olla luottamuksen hankkimista käsitteille perusteiden ja todistusten avulla, vaan päinvastoin epäluulon

herättämistä perusteita ja todistuksia kohtaan, aina kun ne pyrkivät siirtämään vastuun käsitteistä pois yksilöiltä: “Minkä verran epäluuloa, sen verran filosofiaa.”⁷⁹

III SUUNNISTAUTUMINEN

Mitä tämä hengen käsitteen liike merkitsee? Mitä se merkitsee nykyisyydelle?

1800-lukuun teki vaikutuksen ennen muuta Hegelin voima tavoittaa todellinen järjestelmän ykseydessä, jossa yksilö näytti säilyvän kumoutuneena; 1900-lukuun sitä vastoin teki vaikutuksen Nietzschen rohkeus filosofoida *yksilönä*, olla *yksilönä* käsitteidensä takana.⁸⁰ Nietzsche oli tässä oman hengen käsitteensä mukainen, vapaa henki distanssissa massasta. Tuskin kukaan muu filosofi on käsitteissään yhtäläillä tunnustettavissa kuin hän. Hänen suuret käsitteensä “yli-ihminen”, “vallantahto” ja “saman ikuinen paluu” olivat *hänen* käsitteitään, siinä määrin luonteenomaisia hänelle, etteivät toiset ole voineet niitä ilman muuta omaksua, että ne eivät ole voineet muodostua yleisiksi käsitteiksi. Ne eivät ole irronneet tekijästään, eivät ole siirtyneet kielenkäyttöön kuten vaikkapa “subjekti-objekti”, “dialektiikka”, “eksistenssi” tai “elämismaailma”. Nietzsche pysyi filosofiassaan yksilönä, ja se joka omaksui hänen käsitteitään, otti ne tunnustettavasti esiin *omassa* esityksessään,⁸¹ ja kehittyi niihin nähden vuorostaan yksilöksi.

Nietzscheä ei kuitenkaan ole myöskään mahdollista kiinnittää *hänen* käsitteisiinsä, hän ei samastunut myöskään niiden kanssa. Hän antoi ainoastaan Zarathustransa opettaa yli-ihmistä, vallantahtoa ja saman ikuista paluuta. Kuten “Platon hyödynsi Sokratesta, semiotiikkana Platonille”,⁸² hyödynsi Nietzsche Zarathustransa diplomaattisena merkinä, joka salli jokaiselle “yltäkyläisen tilan ymmärtää väärin”.⁸³ Itse hän ymmärsi käsitteet, kuten *hän Nachlassissa* toteaa, “vahvoina vasta-käsitteinä”, joiden avulla hän yritti käydä vuosituhan parkkiintuneen moraalin kimppuun: “Tarvitsen näitä vahvoja vasta-käsitteitä valaistakseni sitä kevytmielisyyden ja valheen syöveriä, jota tähän saakka on kutsuttu moraaliksi.”⁸⁴

Vastakäsitteeksi ymmärrettynä oli yli-ihmisen käsite suunnattu ihmisen käsitettä vastaan. Jokaisen ihmistä koskevan käsitteen perustalle normeja, joille yksilöt alistetaan ja joiden perusteella heitä syrjitään, jos he eivät vastaa niitä. Vapaille hengille saattoi yli-ihmisen käsitteen vuoksi olla kimmoke päästä kaikista

normatiivisista ihmisen käsitteistä yksilöihin, jotka lyövät leimansa tällaisiin käsitteisiin.

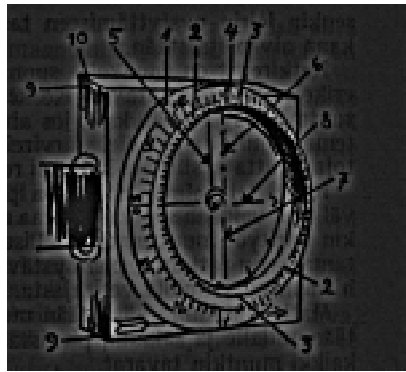
Vastaavasti Nietzsche käytti ”vallantahtoa” vasta-käsitteenä jokaiselle ”moraaliselle ontologialle”,⁸⁵ jokaiselle yritykselle asettaa määrättyjen moraalisien normien ja periaatteiden nimissä erityisasemaan jokin kaikille yhtälailla pätevä yleinen. Vapaat henget saattoivat hyödyntää vallantahdon käsitettä ajatellakseen yksilöiden suhdetta ilman sitovaa kolmatta jossakin ylyksilöllisessä yleisessä.

Ja lopulta ”saman ikuinen paluu” oli tässä katsannossa vastakäsite kaikelle transsendenssille, kaikille taipumuksille etsiä pidäkettä yhtenäisestä, tuonpuoleisesta, ajattomasta yleisestä. Se saattoi liikuttaa vapaita henkiä etsimään maailman pysyväisyyttä yksinomaan yksittäisen ajallisesta paluusta ja omistautumisen siten kokonaisuudessaan yksittäiselle.

Jos ”yli-ihminen”, ”vallantahto” ja ”saman ikuinen paluu” ymmärretään tällä tavoin vastakäsitteinä, niin niiden tehtävä puolestaan on vapauttaa hengen käsite, käsite joka, niin kuin Nietzsche ja Hegel sen ymmärtävät, vastustaa todellisen jokaista kiinnittämistä määrättyyn yleiseen. Nietzsche tarvitsi jo tällaisia ”vahvoja vastakäsitteitä” pannaakseen jälleen liikkeeseen hengen käsitteen, joka Hegelin itsensä jälkeen oli muuttunut jäykäksi ja kiinteäksi. Nykyään koemme hänen vasta-käsitteensä *liian* vahvoiksi, käsitteiksi joissa yksilö - tässä yksilö Nietzsche - ilmaisee itsensä liian vahvasti, jotta me muut voisimme omaksua ne. Kuitenkin myös hengen käsitteeseen on - tästä olemme lähteneet - muodostunut niin suuri etäisyys, että se filosofisena käsitteenä on muuttunut historialliseksi. Nytemmin näyttää syntyneen suurta epäluuloa myös epäluulon suuria käsitteitä kohtaan, siis epäluuloa joka kohdistuu yleisen erityisasemaan asettamista kohtaan tunnettuun epäluuloon. Nykyään meidän on *tulkittava* hengen käsitettä ja tehtävä se sellaisten käsitteiden avulla, jotka meille tänään ilmeisestikin ovat hyväksyttävämpiä, sellaisten kuin liikkuvuus, elävyys, oikeudenmukaisuus, vapaus, pelitila, yksilö, merkki. Ne ovat myös jo Hegelin ja Nietzschen käsitteitä; uskomme kuitenkin ymmärtävämmä ne vielä välittömästi, toisin kuin hengen käsitteen.

Niinpä ne näyttävät meille tänään edustavan hengen käsitettä. Kuten ei henkikään, ne eivät enää ole käsitteitä kohteille, maailmalle, olemiselle, ajattelulle, historialle jne., vaan käsitteitä käsitteiden *käyttöön*. Meitä ilmeisesti asennuttaa yhä tällaisten käsitteiden käyttö ja liike niiden puitteissa, mutta yhä vähemmän itse niiden merkitys; olemme jo kaun sitten lakanneet tahdomasta kiinnittää ne lopullisesti.

Saattaisiko juuri tämä, hengen käsitteen kaatoaminen muiden monimuotoisempien käsitteiden taakse, jotka liittyvät käsitteiden käyttöön, olla merkki ajallemme, merkki joka meidän ”on käsitettävä ajatuksellisesti”? Oma maailmamme on verrattuna Nietzschen maailmaan ja vielä enemmän verrattuna Hegelin maailmaan tul-



lut suunnattoman liikkuvaksi. Koemme nykyään kaikessa ”avoimen yhteiskunnan”, yhteiskuntaa joka nimenomaisesti *tahtoo* liikkuvuutta, elävyyttä, innovaatiota, dynamiikkaa - jotta se tahtoo koska se on ymmärtänyt, että se elää niistä. Siten meidän on nykyään vaivattomampaa saattaa kiinteäksi muodostuneita käsitteitä liikkeeseen, kuin pysyä liikkeen tahdissa, johon käsitteet aina jo ovat joutuneet, ja kaiken ikämme aikaansaada liikkuvuutta ja joustavuutta, selviytyäksemme moderneissa yhteiskunnissamme.

”Hengestä” Hegelin ja Nietzschen mielessä olisi siis muodostunut päivittäisen elonjämmisemme väline. Ja kuitenkin kyse ei ole yleisen hengestä kuten Hegelillä eikä yksilöiden hengestä kuten Nietzscheillä. Yhteiskuntaa ja yksilöä ei ole enää mahdollista asettaa vastakkain siten kuin se vielä oli mahdollista Hegelille ja Nietzscheille; sosiologi Norbert Elias on sattuvasti puhunut ”yksilöiden yhteiskunnasta”.⁸⁶ Emme enää ole - niin kuin vuoden 1968 jälkeen - tekemisissä vain instituutioiden kanssa, jotka ottavat yksilöt valtaansa, vaan yhtälailla yksilöiden kanssa, jotka vauhdittavat yhteiskunnan dynamiikkaa ja siten myös muuttavat instituutioita. ”Yksilöiden yhteiskunta” on instituutioiden ja yksilöiden jatkuvan vastaliikkeen yhteiskunta. Näin ollen hengen käsite näyttäisi siis täyttäneen tehtävänsä ja siten kadonneen. Se olisi tullut uudella tavalla todelliseksi. Tällöin ei enää ole merkityksellistä tehdä eroa ”hengen” ja ”haamun” välillä. Sillä tähän tarvittaisiin jälleen yksikäsitteisiä kiinnekohtia ontologiassa tai ideologiassa, jotka juuri ovat kyseenalaistuneet. Elämme yhteiskunnan ja yksilöiden vastaliikkeestä, voimatta palauttaa niitä kiinteisiin käsitteisiin tai edes tahtomatta tehdä sitä, ja siksi erottelu ”hengen” ja ”haamun” välillä muuttuu lähes yhdentekevaksi.

Tälle on omistettu paljon huolta ja kulttuurikritiikkiä ja esitetty se täydellistyneenä mieli-valtana ja pidäkkeettömyytenä. Kuitenkaan elämä tänään ei ilmeisesti ole muuttunut pidäkkeettömäksi, ainakaan pidäkkeettömämmäksi kuin varhempina aikoina. Useimmat pystyvät, ainakin hyvinä aikoina, pysyttelemään modernin elämän tahdissa ja hyvin monille elämänilo muodostuu juuri tästä. Liike koetaan ilontäyteiseksi aina silloin kun osataan itse liikkua mukana. Modernissa käsitte-

den liikkeessä on helpointa liikkua mukana kun ymmärtää käsitteiden liikkuvan, ”henkisen” käytön.

Meillä näyttää olevan tälle käsitteiden ”henkisel” käytölle arkipäiväinen nimi: se voisi olla sitä, mitä nykyään kutsutaan orientoitumiseksi tai suunnistautumiseksi.⁸⁷ Ja tätä kautta tulemme vielä kerran takaisin Kantiin. Jo Kant eteni suunnistautumisen käsitteen avulla järjen käsitteeseen pidemmälle. Suunnistautuminen on sen mukaan sitä, mikä menee yli järjen ja kuitenkin aivan arkipäiväisessä mielessä onnistuu: ensi sijassa kyse on kyvystä löytää suunta tilassa, kyvystä erottaa oikea ja vasen, ylös ja alas, eteen ja taakse, mihin järjellä ei ole mitään kriteereitä. Jos osaamme suunnistautua, löydämme suunnan välittömästi. Suunnistautuminen on aina kokonaisuus, ilman että tätä kokonaisuutta voitaisiin tai täytyisi määrittää. Suunnistautumiselle ei ole missään kiinteää osviittaa, se ei tunne mitään kiinteää, mutta se ei myöskään tarvitse mitään kiinteää, päinvastoin. Se työskentelee ainoastaan sellaisten kiintopisteiden varassa, jotka johtavat edelleen uusiin kiintopisteisiin. Se muuttaa kaiken merkeiksi, jotka viittaavat toisiin merkkeihin. Se asettaa jokaisen kiintopisteen, jokaisen merkin käyttöön toisiin kiintopisteisiin ja merkkeihin nähden. Se pysyy aina liikkeessä, eikä koskaan johda lopulliseen päämäärään. Se voi kuitenkin aina lisätä kiintopisteitään tai vähentää niitä ja siten omaksua jonkin enemmän tai vähemmän toisen. Siten se on aina vapaa tekemään oikeutta toisille yksilöille.

Ehkä ”hengen” käsittäminen nykyisyydessä merkitseekin suunnistautumisen käsittämistä suunnistautumisena.**

Suom. Jussi Kotkavirta

Viitteet

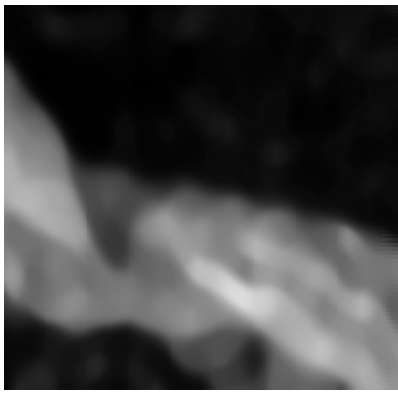
* Werner Stegmaier piti oheisen esitelmän Jyväskylässä toukokuussa 1996, orientoitumisen ja uudelleen orientoitumisen filosofiaa käsittelevässä tutkijataapaamisessa. Hän on vuodesta 1994 toiminut käytännöllisen filosofian professorina Greiswaldin yliopistossa. Sitä ennen hän on opettanut filosofiaa Stuttgartin sekä Bonnin yliopistoissa. Stegmaierin (s.1946) promotioiväitöskirja *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik* julkaistu vuonna 1977 (Fromman+Holzboog) ja hänen habilitaationsa *Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* julkaistu 1992 (Vandenhoek & Ruprecht). Hänen yksi johtajatuksensa on ollut rakentaa fluktuansista filosofian peruskäsitettä, joka mahdollistaisi olevaisen tarkastelemisen kaikkiaan liikkuvana. Tähän liikkeen filosofiaan liittyy myös hänen kiinnostuksensa hengen ja suunnistautumisen käsitteisiin. Stegmaierin varsin laaja tuotanto käsittelee etiikkaa, semiotiikkaa, hermeneutiikkaa, ajan filosofiaa jne. Hän on kehittänyt tutkintaansa paitsi Hegelistä ja Nietzschestä, myös Platonista, Kantista, Whiteheadista, Levinasista, Derridasta jne. Stegmaier vieraili Jyväskylässä myös kuluvan vuoden toukokuussa ja piti esitelmän nihilismin liittyvistä kysymyksistä.

** Kiitän Ossi Martikaista ja Aapo Riihimäkeä suomennokseni aiempaa versiota koskevista arvokkaista huomioista.

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Darmstadt 1974, s. 188.
2. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede, Theorie-Werkausgabe, hrsg. K.M. Michel, E. Moldenhauer, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, s. 28.
3. F. Nietzsche, *Nachlass Frühjahr - Herbst 1873*, KGW III 24 (30), KSA 7.595. Nietzsche viittaa tässä David Friedrich Straussiin ja tämän "hegelöintiin". - Vrt. artikkeliani Nietzsches Hegel-Bild, *Hegel-Studien* 25 (1990), 99-110.
4. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Aufl., Tübingen 1963, # 82, s. 436. - Heideggerin vaikeuksista määrittää suhdettaan Hegeliin ja hänen näkemystensä riittämättömyydestä Sein und Zeitissa ks. Derrida, *ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, Paris 1972, 31-78. Ks. myös Heideggerin aiemmin julkaisemattomia tutkielmia Hegelistä, *Gesamtausgabe*, III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 68: Hegel, Frankfurt am Main 1993. Ks. myös Günter Figalin arvio, *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 17.6.1994.
5. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt am Main 1983. - Vrt. Berbd Martin (Hg.), *Martin Heidegger und die 'Dritte Reich'.* Ein Kompendium, Darmstadt 1989.
6. Heidegger ei epäroinyt vahvistaa suurta politiikkaa saksalaisen hengen nimissä myös filosofisesti teoksessaan *Einführung in die Metaphysik* vuodelta 1935. Vrt. Derrida, *De l'esprit*.
7. Ks. *emt*.
8. J. Derrida, *Spectres de Marx*. Paris 1993.
9. Vrt. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990; ks. myös M.Djuric, J.Simon (Hg.), *Hegel und Nietzsche*, Würzburg 1992 sekä siinä annettu kirjallisuus.
10. Vrt. Brigitte-Sophie von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kant Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlin/New York 1995.
11. KrV A 713/B 741.
12. KrV A 728/B 756.
13. Kant ottaa esiin yhtäältä matematiikan "apodiktiset todistukset" (vrt. KrV A 734/B762), mutta toisaalta hän kutsuu myös "transsendentaalista deduktiota" todistukseksi (KrV A 84/B 116) ja edellyttää siltä apodiktista varmuutta (KrV B xxxv ja ed. Viitaten Dieter Henrichiin (Deduktion un Dialektik. Vorstellungen einer Problemlage, teoksessa D.Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongress 1981*, Stuttgart 1983, 15-23) sekä Rüdiger Bubneriin (Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, teoksessa *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentales Denken*, Stuttgart 1984, 63-79) Wolff-Metternich koettaa ratkaista tämän ristiriidan siten, että hän erottaa "transsendentaalisen deduktion" "todistuksen" "esitetyn oikeudellisen vaatimuksen oikeutuksena" matematiikan "johtavasta perustelutavasta".
14. Dieter Henrich ja Hans Friedrich Fulda ovat useissa töissään osoittaneet, että Hegelin käsitteen liikkeessä on "selvästi vähemmän pakonomaisuutta kuin Hegel on olettanut", ja että se lähtökohdiltaan "ei missään tapauksessa olisi voinut omaksua deduktiivista muuttoa sanan ankarassa merkityksessä". Vrt. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion* (1965/71), teoksessa Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971; Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik* (1973), teoksessa R.-P. Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 33-69; Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik* (1974), teoksessa Horstmann (Hg.), *mt.*, s. 213-229, sit. s. 225; Fulda, *Hegel Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, teoksessa Horstmann (Hg.), *mt.*, s. 124-174, sit. 173; Fulda, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, teoksessa Henrich, Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Stuttgart 1988, s. 44-82. Henrich ja Fulda eivät suoraa päätä väitä Hegelin dialektiikan olevan syvällistä, eivätkä he myöskään halua 'kumota' sitä jollakin uudella tavalla, vaan he pyrkivät kriittistä etäisyyttä ylläpitäen mutta Hegeliin perinpohjaisesti perehtyneinä ja selvää myötätuntoa osoittaen selvittämään, minkälaisilla välineillä Hegel oikeastaan työskentelee. Itse he työskentelevät analyttisen filosofian välineitä hyödyntäen, ensinnäkin koska ne ovat käytettävistä kaikkein pisimmälle eriytyneet, ja toiseksi koska ne vieraannuttavat Hegelin jargoniksi muodostunutta kieltä ja siten tuovat sen esiin eriskummallisuuksissaan. Vaikka aina ei olekaan ratkaistavissa, milloin nämä välineet ratkaisevat ongelmia ja milloin ne itse tuottavat ongelmia, on selvää että Henrich ja Fulda tunkeutuvat syvemmälle Hegelin työskentelytapaan kuin kenenkään on aikaisemmin onnistunut päästä.
15. Vrt. Henrichin paradigmaattinen tutkielma *Hegels Theorie über den Zufall* (1956), teoksessa Henrich, *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971, 157-186.
16. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 61, 73, 80, 74; ks. Heikki Ikäheimon ja Ossi Martikaisen laatima teoksen johdannon suomennos tässä lehdessä.
17. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 80, 61.
18. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 36.
19. Vrt. kuitenkin Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2. Bde., Hamburg 1987.
20. Myös Kant käyttää teoksessaan *Kritik der Urteilskraft* hengen käsitettä tässä merkityksessä. Vrt. # 49 (AA V 313): "Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d.i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt."
21. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 46 ja 36.
22. *Phänomenologie des Geistes*, s. 493.
23. "Läsnaoleminen", saks. Dasein. *Phänomenologie des Geistes*, s. 494.
24. *Phänomenologie des Geistes*, s. 494.
25. Hegel, *Oikeusfilosofia*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu 1994, s. 64.
26. Hegel, *Oikeusfilosofia*, s. 62.
27. *Nachlass* Syksy 1887, VIII 9 (140), KSA. 12.415.
28. *Epäjumalten hämärä*. Suom. Markku Saarinen. Hämeenlinna 1995, s. 112.
29. Nietzschen poliittikasta lainausmerkeillä vrt. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris 1975; vrt. myös Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation*. Darmstadt 1994, 77 ja ed.
30. *Nachlass* marraskuu 1887-maaliskuu 1888, VIII 11 (145), KSA 13.68.
31. *Nachlass* talvi 1882-83, VII 6 (1), KSA 10.231.
32. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII 2 (155), KSA 12.142.
33. *Nachlass* kesä 1886-syksy 1887, VIII 5 (25), KSA 12.194.
34. *Näin puhui Zarathustra (Za)*. Suom. J.A.Hollo. Helsinki 1967. Osa I, Kolmesta muutoksesta.
35. *Za I*, Ruumiin halveksijoista.
36. *Za III*, Näystä ja arvoituksesta; *Za II*, Lunastuksesta; *Moraalin alkuperästä (Ma)*. Suom. J.A.Hollo. Helsinki 1969 II, 11.
37. *Ma III*, 8.
38. *Hyvän ja pahan tuolla puolen (Hptp)*. Suom. J.A.Hollo. Keuruu 1984, nr. 188, s. 86-88.
39. *Hptp*, # 188.
40. *Ma I*, 9.
41. *Hptp*, s. 44-47.
42. *Hptp*, s. 44-47.
43. *Menschlich allzumenschlich (MA) I*, s. 225.
44. *MA I*, VM 11.
45. *Hptp*, nr. 44.
46. *Hptp*, nr. 229.
47. *Za II*, Kuuluisista viisaista.
48. *Hptp*, nr. 39.
49. *Hptp* nr. 201.
50. *Za II*, Ihmiskekseliäisyydestä.
51. Vrt. *Za II*, Lukemisesta ja kirjoittamisesta; *Za II*, Tanssilaulu; *Za III*, Näystä ja arvoituksesta.
52. *MA II*, WS 330.
53. *Iloinen tiede (It)*. Suom. J.A.Hollo. Helsinki 1963. nr 347.
54. *Nachlass* syksy 1887, VIII 10 (21), KSA 12.467.
55. *Hptp*, nr. 44.
56. *Epäjumalten hämärä*, nr 14.
57. *Hptp*, nr. 40.
58. Vrt. Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Main 1995, erit. Simon, *Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche*, s. 72-104 sekä Stegmaier, *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon*, Nietzsche und Derrida, s. 213-238.
59. Vrt. Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, s. 6.
60. *Nachlass* huhtikuu-heinäkuu 1885, VII 34(131), KSA 11.464.
61. *Hptp*, nr. 257 ja passim.
62. *Antikristus (Ak)*. Suom. Aarni Kouta. Hämeenlinna 1991, nr. 30. - Vrt. Stegmaier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Antichrist und Ecce Homo. Nietzsche-Studien* 21 (1992), s. 163-182.
63. *Ak*, nr. 32.
64. *Ak*, nr. 34.
65. *Ak*, nr. 30.
66. *Ak*, nr. 34.
67. Vrt. *Nachlass* huhtikuu-kesäkuu 1885, VII 34 (131), KSA 11.464: "Geistigkeit als Vermögen, über eine ungeheure Menge von Thatsachen in Zeichen Herr zu sein."
68. *Hptp*, nr. 211. - Vrt. Josef Simon, *Der Philosoph als Gesetzgeber*. Teoksessa V. Gerhardt, N. Herold (Hg.), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedankenschrift für F. Kaulbach*, Würzburg 1992, s. 203-218.
69. *Nachlass* huhtikuu-kesäkuu 1885, VI 34 (88), KSA 11.449.
70. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 30.
71. *Nachlass* huhtikuu-kesäkuu 1885, VII 34 (83), KSA 11.446.
72. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII (106), KSA 12.113.
73. *Iloinen tiede*, nr. 357.
74. *EH*, WA 3.
75. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VII 2 (104), KSA 12.112.
76. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII 2 (104), KSA 12.148.
77. *Nachlass* kesä-syksy 1884, VII 26 (388), KSA 11.253.
78. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII 2 (93), KSA 12.107.
79. *Iloinen tiede* 346.
80. Vrt. esim. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921). Frankfurt am Main 1993.
81. Niinpä ennen pahamaoneisia kansallissosialisteja saattoi syntyä laaja juutalainen reseptio, joka puolestaan oli moniin suuntii haaroittunutta. Vrt. Werner Stegmaier, Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus* (ilmestyy).
82. *EH*, UB 3.
83. *Nachlass* lokakuu 1888, VIII 23 (3), 3, KSA 13.603.
84. *Nachlass* Loppuvuosi 1886-alkuvuosi 1887, VIII 7 (4), KSA 12.265.
85. Vrt. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, s. 304.
86. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Hg. Michael Schröter. Frankfurt am Main.
87. Vrt. Stegmaier, "Was heisst: Sich in Denken zu Orientieren?" Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17.1 (1992), 1-16

DAVID HUME MAUN JA PASSION HERKKYYDESTÄ

Ihmisen on mahdollista elää kahdenlaisessa maailmassa. Passioiden maailmaan kiinnittynyt on usein onnettoman tietämätön toisenlaisesta maailmasta, maun maailmasta, vaikkakin vain jälkimmäisessä ihminen voi saavuttaa varsinaisen onnellisuuden. Siirtymän maailmasta toiseen mahdollistavat lähinnä ymmärtäminen ja ajatteleminen, jotka kultivoivat, jalostavat ihmisen tunteita. Tällaisiin asioihin viitaten, vaikkakaan ei aivan näillä sanoilla, David Hume (1711-1776) kirjoittaa esseessään Maun ja passion herkkyydestä (Of the Delicacy of Taste and Passion), joka aloittaa pitkän sarjan Humen esseitä hänen teoksessaan Essays, Moral, Political, and Literary, vol. 1, 1779.



ERÄÄT ihmiset ovat alttiita tietynlaiselle *passion herkkyydelle*, mikä tekee heidät erittäin herkiksi kaikille elämän sattumuksille ja antaa heille voimakasta iloa jokaisesta onnekaasta tapahtumasta, samoin kuin vihlaisevaa murhetta, kun he kohtaavat epäonnea ja vastoinkäymistä. Palveluksilla ja hyvillä töillä saavuttaa helposti heidän ystävyytensä, pieninkin loukkaus taas herättää heidän kaunansa. Mikä tahansa heidän saamansa kunnia tai mainesana ylentää heitä rajattomasti, mutta halveksunta koskettaa heitä yhtä herkästi. Tämän tyypisillä ihmisillä on epäilemättä sekä voimakkaammat nautinnot että viiltävämmät surut kuin luonteeltaan rauhallisilla ja tyyhillä ihmisillä, mutta uskon, että kun kaikki asiat punnitaan, ei löydy ketään, joka ei olisi mieluummin luonteeltaan jälkimmäistä laatua, jos hänen luonteenlaatunsa olisi täysin hänen omassa vallassaan. Hyvä tai huono onni on hyvin vähän meidän määräysvallassamme, ja kun tällainen luonteeltaan tunneherkkä henkilö kohtaa mitä tahansa epäonnea, suru tai kauna ottaa hänet täysin valtaansa ja riistää häneltä kaiken mahdollisuuden iloita elämän arkisista tapahtumista, eli sen oikean nautinnon, josta koostuu onnellisuutemme pääosa. Suuri onni on paljon harvinaisempaa kuin suuret tuskat; niinpä tunneherkkä luonne välttämättä kohtaa enemmän tuskaa kuin onnea. Sitä paitsi ihmiset, joiden passiot ovat tällä tavoin voimakkaita, ovat taipuvaisia tempautumaan kaikkien harkinnan ja hienovaraisuuden rajojen tuolle puolen, ja ottamaan elämässä vääriä askelia, jotka ovat usein korjaamattomia.

Joissakin ihmisissä on huomattavissa *maun herkkyydellä*, joka hyvin paljon muistuttaa tätä *passion herkkyyttä*, ja tuottaa samanlaista tunneherkkyyttä kaikenlaiselle kauneudelle ja rumuudelle, kuin jälkimmäinen tekee myötä- ja vastoinkäymisille, palveluksille ja loukkauksille. Esiteltäessä runoa tai taulua tällä tavoin lahjakkaalle ihmisel-

le hänen tunteensa herkkyyden saa hänet herkästi liikuttumaan sen joka osasta; eikä mestarillisia kynän vetoja koeta sen kiihkeämmällä nautittavuudella ja tyydytyksellä kuin huolimattomuuksia tai järjettömyyksiä inholla ja kiusaantuneisuudella. Sivistynyt ja henkevä keskustelu tarjoaa hänelle korkeinta huvia; karkeus tai hävyttömyys on hänelle yhtä suurta rangaistusta. Lyhyesti, maun herkkyydellä on sama vaikutus kuin passion herkkyydellä: se laajentaa sekä meidän onnellisuutemme että kurjuutemme alaa, ja tekee meidät herkkä-tunteisiksi niin sellaiselle tuskalle kuin mielihyvällekin, joka jää muulle ihmiskunnalle vieraaksi.

Uskon kuitenkin jokaisen olevan samaa mieltä kansani siitä, että tästä samanlaisuudesta huolimatta maun herkkyyden on yhtä haluttua ja kultivoimien arvoista kuin on passion herkkyyden valitettavaa ja, jos mahdollista, korjattavaa. Elämän hyvät tai ikävät sattumukset ovat hyvin vähän meidän määräysvallassamme; mutta voimme sangen pitkälle määrätä siitä, mitä kirjoja luemme, mihin huvituksiin otamme osaa ja missä seurassa liikumme. Filosofit ovat yrittäneet esittää onnellisuuden täysin riippumattomaksi kaikista ulkoisista asioista. Sellaista täydellisyden astetta on mahdotonta saavuttaa: mutta viisas ihminen yrittää sijoittaa onnellisuutensa sellaisiin asioihin, jotka pääosin riippuvat hänestä itsestään: eikä *sitä saavuteta* juuri millään muilla keinoin kuin tällä sentimentin herkkyydellä. Kun tällainen lahjakkuus on ihmisen osana, hän on onnellisempi siitä, mikä miellyttää hänen makuaan, kuin siitä, mikä tyydyttää hänen halujaan, ja saa enemmän nautintoa runosta tai pohdinnoista, kuin mitä kalleinkaan ylellisyys voi tarjota.¹

Vallitsipa näiden kahden herkkyyden lajin välillä alkujaan sitten millainen yhteys tahansa, olen vakuutunut siitä, ettei mikään yhtä hyvin pa-

ranna meitä tästä passion herkkyydestä kuin sen korkeamman ja hienostuneemman maun kultivointi, joka tekee meidät kykeneviksi arvioimaan ihmisten luonteita, taidokkaita sommitelmia ja jalompia taitojen ja taiteiden teoksia². Noihin aistejamme kohtaaviin ilmeisiin suloihin suuntautuva viehtymys riippuu kokonaan luonteen herkkätunteisuudesta: kuitenkin tieteiden ja vapaiden taiteiden kohdalla hienostunut maku merkitsee jossakin määrin samaa kuin vahva ymmärrys, tai ainakin riippuu siitä siinä määrin, että ne ovat erottamattomia. Arvioidakseen oikein taidokkaita sommitelmia, on otettava huomioon niin monta näkökulmaa, vertailtava niin montaa seikkaa ja edellytettävä sellaista ihmissuonteen tuntemusta, että yksikään ihminen, joka ei ole varustettu parhaimmalla arvostelukyvyllä, ei tule koskaan olemaan niiden suhteen siedettävä kriitikko. Tämä on myös uusi syy kultivoida vapaisiin taiteisiin suuntautuvaa makua. Arvostelukykyämme vahvistuu sitä käytettäessä. Me muodostamme osuvampia käsityksiä elämästä ja monet asiat, jotka miellyttävät tai vaivaavat muita, näyttävät meistä liian joutavilta ansaitakseen huomiomme. Samalla pääsemme asteittain siitä passion tunteellisuudesta ja herkkyydestä, joka on niin epämukava ominaisuus.

Mutta ehkä olen mennyt liian pitkälle sanoessani, että sivistyneisiin taiteisiin suuntautunut kultivoitunut maku sammuttaa passiot ja tekee meidät välinpitämättömiksi niitä asioita kohtaan, joita muu ihmiskunta niin hartaasti ajaa takaa. Tarkemmin ajateltuna huomaa, että se pikemminkin parantaa kykyämme tuntea kaikkia hienovireisiä ja miellyttäviä passioita ja tekee samalla mielen kykenemättömäksi karkeisiin ja rajuihin emootioihin.

*Ingenuas didicisse fideliter artes,
Emollit mores, nec sinit esse feros.*³

Tähän on mielestäni löydettävissä kaksi hyvin luonnollista syytä. Ensiksikin, mikään ei ole niin kehittävä luonteelle kuin kauneuksien tutkiskelu, joko runoudessa, puhetaidossa, musiikissa tai maalauksessa. Ne antavat tiettyä sentimentin eleganssia, joka on muulle ihmiskunnalle vierasta. Emootiot, joita ne herättävät ovat pehmeitä ja hienovireisiä. Ne vetävät mielen pois arjen aherruksesta ja pyrinnoista, vaalivat pohtivaa mieltä, tekevät taipuvaiseksi tyyneyteen, ja tuottavat miellyttävää melankoliaa, joka kaikista mielen taipumuksista parhaiten sopii rakkauteen ja ystävyyteen.

Toiseksi, maun herkkyyden suotuisaa rakkaudelle ja ystävyydelle rajoittaessaan valintamme muutamien ihmisiin ja tehdessään meidät välinpitämättömiksi enemmistön seuralle ja keskustelulle. Vain käytäntöön suuntautuneet ihmiset, miten vahvalla ymmärryksellä tahansa he ovatkaan varustettuja, ovat harvoin kovin tarkkoja erottamaan luontelaatuja, tai huomaamaan niitä hienoisia ero-

ja ja asteita, jotka saavat meidät tekemään eron jonkun ihmisen hyväksi. Kuka tahansa, jolla on kelvollinen ymmärrys, on riittävä heidän seurakseen: he puhuvat hänelle toivomuksistaan ja asioistaan samalla suorasukaisuudella kuin kenelle tahansa. He myös löytävät helposti muita, jotka ovat sopivia täyttämään hänen paikkansa, eivätkä he näin koskaan tunne mitään tyhjyyttä tai kaipuuta hänen poissaollessaan. Mutta hyödyntääkseni maineikkaan ranskalaisen⁴ kirjailijan viittausta, arvioimista voidaan verrata seinä- tai taskukelloihin, joissa tavallisenkin koneisto on riittävä näyttämään tunnit, mutta vain kaikkein tarkin voi osoittaa minuutit ja sekunnit ja erottaa pienimmätkin aikaerot. Hän, joka on hyvin omaksunut tietonsa sekä kirjoista että ihmisistä, nauttii oikeastaan vain joidenkin valittujen kumppanien seurasta. Hän tuntee liian selvästi, kuinka riittämätön muu ihmiskunta on niille ajatuksille, joita hän on elätellyt. Koskapa hänen tunteensa ovat siten keskittyneet pienen piirin sisälle, ei ihme että hän vie niitä pidemmälle eteenpäin, kuin jos ne olisivat tavanomaisempia ja mitäänsanomattomampia. Juomaseuralaisen hilpeys ja ilonpito jalostuu hänen kanssaan lujaksi ystävyudeksi ja nuorekkaan halun kiihkoista tulee hienostunut passio.

Suomentanut Marko Ruponen

Viitteet

1. Sitä kuinka pitkälle maun ja passion herkkyyden yhteydessä toisiinsa alkuperäisessä mielen rakenteessa, on vaikea määritellä. Minusta niiden välillä on hyvin huomattava yhteys. Voimme nimittäin huomata, että naisilla, joilla on herkeemmät passiot kuin miehillä, on myös herkempi maku elämän koristeellisuuksien, vaatetuksen, tarve-esineiden ja arkisen käytäytymisen säädyllisyyden suhteen. Mikä tahansa erinomaisuus näissä iskee heidän makuunsa paljon enemmän kuin meidän; ja kun miellyttävät heidän makuaan, nopeasti herättävät heidän hellät tunteensa. [Hume poisti elämänsä aikaisista painoksista toiseksi viimeisestä edellisen lauseen ja viimeisestä koko alaviitteen.]
2. [Tässä "taidokkaita" on käännös sanasta "genius", joka nyky-suomessa käännetään neroksi tai nerokkuudeksi. Humeen aikaan ja vähän hänen jälkeensä käsite kävi läpi murrosvaihetta, ja vasta myöhemmin nerouden nykymerkitys alkoi nousta esiin, kulminoituen romantiikassa. Hume käyttää muissa kirjoituksissaan yleisen tavan mukaisesti sanaa "genius" tarkoittamaan myös "taipumusta" tai esimerkiksi ajan "henkeä" ("The barbarous and violent genius of the age"), seuraten sanan latinankielistä alkuperää (genus=henki, -olento, suojelus- jne.).
3. [Taitojen ja taiteiden" on käännös sanasta "arts". Vielä nykyäänkin "art" tarkoittaa sekä "taitoa" että "taidetta", mutta Humeen aikana erityisesti ensinmainittu merkitys painottui. Myöskään myöhemmin esseessä ilmevät käsitteet "vapaat taiteet" ja "sivistyneet taiteet" eli "the liberal arts" ja "the polite arts" eivät viittaa niinkään taiteisiin vaan enemmänkin erilaisiin henkisiin taitoihin.]
4. [Ovidius (43 ekr.-?18 jkr), *Epistulae ex Ponto* (kirjeitä Pontoksesta) 2.9.47-48: "Vapaiden taiteiden uskollinen opiskelu inhimillistä luonnetta ja estää julmuuden".]
5. Mons. Fontenelle, *Pluralité des Mondes*. Soir 6. [Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757) oli ranskalainen akateemikko ja runoilija.]

Kaksinaamaista kaksimaailmaisuuutta

Tuijotan sinnikästi kirjavista pisteistä ja viivoista koostuvaa kuvaa – katse kaukaisuuteen suunnattuna, sopivalta etäisyydeltä, silmiä ristiin yrittäen – koska tiedän, että täplikään pinnan takana on muutakin. Yhtäkkiä avautuu syvyys, uusi kolmiulotteinen maailma. Katseeni kulkee teoksen kuvitteelliseen todellisuuteen. Muistutan miestä, joka astuu maalaukseen maailmaan Akira Kurosawan elokuvassa *Unet* (Dreams) episodissa ”Varikset”; tutut maalaukset avautuvat hänelle toiminnan miljöiksi.

Stereogrammit eli kolmiulotteiset kuvat havainnollistavat sen, millaista taideteoksen maailman näkeminen aina on: teoksen pinta on vasta kuori, mutta kuitenkin välttämätön itse esteettisen objektin syntymiselle ja olemiselle, ei este vaan ehto. Tietenkään pelkkä toiseen maailmaan katsominen ei riitä: nähty on tulkittava, ja tämä tuo mukanaan käsitteellisen ulottuvuuden. Nähdyn on myös merkittävä jotakin, sillä pelkät trikit jaksavat viehättää vain hetken.

Internet on toinen, johon mennään mukaan. Maailma on verkosto, jossa etäisyydet ja aika häviävät. Olemme siinä mukana virtuaaliyhteisössä. ”Tietoverkot ja kirjallisuus opettavat monimaailmaisuuutta, vähintäänkin kahden maailman rinnakkaiseloa: istumme huoneessamme ja olemme tiettyjä henkilöitä, samanaikaisesti voimme omaksua vieraan identiteetin toisessa ympäristössä, pelissä, romaanissa”, kirjoittaa Leena Krohn esseessään ”Kirjoituksen virtuaalisuus” (kokoelmassa *Kynä ja Kone*, WSOY 1996).

Miksi romaaneja luetaan, maalauksia ja elokuvia katsotaan, konserteissa ja teatterissa käydään? Luonteva vastaus on: elämysten ja emotionaalisen kiintymyksen kohteiden hakeumiseksi. Koska tämä on toiminnan syy, olkoon se myös tutkimuksen lähtökohta, ainakin yksi mahdollinen.

Teoskeskeisen taiteen tutkimuksen päälähtökohtia on itse asiassa vain kaksi. Toinen on tämä elämystä ja mukanaoloa painottava, toinen teoksen tuottamisen tekniikkaa ja taitoa koskeva, formaalinen, tavallaan narratologinen. Clive Bell, ohjelmallinen formalisti, pilkkasi vuosisadan alussa niitä, jotka näkivät maalaukset mökkeinä ja maisemina eivätkä värien ja viivojen kompositioina. Ehdottaisin välimuodoksi kolmatta tietä: kompositio on siinäkin, miten fiktiivinen maailma rakentuu sanotun sirpaleista universiumiksi, vihjatuksi kokonaisuudeksi, millainen se on elää, mitkä ovat sen käytännöt ja lainalaisuudet. Lewis Carrollin Liisan animaa maailma tai Franz Kafkan herra K:n ja muiden surrealistien ympäristö vaativat mietiskelevältä lukijalta arkiuskomuksista luopumista ja uusiin ”luonnonlakeihin” mukautumista – ainakin lukemisen ja mietiskelyn ajaksi.

Elämykset tulevat mukaanmennessä, osallistumalla teoksen maailmaan. Näin tehdään leikisti, mutta se, että niin käy leikisti, ei vähennä teon arvoa ja vakavuutta (vaikka meillä on taipumus ajatella, että *leikisti* on vähemmän kuin *todesti*). Leikisti tarkoittaa suostumista teoksen ehdotukseen, osallistumista roolipeliin, mutta tietoisena siitä, että todellisuutemme on tässä ja nyt. Leena Krohnin termiä mukaillen on kysymys kaksimaailmaisuuudesta (luin

ensin ”kaksinaamaisuudesta” – eikä tämäkään olisi paha).

Mukaanmeno ei ole silmiöntä heittäytymistä, vaan tiedon ja taidon ohjailemaa tarkastelua. On puhuttu fyysisestä ja ennen kaikkea psyykkisestä tai kriittisestä välimatkasta. Taideteoksen tuottama kokemus merkitsee silti, kontrolloitunakin, tietynlaista mukanaelämistä ja -olemista.

Ympäristössäkään ollaan ja eletään. Myös siinä tarvitaan etäisyyden ottoa itse tarkasteltavaan. Se edellyttää minätietoisuutta, johon kuuluu taju minän rajapinnoista: minä ja muu. Tämä ei millään tavoin estä sitä, että ympäristössä olemme sisällä, mukana, osallisina. Ympäristö ei ole vain jotakin, mitä viileästi ja etäältä tarkastellaan, vaan siinä toimitaan ja siinä meidän on selviydyttävä, säilytettävä nahkamme.

On paljonkin tilanteita, jotka korostavat osallisuutta ja sidonnaisuutta. Ympäristöestetiikan, minunkin, yksipuolisuutta on ollut painottaa vain viileän mietiskelevää tarkastelua, auringonlaskujen ja järvi-maisemien ihailua. Tämä tuli selväksi katsellessani kesällä Ruunaankoskella meloimia, jotka varta vasten, uudestaan ja uudestaan, hakeutuivat kosken pyörteeseen veden voiman riepoteltavaksi ja nurin heitetäväksi. En keksi heidän toiminnalleen muuta merkitystä kuin hallitun vaaran tuottaman nautinnon haun. (Ehkä kuitenkin myös omilla taidoillaan ylpeilyä ja esiintymistä turvallisesti rannalta tuijotaville?) Yhtäläistä fyysisyyden korostusta on tietysti Benji-hypyissä, lainelautailussa tai huvipuistossa vuoristoradalla ja muiden laitteiden pyörytyksessä ja kieputuksessa. Kova työpäivä tai urheilusuoritus saattaa tuo-

da vastaavan selviytymiskokemuksen.

Taideteoksen maailmaan astuminen on sekin ”hallitun vaaran” tilanne. Kirjallisuus, teatteri, elokuva eivät fyysisesti uhkaa, vaikka tarjoaisivatkin mukanaolemisen kokemuksen simuloituna. On ruumiille ehdottoman turvallista, joskin mielelle kiihdyttävää ja järkyttävää katsoa *Twister* tai lukea *Amerikan Psyko*, mutta hulluutta hakeutua hurrikaanin tai sarjamurhaajan tielle. Fiktiiviseen teokseen meneminen ja todellisessa maailmassa olemisen eroavat siinä, että fiktiivisissä maailmoissa ollaan, syntymästä kuolemaan, välillä keskittyneesti ja täysillä, välillä irrallisina ja hajamielisesti. Esteettiselle olemiselle ja osallistumiselle on tyypillistä intensiivisyys, keskittyneisyys. Siitä sitten tulee kokemus ja niistä elämän nousujen ja laskujen rytmi.

Elämä itsessään tarjoaa huippukohtia, mutta niitä haemme aivan erityisesti taiteesta. Taideteoksen status on tällaisen nousukohdan lupaus, ja siksi, jos teos ei huutoonsa koskaan eikä kenellekään vastaa, sen olemassaolo on mieltä vailla; tällainen on tyhjä teos, ja se, jos mikään, valheellinen. Latteaa arkea on tarjolla varta vasten tekemättäkin ja tyhjän saa pyytämättäkin, kuten jo kansanviisaus tiesi.

Taiteen poliittisuus

Romanttisen näkemyksen mukaan taiteella on aivan oma erityinen todellisuutensa. Taiteen autonomia ja vapaus korostuu näkemyksissä, joiden mukaan taiteen tarkoituksena on näyttää mitä tahansa 'mahdollisia maailmoja' ilman yhteyttä käsityksiin taiteesta (ala-) kulttuurisen identiteetin tai yksilön yhteiskunnallisen aseman heijastuksena.

Todellinen vapaus on kuitenkin rajojen tiedostamista. Yhteiskunnallista merkittävyyttä ja arvoa käsitys taiteesta 'mahdollisuuksien näyttäjänä' saa Andre Bretonin mukaan siinä, missä määrin taide on 'tulevaisuuden heijastumien läpätunkema', siis ihanteita vastaavaa.

Taiteen merkitysten tulkinta ja makunormit ovat ideologisia muodostelmia, sidoksissa valtarakenteisiin niissä instituutioissa, jotka tuottavat kulttuurisia arvoja. Esimerkiksi taideteoksen arvo on yritetty juurruttaa 'pyyteettömyyden' käsitteeseen länsimaisessa kulttuurissa 1700-luvulta lähtien. Tämän näkemyksen mukaan korkeataiteen tuotteilla ei voi olla itsensä ulkopuolista käytännöllistä funktiota. Käytännöllisyyteen ja arkisuuteen viittaavat kulttuurituotteet tulkitaan tämän kaanonin mukaan joko viihteeksi tai käsityöksi. Samalla tavalla keramiikka ja tekstiilityö putosivat korkeataiteen ulkopuolelle, koska ne olivat alkujaan lähinnä naisväen puhdetta.

Samalla naiset käytännössäkkin syrjäytettiin korkeataiteen tuottamisesta estämällä pääsy taideakatemioidiin, pakottamalla kirjoittamaan salanimellä. Poliittinen kysymys onkin se, kenellä on mahdollisuus saavuttaa intressitön kokemuksen muoto - mielikuvituksen vapaa leikki. Syntyjankohtaan 1700-luvulla se mahdollisuus oli brittiläisellä joutilaalla yläluokalla, joka ei ollut päivätöiden raskauttama.

On inhimillinen peruspiirre, että haluamme muidenkin yhtyvän makuarvostelmaamme, haluamme universalisoida omat arvolähtökohtamme. Suuri illuusio on se, että 'korkeataide' olisi kaikkien ihmisryhmien taiteellisia ihanteita vastaavaa. Näkemys, jonka mukaan taide heijastaisi joitain ikuisia, pysyviä ja universaaleja arvoja tulee esiin Walter Benjaminin 'auraattisen taiteen' määritelmässä. Taiteen alkuperäinen tehtävä uskonnollisten seremonioiden

ja rituaalien osana merkitsi auktoriteettiasemaa ja saavuttamattomuuden tunnetta. Arvotavallaan tippuivat taivaasta, annettuina ja etäisinä arkielämästä. Tämänkaltaisen kulttuurikuvan pyhyys ja sädekehä teoksen ympärillä liittyi olennaisesti sulauttamiseen perinteeseen. Kun kuva menettää alkuperäisen perinneyhteyden esimerkiksi kopioitaessa, menettää taideteoskin kykyään sitoa yleisöään vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen ja hallitsevan luokan valtapyrkimykseen. Elokuvan kaltaiset taidemuodot ovat kopioitavuutensa vuoksi demokratian ajan taidemuotoja, eivät vain harvojen statusesineitä. Taiteessa tapahtuvat muutokset eivät koskaan ole vain taiteen sisäisiä, vaan tuovat esiin jotain laajempaa yhteiskunnan muutoksista. Perinne (taito) on taiteessa tärkeää, mutta tarvitaan myös muutosnäköaloja (taiteellisuus), jotta taide ei vajoaisi pelkästään rituaaliarvojen tuottajaksi pönkittämään havainnon kanonisointuvia tapoja ja vallitsevaa status quota.

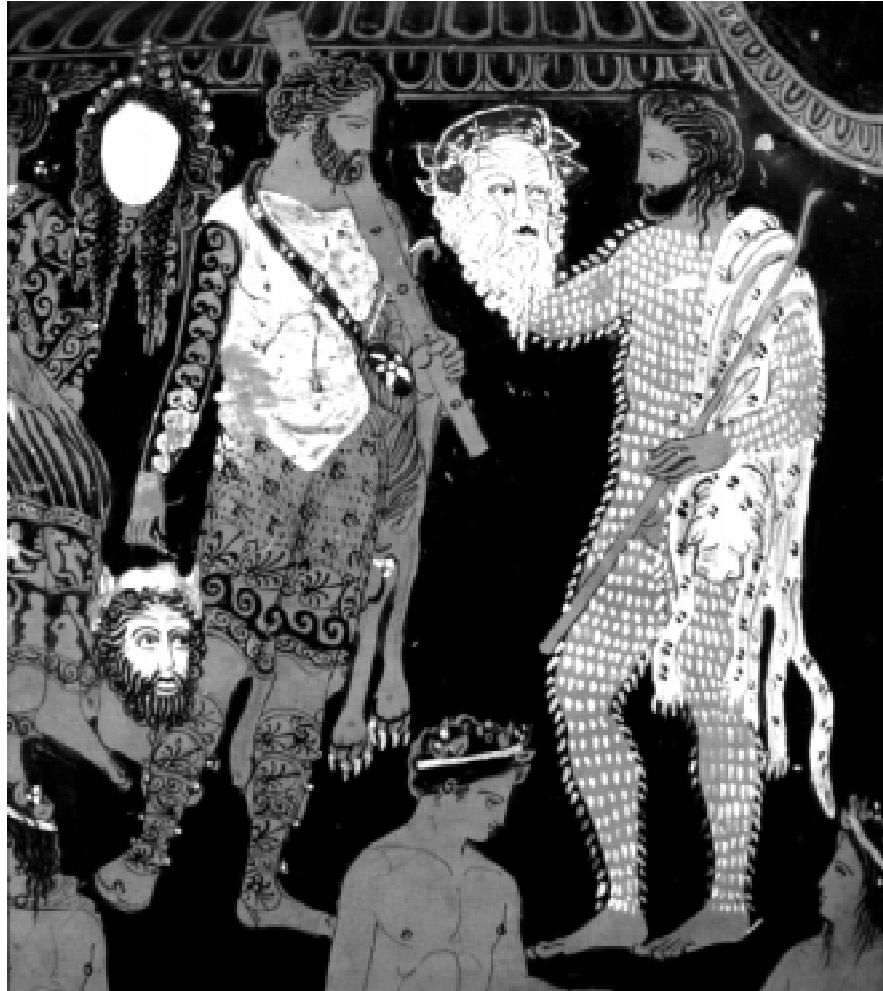
Tietoisuuden kasvu aistisuuden edessä, ihanteiden selkiyttäminen on taiteen avantgardistinen laajempi tehtävä, joka olennaisesti liittyy valistuksen projektiin. Jean-François Lyotardin mukaan tämä ylevä edistyksellisyys on taiteen kohdalla annetuista totuuksista, taiteen ja yhteis-

kunnan senhetkisestä tilasta eteenpäin katsomista. Tähän futurismiin liittyy aina ristiriita vallitsevien arvojen kanssa, joka taiteen kentällä ylittää jopa siihen peruskysymykseen, mitä ylipäättään voimme kutsua yhteisellä nimellä 'taiteeksi'. Taiteen tehtäväksi on siis tullut kyseenalaistaa edeltävän taiteen säännöt ja tavoitteet, taiteen tekemisen perinne. Tällaisen 'vielä toteutumattoman vision' esittäminen on tietynlainen paradoksi, joka osoittaa että emme voi tyytyväisenä jäädä nauttimaan jo saavutetun hedelmistä - tunnemme ennemminkin kipua kun kohteen käsittämisen ja esittämisen väliltä ei löydy (vallitsevien makunormien mukaista) harmoniaa. Tällaisen avantgardistisen taiteen painostavan ja epämiellyttävän 'likitulemisen' on jokin taiteen kuluttaja saanut tuta, Jumalanteatterin yleisö ehkä kaikkein käsin kosketeltavimmin. Aika antaa tarvittavaa etäisyyttä, jotta kohde suodattuu meille miellyttäväksi, toisin sanoen sulautuu valtavirran maun mukaiseksi, kekseliääksi tai jopa nerokkaaksi. Tämä osoittaa myös sen, ettei teos itsessään pysty muuttumaan ja uusiutumaan, vaan huomio on yhä voimakkaammin kiinnitettävä yleisön ja teoksen väliseen suhteeseen, siihen tilanteeseen jossa jokin esitetään taiteena. Tästä mielessä en hyväksy väitettä, että taide viittaisi yhä useammin vain itseensä.

Sokrateen viimeinen vitsi

“Kriton, olemme Asklepiokselle velkaa kukon. Uhratkaa se hänelle, älkää unohtako!” (Faidon 118a)

Nämä ovat Sokrateen arvoitukselliset viimeiset sanat, jotka hän lausuu tyhjennettyään myrkkymaljansa. Mutta mitä tämä irvokas paljasjalkainen ja tyllpänenäinen satyyrimme loppujen lopuksi tekee kuolemansa edessä? Pettääkö hän elämän? Luopuuko hän sokraattisesta ironiastaan? Löytääkö hän vihdoin omassa kuolemassaan Totuuden, jota ei elämänsä aikana kyennyt löytämään?



“Oi ystävät! Meidän täytyy voittaa vielä kreikkalaisetkin!”, parahtaa Friedrich Nietzsche pettyneenä Sokrateen viimeisten sanojen äärellä:

“Nämä naurettavat ja pelottavat “viimeiset sanat” merkitsevät sille, jolla on korvat: “Oi Kriton, elämä on tauti.” Onko se mahdollista! Hänenlaisensa mies, joka on elänyt iloisesti ja kaikkien nähden kuin sotilas — oli pessimisti! Hän oli vain näyttänyt hyvää ilmettä elämälle ja oli kaiken ikänsä salannut viimeisen arvostelunsa, sisimmän tunteensa! Sokrates, Sokrates on *kärsinyt elämästä!*”¹

Nietzschele Sokrates — “Ateenan ivallinen ja rakastunut peikko ja rotanpyydystäjä”² — on kiehtovan arvoituksellinen hahmo ja Nietzschen pettymys siitä, että Sokrates menee viime hetkillään pettämään elämän, on varmasti osittain aitoa. Aivan vilpittömästi se ei kuitenkaan ole, sillä juuri Nietzsche on maailmanhistoriassa ehkä kaikkein voimallisimmin julistanut sodan platonismia vastaan — ja samalla kristinuskoa vastaan, “sillä kristinusko on platonismia ‘kansaa’ varten”³. Kristinusko onkin Nietzschen ilmeisin vihollinen, sillä suunnatessaan katseensa tuonpuoleiseen, iankaikkiseen elämään, se kieltää todellisen elämän. Tähän petokseen Nietzsche saarnassaan Sokrateen viimeisistä sanoista selvästi viittaa — mutta mitä ilmeisemmin vain ‘kansaa varten’.

Pintapuolisesti tarkasteltuna Sokrateen viimeisestä päivästä kertova *Faidon*-dialogi näyttää suuntautuvan tuonpuoleiseen. Päivän aikana Sokrates esittää kuolemanjälkeisestä elämästä kertovien myyttisten tarinoiden lisäksi neljä argumenttia sielun kuolemattomuuden puolesta. Argumentit eivät kuitenkaan ole kovin vakuuttavia ja ne epäonnistuvat siinä, mikä näyttäisi olevan niiden tavoite: todistaa (persoonallisen) sielun kuolemattomuus, ruumiista erillisen sielun mahdollisuus. Hämmen-

nys kuoleman mysteerin edessä on koko dialogin ajan käsinkosketeltavaa, eikä Sokrateen argumentointi suinkaan lievennä sitä, vaan päinvastoin. Sielun kuolemattomuustodistusten epäonnistuminen ja ristiriitaisuus on ilmeisen tahallista — se on osa Platonin dialogin dramatiikkaa.

Vaikka Sokrateen viimeiset sanat *Faidonissa* ovat Nietzschele todiste siitä, että tämä saattaa todellakin ansaita myrkkypikarinsa, hän ei voi syyttää Sokratesta uskosta sielun kuolemattomuuteen. Eikä Nietzsche sitä teekään, sillä hänen mukaansa edes Platon ei uskonut ruumiista erillisen sielun kuolemattomuuteen — ja kuten Michael Davis toteaa, tämä Nietzschen tulkinta *Faidonista* on aivan oikea.⁴ Platonismi onkin Platonilla vasta tulemisessaan — Jerome Ecksteinin sanoin: “Platon ei ollut platonisti”⁵. Vielä vähemmän sitä on Sokrates. Tämän Nietzsche selvästi oivaltaa ja nimenomaan tästä johtuu Nietzschen viha-rakkaus -suhteeksi kasvava viehtymys Platonia — “muinaisajan kauneinta kasvia”⁶ — ja Sokratesta kohtaan.

Viisauden ja elämän ristiriita

Syy Nietzschen antamaan tuomioon on tuonpuoleisuskoa syvemmällä. Davisin mukaan Nietzsche tulkitsee Platonin jakavan kansaan näkemyksen sielun perimmäisestä kaksijakoisuudesta elämän ja viisauden välillä, mutta Platonin ratkaisuyritys tämän ongelman edessä on Nietzschen mielestä väärä.⁷ Tästä näkökulmasta Nietzschen tulkinta Sokrateen viimeisistä sanoista tulee ymmärrettäväksi: Nietzschen mielestä Platonin Sokrates valitsee kahdesta vaihtoehdosta viisauden, jolloin hän samalla hylkää väistämättä elämän jonain viisautta huonompaa, milteinpä tautina, ja juuri tämä valinta on lähtölaukaus dogmaattiseen puhtaan totuuden tavoitteluun; platonismiin ja kris-

tinuskoon. *Faidon*-dialogissa synnytetään selvää vastakkainasettelua elämän ja absoluuttisen viisauden välille, mutta onko todella niin, että Sokrates hylkää dialogissa elämän ja valitsee viisauden? Mikä on Sokrateen valinta?

Platonin *Faidon* on mestarillinen taidonnäyte kirjallisuudenlajista, jota Eckstein kutsuu “ideoiden ja ajatusten teatteriksi” (*theater of ideas*).⁸ Ymmärrystä *Faidonin* merkityksestä ei voi saavuttaa kiinnittämällä huomiota yksinomaan argumentaatioketjujen validisuuteen, sillä *Faidon* on argumenttien draama, joka samalla on myös draama Sokrateen elämästä ja kuolemasta. Platonin tarkoituksena ei ole *Faidonissa* esittää pitviä todisteita sielun kuoleamattomuudesta (sielun lisäksi *psykhe* tarkoittaa myös elämää), vaan pikemminkin luoda mestaristaan muotokuva, joka kertoo kuinka rohkeasti filosofiselle elämälle omistautunut ihminen voi kohdata kuoleman.

Aristoteleen kolmen ykseyden vaatimuksen täyttävä *Faidon* kertoo symbolisesti koko Sokrateen elämäntarinan: draama alkaa sen päivän aamunkoitosta, jona Sokrateen kuolemantuomio pannaan täytöntöön ja päättyy illankoittoon, jolloin hänen on myrkkymaljansa juotava. Väliin jäävä kaksitoista tuntia täyttyy keskustelusta, jonka lomassa Sokrates tulee kertoneeksi myös oman elämänsä vaiheet nuoresta taivaiden tavoittelijasta viisauden rakastajaksi, jolle riittää “toiseksi paras tapa”.⁹ Keskustelun aikana Sokrates esittää moneen kertaan, että totuutta on mahdollista saavuttaa ainakaan tässä elämässä, ja koska mitään varmaa tietoa kuolemanjälkeisestä elämästä ei draaman kuluessa onnistuta saavuttamaan, jäljelle jää kuoleman mysteeri, jolloin tietämättömyytensä tietävän Sokrateen rohkeus mysteerin väistämättömyyden edessä nousee voimakkaimmaksi argumentiksi filosofisen elämän puolesta.¹⁰

Kun *Faidon* tulkitaan kehotukseksi filosofiseen elämään, väitetään paljon. Filosofinen elämä ei voi merkitä halua saavuttaa täydellisen viisaus, sillä tällaisen absoluuttisen totuuden haltijan filosofinen elämä loppuisi siihen samaan paikkaan, eikä hän voisi enää filosofoida. Täten filosofinen elämä, viisauden rakastaminen, vaatii viisautta siitä, että täydellistä viisautta ei voi saavuttaa, jolloin filosofinen elämä on itse asiassa lähempänä elämää kuin viisautta. Jos Nietzsche väittää, että valitessaan viisauden Sokrates samalla hylkää elämän alempiarvoisena, hän olettaa, että nämä kaksi ovat toisensa poissulkevia vaihtoehtoja. Mutta pikemminkin kuin elämän Sokrateen viisaus hylkää täydellisen viisauden (jolla on sitä paitsi usein taipumus paljastua pelkäksi luuloksi...). Sokrateella viisauden rakastamisesta tulee rakastamisen viisautta ja pikemmin kuin Thanatoksesta hän on viehätynyt Eroksesta.

Vaikka Sokrateen filosofisen elämän täyttää suurelta osin itsestäänselvinä pidettyjen käsitysten kyseenalaistaminen dialektiikan tai *logoksen* avulla, tästäkin näkökulmasta hän ei hylkää elämää, sillä — sen lisäksi että hänen lähtökohtanaan ovat ihmisten käsitykset itsestään ja maailmasta — juuri *logoksen* valinta filosofisen elämän apuvälineeksi on se “toiseksi paras tapa”, josta Sokrates kertoo *Faidonin* omaelämäkerrallisessa jaksossa. Toisin sanoen, Sokrates on tietoinen siitä, että *logoksen* avulla ei voi saavuttaa täydellistä viisautta. Parhaiten tämä näkyy tietenkin sokraattisessa ironiassa.

Ironiallaan Sokrates ei pyrkinyt pettämään kuulijoitaan, vaan nimenomaan myöntämään kykenemättömyytensä tietää. Platonin Sokrates ymmärsi ironian kompleksisuuden: ironia ei ole ainoastaan sitä, että kun sanotaan jotain, tarkoitetaan päinvastaista. Sokrateen “kompleksinen ironia”¹¹ on sitä, että samaan aikaan sekä tarkoitetaan että ei tarkoiteta sitä, mitä sanotaan. Sokraattinen ironia on avointa ja se jättää tulkinnan taakan kuulijalleen. Näyttää siis siltä, että päinvastoin kuin Nietzsche olettaa Sokrates ja hänen *logoksensa* ovat uskollisia elämälle.

Mutta tyytykö Nietzsche näihin perusteluihin? Ehkäpä Sokrates pettää elämän ja pyörtää kaiken aikaisemmin sanomansa

juuri viimeisillä sanoillaan? Ehkä “viisaan jaarittelijan”¹² ironia tyrehtyy kuoleman kasvojen edessä? Nietzsche, katso tarkemmin! — Katso Sokrateen viimeistä viitsiä!

Lääke vai myrky?

Näkemys, jonka mukaan Sokrateen kehotuksesta uhrata kukko lääkintätaidon jumalalle Asklepiokselle on turha etsiä mitään symboliikkaa, koska ne luultavasti olivat todellisuudessakin Sokrateen viimeiset sanat, on tyly. On selvää, että taitavana kielenkäyttäjänä ja draamaattikkona Platon on ollut hyvin tarkka siitä, mitä ja miten kirjoittaa Sokrateen kuolemasta. Ei esimerkiksi ole sattuma, että kun *Faidonin* alussa kerrotaan Theseuksesta, joka pelasti itsensä ja neljätoista nuorta varmalta kuolemalta, pian sen perään luetellaan nimeltä neljätoista Sokrateen viimeisenä päivänä paikalla ollutta nuorukaista (kertoja *Faidonin* ollessa näistä yksi).¹³ Loppukohtauksessa Platon on puolestaan hyvin tarkka siitä, miten hän kertoo katkoon kuolevan oireista: emme saa tietää mitään oksentelusta tai kouristuksista, jotka kuuluvat oleellisesti myrkytyksen oireisiin.¹⁴ Näin ollen, vaikka kyse olisikin todellisen Sokrateen todellisista viimeisistä sanoista, ei se tarkoita sitä, ettei niillä olisi mitään merkitystä historiallisen tosiasian lisäksi.

Sokrateen viimeiset sanat voidaan tulkita kiitokseksi siitä, että hän on löytänyt filosofiasta lääkkeen, jonka avulla on mahdollista elää hyvä, filosofinen elämä — ja tällä lääkkeellä Sokrates jaksaa herätellä kuulijoitaan, erityisesti neljätoista *Faidonissa* nimeltä mainittua nuorta, vielä viimeisenäkin elinpäivänään. Tähän tulkintaan sopii myös taru, jonka mukaan Asklepioksella sanotaan parannustaidon lisäksi olevan kyky herättää ihmisiä kuolleista. Eckstein puolestaan ehdottaa samaan taruun perustuen, että Platonin mukaan Sokrateella sitenkin säilyi loppuun asti toive paluusta ruumiilliseen olemassaoloon ja sen nautintoihin.¹⁵

Edellä esitetyt tulkintamahdollisuudet kyseenalaistavat juuri Nietzschen edustaman standarditulkinnan Sokrateen viimeisistä sanoista. Tätä tavanomaista tulkintaa “elämä on sairaus, jonka ainoa parannuskeino on kuolema” näyttäisi tukevan se, että Platon käyttää katko-juomasta sanaa *pharmakon*, joka voi merkitä yhtä lailla myrkyä kuin lääkettäkin. Mutta jos oletetaan, että viimeisillä sanoillaan Sokrates todellakin viittaa jonkin aikaa sitten nauttimaansa juomaan, ei mikään kuitenkaan takaa varmasti sitä, että Sokrates tarkoittaa katko-juoman olevan hänelle yksiselitteisesti lääkettä, eikä varsinkaan sitä, että se on lääkettä tautiin nimeltä Elämä. Emme yksinkertaisesti voi tietää viittaako *pharmakon* myrkyyn vai lääkkeeseen. Vain siitä voimme olla varmoja, että *pharmakon* toimii. Mutta miten se toimii...

Satyri herää henkiin

Eva C. Keuls on esittänyt haastavan tulkinnan Sokrateen viimeisistä sanoista.¹⁶ Keuls toteaa, että Platonin dialogit sisältävät useita rietaita fallisia alluusioita ja yksi sellainen löytyy juuri *Faidonin* loppukohtauksesta. Kun Sokrates on *pharmakon*-juomansa juonut, tapahtumat etenevät suomennoksen mukaan seuraavasti:

“Sokrates käveli huoneessa kunnes hän sanoi jalkojensa käyvän painaviksi, ja sitten hän paneutui vuoteelle selälleen kuten mies oli neuvonut. Tämä sama mies, joka oli ojentanut myrkyn, tunnusteli häntä, tarkasteli vähän ajan kuluttua hänen jalkateriään ja sääriään, puristi sitten lujasti hänen jalkateriänsä ja kysyi, tunsiko hän mitään. Sokrates

vastasi kieltävästi. Sitten mies koetteli hänen pohkeitaan ja siirtyen yhä ylemmäksi osoitti meille, kuinka hänen ruumiinsa kylmeni ja jäykistyi. Hän tunnusteli vielä uudelleen ja sanoi, että kun myrkkyy ehtisi sydämeen asti, henki pakenisi. Kun Sokrateen ruumis oli kylmennyt jo vatsaan asti, hän veti peitteen kasvoiltaan — hänet oli peitetty — ja lausui viimeisinä sanoinaan: — Kriton, olemme Asklepiokselle velkaa kukon. Uhratkaa se hänelle, älkää unohtako!”¹⁷

Häveliään käännösperinteen vastaisesti Keuls toteaa, että juuri sillä hetkellä, kun alavatsan alue, itse asiassa nivustaive, on “kylmettynyt” tai “herännyt eloon” — kreikan kielen sanalla *psykhoo* on molemmat merkitykset — Sokrates paljastaa, ei suinkaan päättään, vaan nivusensa esitelläkseen erektiotaan, jonka syynä on myrkkyy tai vanginvartijan kosketus tai sitten kumpikin yhdessä. Keuls huomauttaa lisäksi, että yleisesti tiedetään miesten saattavan saada erektion kuolemansa hetkellä.¹⁸

Kukon ollessa tyypillisen Asklepiokselle annettavan uhrilahjan lisäksi myös tavanomainen lahja homoseksuaalisesta rakkaudesta, Keuls tulkitsee Sokrateen viimeiset sanat falliseksi vitsiksi, humoristiseksi kunnianosoitukseksi hänen viime hetken seksuaalisesta kiihottuneisuudestaan.

Keulsin tulkinnan pohjalta voidaan sanoa: kukko Asklepiokselle merkitsee kiitosta elämälle, jonka Sokrates on kyennyt täysipainoisesti viemään loppuun terveenä niin mieleltään kuin ruumiiltaan. Erektiosta tulee Sokrateen viimeinen sana elämästä ja kuolemasta, se on satyryna muistettavan ironikon filosofinen joutsenlaulu:

“Laulavathan joutsenet muulloinkin, mutta kaikkein eniten ja voimallisimmin silloin kun ne tuntevat kuolevansa [—] enkä eroa elämästä sen haikeammin mielin kuin nekään.”¹⁹

Atopos

Vaikka vihjaus Sokrateen erektioon on vaikeuksista luettavissa *Faidonin* loppukohtauksesta, Keulsin tulkintaa Sokrateen viimeisistä sanoista ei kuitenkaan pidä ymmärtää ainoana mahdollisena merkityksenä, sillä loppukohtauksen merkitys on sen tahallisessa arvoituksellisuudessa. Aivan kuten Platonin käyttämien sanojen *pharmakon* ja *psykho* merkitys jää avoimeksi, jäävät avoimeksi myös loppukohtauksen tapahtumien kulku ja Sokrateen viimeiset sanat. Platonin Sokrateen viimeinen vitsi on siinä, että edes kuolemansuudelman lupaaman viisauden edessä hän ei luovu filosofiselle elämälleen tunnusomaisesta ironiastaan. Sokrateen *atopia* — poikkeuksellinen omituisuus ja julkea asiattomuus — kestää loppuun saakka.²⁰

Joka tapauksessa Sokrateen viimeinen mahdollinen filosofinen rakennelma, joka seisoo ylväänä pystyssä on kiinni nimenomaan elämässä, jota ohjaa rakastamisen viisaus. Tämän päivän lukijan päätettäväksi jää, onko tässä kuvassa kyse viimekätiseen fallogosentrismiin vajonneesta filosofista vai tragikoomisesta elämän ylistyslaulusta. Antiikin maailmassa fallos joka tapauksessa on elämän jatkumisen symboli.

Nietzschen virhe on se, että hän olettaa Sokrateen olevan heikoimmillaan kuoleman kohdatessaan. Itse asiassa hän on silloin vahvimmillaan. Vaikka Platonin Sokrates joutuu antautumaan kuoleman mysteerin edessä, ei hän silti menetä uskoaan filosofisen elämän oikeutukseen. Ksenofonin Sokrates puolestaan perustelee pelottomuuttaan kuoleman edessä seuraavasti:

“Jos vanhenen vielä tästä, tiedän että minun olisi pakko maksaa velkani vanhuudelle: nähdä huonommin, kuulla heikommin, oppia vaivalloisemmin ja unohtaa helpommin. Jos huomaisin tulleeeni huonommaksi ja moittisin itseäni, niin voisinko enää elää onnellisena? [—] Valitsen mieluummin kuoleman kuin kerjään orjan lailla elämää, joka olisi kuolemaa pahempi.”²¹

Nämä sanat asettuvat julman ironiseen suhteeseen Nietzscheen oman traagisen hiipumisen kanssa. Jos Nietzsche olisi nähnyt ennakoita oman kohtalonsa, olisi hän varmasti ollut valmiimpi ymmärtämään myös Sokratesta, lieventämään tuomiotaan. Ja jos hän olisi katsonut aivan tarkkaan *Faidonin* loppukohtausta, hän olisi antanut Sokrateelle synninpäätön.

Viitteet

1. Nietzsche 1989, s. 187.
2. Ibid.
3. Nietzsche 1984, s. 6.
4. Davis 1980, s. 71, 74.
5. Eckstein 1981, s. 4.
6. Nietzsche 1984, s. 6.
7. Davis 1980, s. 77-78.
8. Eckstein 1981, s. 15.
9. Ks. erit. *Faidon* 99d-100a.
10. Ks. esim. Arieti 1986.
11. Vlastosin käyttämä termi; ks. 1991, s. 31.
12. Nietzsche 1989, s. 187.
13. Ks. esim. Davis 1980, s. 72.
14. Ks. esim. Gill 1973.
15. Eckstein 1981, s. 200.
16. Keuls 1985, s. 79-82.
17. *Faidon* 117e-118a.
18. Keuls kirjoittaa verbin tekstissään “psychoo” ja viittaa tällä ilmeisesti verbiin ψυχω, mutta itse asiassa käytetty verbi on ψυχω. Tällä ei ole kuitenkaan suurta merkitystä, sillä ei ole epäilystä, etteikö Sokrateen ratkaisevien hetkien kuvauksessa Platonin käyttämä verbimuoto ψυχομενα (jolle muodolle LSJ antaa merkityksen *grow cool or cold*) olisi tarkoituksellisesti monimielinen, etenkin kun koko *Faidonin* tärkein käsite on ollut nimenomaan ψυχη (“elämä”, “sielu” jne.), joka liittyy ψυχω-verbiin aivan kuten liittyy myös ψυχος (“kylmä”). Sille että ilmaisulle και εκκαλυψεμενος, ενεκεκαλυπτο γαρ(VD on totuttu antamaan käännös “veti peitteen kasvoiltaan — hänet oli peitetty” ei ole mitään kielellistä syytä. Koska itse verbissä ei ole mitään, joka rajaisi sen käytön kasvoihin tai päähän, kielellistä monimielisyyttä ei voi rajata pois (ehkä kohta voitaisiin kääntää “veti peitteen päältä”). Suomenoksessa “vatsaksi” käännetty ilmaisu kääntyy tarkemmin “alavatsan seuduksi”.
19. *Faidon* 84e-85b.
20. Vrt. *Pidot* 215a ja 221d, sekä *Gorgias* 494d.
21. Ksenofon 1960, s. 204.

Kirjallisuus

- James A. Arieti, A Dramatic Interpretation of Plato's *Phaedo*. Illinois Classical Studies, Vol. XI, No. 1&2, Spring / Fall 1986, s. 129-142.
- Michael Davis, Plato and Nietzsche on Death: An introduction to Plato's *Phaedo*. Ancient Philosophy, Vol. 1, No 1, Fall 1980, s. 69-80.
- Jerome Eckstein, The Deathday of Socrates. Columbia Publishing Company, Frenchtown, New Jersey 1981.
- Christopher Gill, The Death of Socrates. The Classical Quarterly, Vol. XXIII, No. 1, 1973, s. 25-28.
- Eva C. Keuls, The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens. Harper & Row, New York 1985.
- Ksenofon, Sokrates. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki 1960.
- Friedrich Nietzsche, Hyvän ja pahan tuolla puolen. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1984.
- Friedrich Nietzsche, Iloinen tiede. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1989.
- Platon, *Faidon*. Teokset 3. Suom. Marja Ikonen-Kaila. Otava, Helsinki 1979.
- Gregory Vlastos, Socrates: Ironist and Moral Philosopher. Cambridge UP, Cambridge 1991.

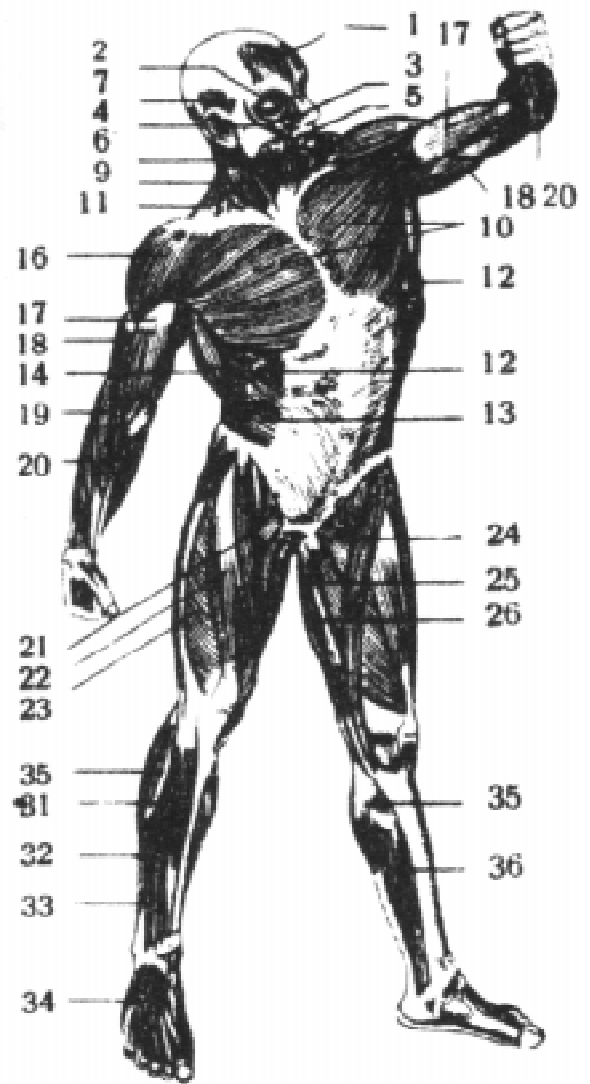
Erilaisia *Faidon*-tutkimuksia on niin paljon, että voi miltei sanoa kyseessä olevan aivan oma kirjallisuudenlajinsa.

lääketiede tieteenä

Mies tuli pellolle reppu selässä ja kuoli. Mitä reppussa oli? Jos tällaiseen kysymykseen odotetaan vastausta, on vastaaja puolestaan oikeutettu olettamaan, että reppun sisällön, pellolle tulemisen ja kuoleman välillä on luontevasti selittyvä yhteys. Tällaista vastausta on kuitenkin suhteellisen vaikea keksiä. Kun meille kerrotaan, että reppussa oli laskuvarjo, voimme havahtua huomaamaan, että olimme tiedottomasti ottaneet huomioon vain sellaisia "heideggerilaisia" mahdollisuuksien pelitiloja, joissa pellolle tullaan maata pitkin. Eräiden vaihtoehtojen poissulkeminen esti annetun ratkaisun löytämistä.

Lääketiede on tieteenä monimuotoinen alue "molekyylibiologiasta sosiaalipsykiatriaan". Emme myöskään tee tavallisesti eroa sen suhteen, puhummeko lääketieteestä tutkimusalana vai hoitotoimintana. Niinpä jokainen yritys luonnehtia lääketiedettä kattavasti on todennäköisesti liian yleisenä lattea. Joistakin näkökulmista tällainen määritelmä voi kuitenkin olla informatiivinen, ainakin esittäjänsä ajattelutavan suhteen. Sellulaaripatologian kehittäjä Virchowin mielestä "lääketiede on yhteiskuntatiede ja politiikka on vain lääketiedettä *"im Grossen"*, suuressa mittakaavassa". Engelin biopsykososiaalinen malli on lähellä WHOn määritelmää terveydestä fyysisen, psyykkisen ja sosiaalisen hyvinvoinnin tilana. Niinluodon mukaan lääketiede on soveltavaa luonnontiedettä, ja Mehtosen ja Juntusen mielestä lääketiede on perustavan arvosidonnaisuutensa johdosta luonnontieteen menetelmiä käyttävä ihmistiede.¹ Vaikka nämä määritelmät ovat keskenään jossakin määrin ristiriidassa, niillä on yhteinen lähtökohta: tieteiden jaottelu luonnon-, yhteiskunta- tai käyttäytymistieteisiin hyväksytään annettuna ja etsitään vain oikeata tapaa suhteuttaa lääketiede näihin "perustieteisiin". Aina-kin hoitotoiminta koetaan soveltavaksi alueeksi, jossa myös ns. ihmistieteiden näkökulmat kuten hermeneuttinen, ymmärtävä ote ovat olennainen osa. Alan tutkimus, lääketiede tieteenharjoittamiseksi ymmärrettyä sen sijaan koetaan valtaosaltaan "kovaksi" luonnontieteeksi, ennen muuta biologiaksi terveyden intressistä käsin.

Lääketiedettä pidetään valtaosaltaan soveltavana biologiana, tutkimusalueena, jonka ei tarvitse selvittää omaa tieteenteoriaansa, koska "perustieteet" pitävät siitä huolen. Lääketieteen ytimessä on kuitenkin tieteenteorian ja tieteiden jaottelun kannalta aivan keskeinen aineen ja hengen suhteen, body-mind-, tai psykofyysinen ongelma: 1) Vaikka sairaudet tulkittaisiinkin pelkästään biologisiksi prosesseiksi, niiden hoitamisessa on olennaista tajunnallinen vuorovaikutus: lääkäri ei voi saada selville potilaan kokemuksia tai oireiden luonnetta, eikä potilas ymmärrä hoito-ohjeita ilman keskustelua. Biologisella prosessilla on psyykkisiä ja sosiaalisia seurauksia sairaan henkilön ja omaisten kannalta, toisaalta psykologiset ja sosiaaliset tekijät kuten alkoholin käyttö, virheelliset ravitsemustavat, fyysisen kunnon laiminlyönti, ylipäätös työssä tai työttömyydessä tavanomaisina esimerkkeinä altistavat ihmiset sairauksille. 2) Psykosomaattisten oireiden tai sai-



rauksien luonne on monella tavalla arvoituksellinen, vaikka kyseiset ilmiöt ovat aivan tavallisia, todennäköisesti jokaisen ihmisen kokemusmaailmaan kuuluvia. 3) Lisäksi erityinen mielenkiinto liittyy jatkuvasti elävään kysymykseen psykiatristen häiriöiden luonteesta. Mitä skitsofrenia on? Ovatko psykoanalyysi ja psykoterapia "oikeaa" tiedettä, jonka kehittämiseen voidaan uhrata Akatemian tutkimusvaroja hyvällä omallatunnolla? Tätä kautta lääketieteen ytimessä on klassinen kysymys luonnontieteitten ja ihmistieteitten suhteesta.

Voinee katsoa, että nykyistä (bio)lääketiedettä dominoi käsitys, jonka mukaan tajunta on tavalla tai toisella redusoitavissa biologiaan ja luonnontieteiden kausaaliseen selitystapaan. Ranskalainen nobelisti Jacques Monod katsoo, monien muiden tapaan, että tieteellinen ajattelutapa johtaa vähitellen materialistisen maailmankuvan hyväksymiseen samoin kuin on jouduttu luopumaan ihmisen erityisasemaa korostavasta maakeskeisestä avaruus-käsityksestä tai siitä, etteikö ihminen olisi biologisesti yksi eläinlaji.² Muut selitystavat johtavat tämän ajattelun edustajien mielestä väistämättä dualismiin ja idealismiin, joka ei kestä tieteellistä kritiikkiä.

Biologistisen ajattelun vastavoima

Lähes ainoan vastavoiman tälle tulkinnalle muodostaa Kantista lähtevä, Husserliin ja Heideggeriin nojaava traditio, jonka ytimessä voi katsoa olevan Kantin antikopernikaanisen vallankumouksen — ihminen näkee tieteessä maailman väistämättä vain omalta kannaltaan — tai Heideggerin fundamentaaliontologian, jossa "olemisen" käsite ei ole määriteltävissä ilman subjektin, havait-sijan perustavaa maailmassaoloa. Tämän näkemyksen mukaisesti esimerkiksi yritys löytää ajattelu aivoista riittävän kehittyneen



neurofysiologian avulla perustuu samanlaiseen käsitteelliseen sekaannukseen kuin perustuisi yritys löytää inflaation aiheuttama rahan ostoarvon muutos tutkimalla kolikkoa kemiallisin tai fysikaalisin keinoin. Tämä ei estä sitä etteikö kemiallisesti, farmakologisesti voitaisi sekä häiritä ajattelua että hoitaa psykisistä ongelmista kärsivää ihmistä. Kolikkokin voidaan takoa vasaralla sellaiseksi, että se menettää ostoarvonsa, ja toisaalta merkityksiä vailla olevasta metallista voidaan valmistaa kappale, jolle ilmestyy tietyn muotoiseksi tehtynä kulttuurinen merkitys ostoarvon kautta.

“Heideggerilaisen” käsityksen mukaan päädyimme pohtimaan hengen tai tajunnan olemassaolon ongelmaa, koska emme huomaa, että olemme itsestäänselvytyenä, tiedottomasti lukinneet olemassaolon liittyväksi aineen olemassaoloon sellaisena kuin aine meille esiintyy luonnontieteellisissä tutkimuksissa niiden kannalta oikein tehdyn ja välttämättömän abstrahoinnin jälkeen. Emme ole tietoisia siitä, että olemme väistämättä jo etukäteen oletaneet ihmisen primaarin olemassaolon tieteenharjoittamisen perustaksi: tieteellinen abstrahointi edellyttää tajuntaa, joten ihmisen olemassaoloa on myöhäistä kysyä jonkin erityistieteen tematisaation pohjalta.

Biologistisesta näkökulmasta lähtevä yritys hoitaa vain farmakologisesti henkilöä, joka ymmärtää toistuvien epäsuotuisten kokemuksiensa johdosta toisten ihmisten käyttäytymisen häntä kohtaan esimerkiksi uhkaavana, voisi vastata yritystä nähdä ainoaksi mahdollisuudeksi antaa koulussa matematiikan kokeissa virheitä tehneille oppilaille lääkettä, jotta he oppisivat laskemaan oikein. Oikea vaihtoehto ei tämän mukaan voisi olla opettajan ja oppilaan intensiivinen keskustelu, jotta opettaja saisi selville, milloisten tietojen, hahmottumisvaikeuksien tai oivallusten puuttumisesta päättelykyvyn puuttuminen tai päättelyvirheiden tekeminen johtuu.

Sivuhuomautuksena voi todeta, että koululaitoksella on taipumus kehittyä sellaiseksi, että kieliä tai matematiikkaa opettamaan valikoituvat henkilöt, joille kyseisen aineen oppiminen on ollut helppoa ja tapahtunut automaattisesti. Tällainen opettaja ei välttämättä ole intuitiivisesti taitava oivaltamaan, miksi jonkin asian oppiminen voi estyä oppilaan kohdalla. Olisi parempi jos opettaja olisi henkilö, jolle kyseisen aineen oppiminen on ollut erityisen hankalaa, jotta hän huomaisi, mitkä seikat estävät asioiden ymmärtämistä. Kasvatustieteen tehtävänä on opettajakoulutuksen osana yrittää ratkaista näitä ongelmia. Lauri Rauhala on toisaalta korostanut, että psykiatrinen hoitotoiminta on metodisesti lähinnä erityiskasvatustiedettä. Tämän kanssa yhtenevä on se havainto, että alkoholisminsa tai huumeongelmansa hallintaan saaneet henkilöt pystyvät auttamaan toisia samoja ongelmia kohtaavia henkilöitä käytännössä usein paremmin kuin ammattiauttajat: psykiatrit, psykoterapeutit, papit tai sosiaalityöntekijät.

Samalla tavalla kuin opettajan uralle, lääkäriksi valikoituu menestyviä ja lahjakkaita henkilöitä. Heillä ei välttämättä ole intuitiivista empaattista kykyä osata ottaa huomioon potilaansa elämäntilanne. Olisi ehkä hyödyksi, jos lääkäri olisi sairastanut suhteellisen vaikeita tauteja, jotta hän löytäisi elämyksellisen yhteyden potilaan kokemuksiin. Erilaisten, biologisesti tosiasiallisesti tehottomien tai vahingollistenkin “vaihtoehtoisten hoitomuotojen” nykyinen suosio saa selitystään siitä, että näiden toimintojen harjoittajat saavat yhteyden potilaansa tunne-elämään, kun — biologisesti päteväksi tunnustetun — koululääketieteen ei koeta sitä saavan. Tunne-elämän perustalta syntyy yhteisymmärrys, jonka avulla voi avautua mahdollisuus vaikuttaa potilaan elämäntapaan, -asenteeseen ja sitä kautta koettuun terveyteen. Koululääketieteen väitetty kyvyttömyys kohdata potilaansa kanssaihmisinä on yhteydessä siihen, että lääketiede ymmärretään luonnontieteeksi sen nykyisessä muodossa eikä kasvatustieteen vastinetta tietoisesti opeteta. Monilla henkilöillä on kuitenkin luontainen kyky, jonka avulla he lääkäreinä kykenevät erinomaisiin hoitosuhteisiin ilman

tietoista koulutustakin. Se seikka, että psykoanalyttikot itse käyvät läpi psykoanalyysin, voidaan osittain tulkita pyrkimykseksi kehittää analyttikon mieli herkäksi instrumentiksi potilaiden analyysia varten. Näyttää myös siltä, että hoitotiede pyrkii löytämään teoriaa, joka täyttäisi olemassa olevaksi väitetyn aukon teknisestä moitteettoman luonnontieteellisen hoitoteknologian ja hyvää hoitosuhteeseen kuuluvan inhimillisen kohtaamisen välillä.

Teoria ohjaa havaintoamme

Jos koulutettu patologi ja maallikko katsovat tarkalleen samaa mikroskoopin näkökenttää, niin vain patologi kykenee näkemään ja päättelämään potilaan sairauden ja vaikuttamaan hoitotoimintaan siten, että potilasta voidaan hoitaa oikein. Näkeminen ei siten ole pelkkä optinen ilmiö, vaan näkökenttä jäsentyy merkitseviksi havainnoiksi maailmamme avautumistavan, teorian perusteella. Emme arkielämässä kykene huomaamaan teorian ohjaavaa vaikutusta kuin sellaisissa tilanteissa, joissa yllätämme siksi, että odotimme automaattisesti näkevämme jotakin muuta.

Käsitys maailman teoriasidonnaisesta näkemistavasta vastaa Kuhnin 1960-luvulla tunnetuksi tekemää paradigma-ajattelua. Lääketieteen kannalta on erityisen kiinnostavaa, että 1930-luvun puolivälissä puolalainen lääkäri, serologi Ludwik Fleck julkaisi kirjan *Tieteellisen tosiasian synty ja kehitys*.³ Kirjassa sekä esitetään Kuhnin myöhemmin maailmanmaineeseen nousutta teoriaa kehittyneempi versio että tehdään se tavalla, joka luontevasti avaa luonnontieteellisen tutkimusotteen yhteyden ns. mannermaisen filosofian klassiseen perinteeseen, Kantiin, Heideggeriin ja Husserliin. Husserlin kirja länsimaisen tieteen kriisistä⁴ ilmestyi samana vuonna Fleckin kirjan kanssa. Fleck ja Husserl eivät viittaa toisiinsa, mutta henkinen sukulaisuus kirjojen välillä viittaa ajankohdan ajattelutapaan.

Fleckin kirja käsittelee tutkijayhteisön ajattelutavan ohjaavaa vaikutusta havaintojen ja kokeiden tekemiseen. Asiaan liittyvää kehäongelmaa voi valaista tapaus-verrokki -tutkimuksen asetelmalla. Harvinaisten tautien syitä voidaan tutkia siten, että kyseistä tautia sairastaville henkilöille haetaan kaltaistettuja, s.o. ainakin samanikäiset ja samaa sukupuolta olevat, mutta kyseisen taudin suhteen terveet verrokkit. Tämän jälkeen selvitetään sekä “tapauksen” että “verrokkien” aikaisempia elämäolosuhteita mahdollisimman hyvin. Jos löydetään eroja taustatekijöissä (erilainen ravinto, työ, asuinpaikka jne.), voidaan tehdä päätelmiä siitä, mitkä erot ovat saattaneet johtaa sairastumiseen. Mutta mitä enemmän teemme terveet verrokkit tapauksen kaltaisiksi, sitä enemmän lisäämme todennäköisyyttä, että verrokkit ovat eläneet samantapaisessa ympäristössä kuin tapaukset. Tällöin lisääntyy sellaisen epäsymmetrian vaara, että tapaukset ovat tyypillisiä yksilöitä, verrokkit taas poikkeusyksilöitä: he sietävät kyseistä altistusta keskimääräistä paremmin ja kelpaavat siksi verrokeiksi tässä asetelmassa. Tällöin tulemme ylikaltaistamisen takia aliarvioineeksi tutkittavaan altisteeseen liittyvää riskiä. Oikean kaltaistamisen raja on siksi vedettävä siten, että ryhmiä ei kaltaisteta tutkittavan taudin syytekijäketjun suhteen, mutta tämä on tehtävissä oikein vain, jos tiedämme etukäteen, mitkä kyseiset syytekijät ovat. Mutta tutkimushan järjestettiin juuri siksi, että kyseiset syytekijät saataisiin selville. Fleck toteaa:

[...] kaikki todella arvokkaat kokeet [...] ovat [...] epävarmoja, epätäydellisiä ja ainutkertaisia. Ja kun kokeet tulevat varmoiksi, tarkoiksi ja toistettaviksi koska hyvänsä, ne eivät enää ole tarpeen tutkimustarkoituksiin, vaan toimivat vain demonstraatioita varten.

Jos koe olisi täysin oikein määritelty, koetta olisi turha tehdä. Jotta täysin oikein suunniteltu koe olisi mahdollinen, sen tulos tulisi tietää etukäteen.





[...] mahdollisten ominaisuuksien määritysten lukumäärä riippuu kyseisen tieteenalan ajattelutavoista; se on, niihin sisältyy jo suuntautuneita oletuksia.⁵

Tämä näkemys toistuu tieteenteoriassa yhä useammin. Tutkimuksessa ei ole mieltä, ellei sitä tehdä järkevien hypoteesien jäsentämänä. Nämä hypoteesit puolestaan määräävät, millaiset tutkimusmenetelmät ovat järkeviä, menetelmät puolestaan sen, minkä tyyppisiä tuloksia voidaan saada. Näin ollen vain etukäteen oikeat oletukset kohteen luonteesta johtavat oikein suunniteltuun kysymykseen luonnolle ja kohteen luonteen selville saamiseen kokeen avulla. Emmekö nyt liiku kehässä? Kuinka voimme etukäteen tietää, millainen kohde on, elleimme ole sitä vielä tutkineet?

Opimme “oikean suhtautumisen” tieteellisiin ongelmiin tutkimusryhmien jäsenenä oppiessamme vähitellen tietoisesti ja tiedottomasti ymmärtämään sen, millainen toiminta on tieteellistä. Tutkijalle ei opeteta, mitä tiede on koska hänen uskotaan tietävän sen intuitiivisesti. Yhteisössä vallitseva ajattelutapa avaa tutkimusongelmat meille alustavasti siinä valossa, jonka ohjaamina aloitamme tutkimustyön. Ei ole kuitenkaan ilman muuta niin, että vallitseva tapa jäsentää ongelma sopii myös uuteen tilanteeseen. Siksi voimme valita väärät keinot, joista seuraa, ettemme onnistu tutkimuksessamme. Varsinainen tieteellinen edistyminen tapahtuu sillä hetkellä, jona oivallamme, miten kyseistä asiaa tulee lähestyä. Vasta sitten hypoteesimme on oikeaa muotoa ja pystymme tekemään tutkimuksen oikein.

Koska etukäteinen maailman ymmärtäminen joksikin määrää, millaista tutkimusmenetelmää pidämme oikeana, valitsemme etukäteisten oletuksiemme ohjaamana laitteiston, jonka kyky nähdä kohteen ominaisuuksia on abstrahoitu oikealla tavalla esitetyn kysymyksen suhteen. Jos saamme tehtäväksi laskea kahdessa korissa olevien omenoiden lukumäärän, sivuutamme tämän tehtävän kannalta epäoleennaisia omenoiden lajikkeet, koon, asemat, kypsyyden jne.. Saamastamme oikeasta laskutuloksesta emme siksi enää pysty päättämään, mikä oli kyseisten omenoiden lajike, koko, kypsytys jne.. Eri tieteiden reduktio toisiinsa ei ole välttämätöntä, koska kohteen abstrahointi tutkimuksen toteuttamista varten on kussakin tilanteessa erilainen.

Tämä etukäteinen maailman avautuminen ja sen merkitys tutkimustyön metodiikalle vastaa tarkasti hermeneutiikasta tuttua *etwas als etwas*-rakennetta, jonkin ymmärtämistä jonakin, joka siten kätkeytyy myös luonnontieteellisen kokeellisen tutkimuksen ytimeen. Tältä kannalta ihmistieteiden hermeneuttinen kehä: “ihmistä ei voi ymmärtää, ellei ymmärrä, millä tavalla hän itse ymmärtää maailmansa”, ei selväpiirteisesti eroakaan kokeellisesta tutkimuksesta: “koetta ei voi tehdä oikein, ellei etukäteen ymmärrä, minkä laatuista asiaa yrittää selvittää”. Edustamme dualistista ajattelutapaa, jos uskomme, että kokeellisessa tutkimuksessa on käytettävissä sellainen menetelmien arsenaali, jolla voidaan “objektiivisesti”, ilman kehärakennetta selvittää, millainen tutkimuskohde on. Tätä käsitystä Husserl nimittää objektiivismiksi.

Ongelma syntyy osaltaan siksi, että koulutuksen (näennäisen) tehostamisen nimissä joudutaan peruskoulutuksessa esittämään asiat dogmaattisesti, jo ymmärrästä käsin. Ei ole aikaa odottaa, että opiskelijat saisivat asiat selville oman ajattelunsa ja havaintojensa avulla. Ongelmakeskeinen opiskelu tunnustetaan ideaaliksi, mutta sen vaatimaa kypsyntä ei järjestelmä voi antaa. Koulutus antaa kaloja, muttei opeta onkimaan. Niinpä tutkijakoulutusvaiheessa opiskelija ei välttämättä tiedä, että virheiden tekeminen on tutkimuksen aito piirre juuri siksi, että tutkimusongelma ja tutkimusmenetelmä riippuvat toisistaan kehämäisesti. Koulutettava voi myös arvostella työn ohjaajaa siitä, ettei tämä osaa ohjata tehokkaasti kokeita, huomaamatta että näin tulee tiettyyn mittaan saakka ollakin, jos tutkimuksen aihe-



na on asia, jota ei kukaan vielä tunne. Vaikeutena on valita tehtävä sellaiseksi, että sen tutkimisessa lopulta tarvittava katsomistapa voidaan kohtuullisessa ajassa löytää harparoinnin jälkeen, ja että lopulta selkenevän oikean tutkimustavan metodologia on teknisesti ja taloudellisesti käytettävissä.



Lopuksi

Monet osajulkaisujen perusteella väitöskirjansa laatineet tutkijat ovat huomanneet jälkikäteen, että he eivät enää tekisi ensimmäisiä töitään niin kuin ne aikanaan tehtiin, koska nyt he ymmärtävät, minkä laatuinen tutkittava asia oli. Tämä kehä on sukua edellä käsitellylle ontologiselle kehälle: ihminen on maailmassa, jota hän tutkii maailman sisältä päin, siitä riippuvaisin menetelmin. Hänellä ei ole käytettävissään maailman ulkopuolista, Platonin ideaopin tasoa, “eetteriä”, matematiikan, kielen tai logiikan antamaa apriorista perustaa, jolta käsin hän voisi sanoa, millainen maailma objektiivisesti “on”. Tämä vastaa myös Wittgensteinin kielen ja maailman yhteenkietoutumisen teesiä, käsitystä, jonka mukaan kielen sanojen merkitykset riippuvat maailman ominaisuuksista. Tältä kannalta tulee lopulta ymmärrettäväksi se, että ihmisen primaarille maailmassaololle rakennettu ontologia on monistisempi, “materialistisempi” kuin teoria, jossa aineen olemassaolo ajatellaan perustavaksi lähtökohdaksi, ontologisesti riippumattomaksi ihmisen olemassaolosta.

Maailman selittäminen redusoimalla monitulkaiset ilmiöt perusosiin, palauttamalla ne aineeseen on tieteenteoreettinen teoria, johon kohdistuva epäily on kasvamassa. Eräänä päivänä meillä voi olla sellainen tiedekäsitys, jonka valossa katselemme CERNin 15 miljardin hintaista hiukkaskiihdytintä yhtä ihmeissämme kuin mitä nykyisin katselemme Egyptin pyramideja: mihin nuo ihmiset uskoivat niin lujasti, että näkivät kaiken tuon vaivan ja suosituit maksamaan tuon hinnan. Aineen perusluonteen etsiminen on tuottanut jo noin kaksisataa erilaista alkeishiukkasta. Eräät fyysikot katsovat, että mitään periaatteellista rajaa ei ole olemassa: jos rakennetaan suurempi kiihdytin, löydetään yhä uusia perushiukkasia, ilman että aineen perusrakennetta koskaan tavoitettaisiin. Jos muut tieteet eivät periaatteessakaan palaudu fysiikkaan, niin fysiikkaan kohdistuvat tutkimuspanostukset eivät hyödytä muita erikoisaloja siten, että “soveltavien alojen” tieteenteoreettiset peruskysymykset tulisivat vastatuiksi. Tässä yhteydessä jää avoimeksi kysymys siitä, onko lääketieteessä keskeiseksi tutkimusalaksi noussut molekyylibiologia ja geenikartoitus myös heijastumaa uskosta reduktionismiin.

Käsitys siitä, että lääketiedettä ja sen perustutkimusta voisi harjoittaa ilman “filosofiaa”, oman tieteenteoriansa itseymmärryksen tutkimusta merkitsee naiivin empirismin tai realismin piilevää hyväksymistä. Kantin, Husserlin tai Heideggerin avaama mahdollisuuksien pelitila ei ole tutkijan käytettävissä. Koska “tajunnan” ja “aineen” suhteen ymmärtämisen ongelma on keskeinen sekä lääketieteelliselle hoitotoiminnalle, tutkimustyölle että eri tiederyhmien käsitteelliselle jäsentämiselle, lääketiede ei näyttäydy muita tieteitä soveltavaksi, vaan sijaitsee päinvastoin keskellä tieteenteorian peruskysymyksiä.

Viitteet

1. Juntunen M, Mehtonen L. Ihmistieteiden filosofiset perusteet. Gummerus, Jyväskylä 1977, s 22.
2. Monod J. *Sattuma ja välttämättömyys*. WSOY, Porvoo 1973.
3. Fleck L. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago University Press, Chicago 1979.
4. Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hampurg 1977.
5. Fleck L. *Genesis and Development of a Scientific Fact*.

t0den näköistä elämää

Maailman

katsomuksesta

on päästävä irti

että voisi nähdä maailman

– Pentti Saarikoski,

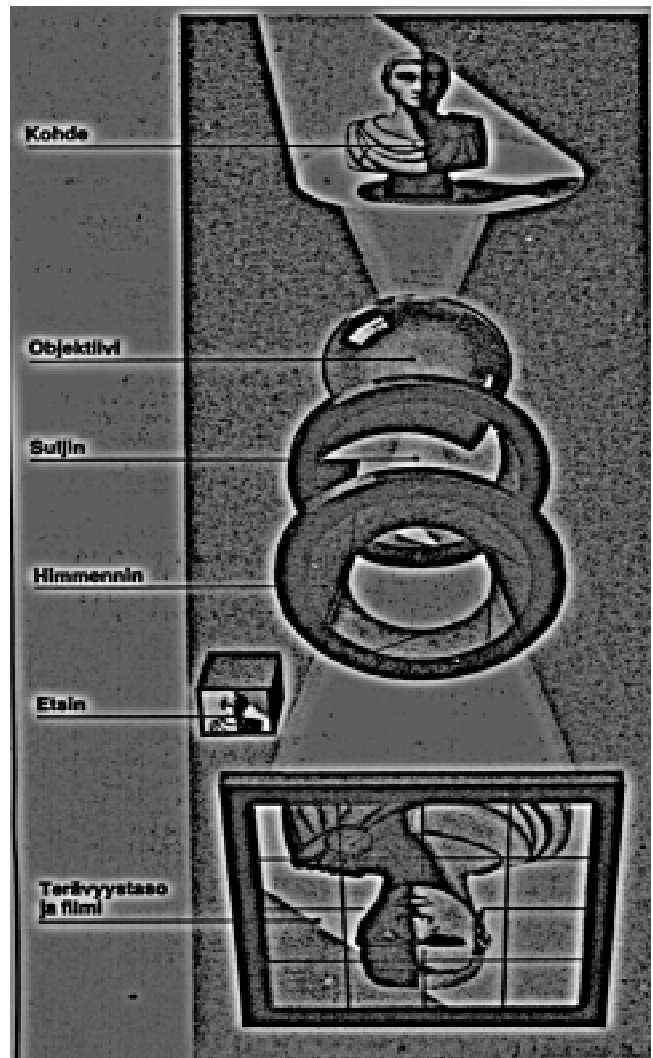
Hämärän tanssit

Genetiikka edustaa modernin luonnontieteen “formula 1” -luokkaa, jota varustetaan isolla rahalla niin julkisista kuin yksityisistäkin lähteistä. Geeniteknologiaa arvostetaan länsimaisissa kulttuureissa tieteen uutena vallankumouksena, samoin kuin aikoinaan ydinfysiikkaa tai tietotekniikkaa. Ja aivan kuten ennenkin, tieteellis-teknisen kehityksen yhteiskunnallisten vaikutusten arviointi liikkuu hitaammilla kulkuneuvoilla. Viime päivinä on Suomessakin herännyt huoli molekyylogeneettisen tutkimuksen kehitysnäkymistä. Kysymykset eläinten kloonauksesta ja ihmisalkioiden käytöstä lääketieteellisessä tutkimuksessa¹ ovat ajankohtaisia meilläkin, eikä syyttä, sillä geneettisen tiedon asema ja arvostus on läheisessä yhteydessä elämän peruskysymyksiä koskevien käsitysten kanssa.

Tieteellisellä tiedolla on aina ollut oma erityinen vaikutuksensa ihmisten arkiajatteluun. Sen tähden on toisinaan arvioitava kriittisesti tieteellisen tiedon selitysvoin perusteita. Yksi peruseräiteistä on tosiasioiden havaittavuus ja sen vaikutus tiedon käsitteen muodostumiseen. Modernin luonnontieteen realismin voi määritellä samoin kuin Susan Sontag määrittelee valokuvauksen realismin “...ei niinkään sen tavoitteluna, mikä on *todella olemassa* vaan sen mikä on *todella havaittavissa*”.² Näköhavaintojen korostunut asema erityisesti luonnontieteellisessä tutkimuksessa kaventaa käsityksiämme tiedosta ja todellisuudesta. Sontagin näkemykset valokuvauksen vaikutuksesta ja merkityksestä modernin ihmisen käsitykseen todellisuuden olemuksesta ja havaittavuudesta avaavat mielenkiintoisen näköalan myös joihinkin geneettisen tutkimuksen käytäntöihin.

Näkemisen yliveritaisuus

Vaatus tosiasioiden havaittavuudesta liittyy luonnontieteelliseen tapaan lähestyä tutkimuskohdettaan. Tutkimustyön edellytyksinä ovat silloin erilaisten visualisointitekniikoiden ja kuvallisten jäljennösten ymmärtäminen ja hallinta. Nykyaikaisesta tieteestä on tullut valokuvien ja muiden täsmällisten visualisointien analyysia — ikäänkuin ne asiat ja ilmiöt, joista ei voida tuottaa kuvallista jäljennöstä eivät edustaisi realismia



ollenkaan. Valokuva toimii todistusaineistona, joka kirjoitukseen tai muihin kielellisiin ilmauksiin verrattuna tarjoaa välittömämpää tietoa maailmasta. Teksti ja puhe edustavat tulkintoja ja näkemyksellisyyttä; visuaalinen todiste voi muuttaa puheet todeksi ja vahvistaa tosiasioiden olemuksen. Kamera kykenee muutamaa käsityksen todellisuuden olemuksesta toisistaan irrallisten tapahtumien sarjaksi. Tällainen “valokuvallinen ajattelu” on sukua sille luonnontieteellisen ajattelun traditiolle, jonka mukaan todellisuus on tulkittavissa toisistaan irrallisina ilmiöinä. Samaan tieteelliseen perinteeseen liittyy myös uskomus, että todellisuus on perimmäiseltä olemukseltaan materia, ja että luonnolla on oma järjestyksensä, jota voi ymmärtää ja lukea välineellisen havainnoinnin kautta. Totuus on arkihavainnolta piilossa, jolloin tiedon lähteille pääsee teknisen erikoistumisen ja asiantuntemuksen turvin.

Lääketieteellinen tuijotus

Lääketiede tunkeutuu katseellaan yhä pienempiin osiin ihmiskehossa. Tavoitteena on saada koko keho näkyväksi, jolloin sitä voidaan tarkkailla, muokata ja hallita. Silmät ovat jo vuosisatoja olleet riittämättömät tieteellisen työn välineenä; tarkkailevan silmän näköalaa on teknisesti laajennettu ja toimintoja erikoistettu. Nykyään tutkimustyöhön käytetään pyyhkäisyelektronimikroskooppeja, magneettikartoittimia, ultraääntä ja muita spesifisiä koettimia, joiden näyttävyyttä voidaan parantaa esimerkiksi sähköisesti tai aivan yksikertaisesti värittämällä. Kuvia käsitellään nykyisin paljon myös digitaalisesti, jolloin ne ovat siirrettävissä erilaisiin atk-tiedostoihin ja ohjelmiin. Teleteknikka puolestaan mahdollistaa mm. kirurgisten toimenpiteiden suorittamisen ainoastaan monitoria tarkkailemalla — ihmisen sijasta katseen kohteena on hänen kuvansa, jota voidaan etäisyyksien päästä käsitellä ikäänkuin

riippumattomana osana kokonaisuutta. Tällainen tekninen kehitys synnyttää näkyvyyden ja visualisoitavuuden ehdoilla toimivia, entistä tehokkaampia vallankäyttömuotoja. Kuvaus-tilanteen synnyttämä valtatilanne muodostuu yksinkertaistettuna siten, että "kuvattavalle ihmiselle tehdään silloin väkivaltaa, sillä hänet nähdään silloin tavalla, jolla hän ei itse koskaan itseä näe; hänestä tiedetään jotain sellaista, jota hän ei voi koskaan tietää".³ Näkökulma kameran linssien läpi kehittyä ja erikoistuu tällä hetkellä lähes rajoittamattomasti, ja tämä lisää epätasa-arvoisuutta tarkkailijan ja tarkkailtavan välillä. Vertauskuvallisessa mielessä kohde esineellistetään, jolloin se voidaan myös omistaa.

Omistamiseen liittyvä intressi on konkretisoitunut kansainvälisen genomiprojektin myötä. Projektin tarkoituksena on kartoittaa ihmisen geneettinen koodisto kokonaisuudessaan ja esimerkiksi joitakin alkuperäiskansojen geenejä tunnistanee tutkijat ovat hakeneet patenttisuoja löydöilleen. Geneettisen tiedon patentoimiseen liittyvä problematiikka osoittaa karkeasti, että myös tieteelliset käytännöt ja tavoitteet alentavat maailman tavarataloksi, jossa kaikkea on saatavilla ja kaikella on mitattavissa oleva arvonsa.

Jähmettyneet osatotuudet

Tuottaessaan kuvajäljennöksen jostakin kamera ei ainoastaan irroita asioita niiden omasta yhteydestään, vaan se myös jähmettää ne paikoilleen. Tapahtumista on saatava staattisia esityksiä, jotta niitä voidaan luetteloida, järjestellä ja tutkia. Ilmiöiden visualisoitavuus on silloin rinnastettavissa niiden merkittävyyteen ja se toteutuu joidenkin ilmiöiden dynaamisen luonteen kustannuksella. Kuvaamiseen liittyy kiinnostus asioista sellaisina kuin ne ilmenevät, muuttumattomina ajan palasina. On vaikea kuvitella, että geneettisiä koodeja ja rakenteita (geenikarttoja, joiksi niitä myös kutsutaan) voisi tutkia ja käsitellä muutoin kuin liikkumattomina jälkinä mikroskooppilevyllä tai tiedostoissa.

Geenit ovat merkkejä, jolloin niille on myös annettu oma merkityksensä. Merkeillä ja merkityksillä sekä niiden tuottamisella on puolestaan keskeinen osa erilaisten ideologisten järjestelmien ja aatteiden toimintaa. Merkit ja niiden selitykset tulkitsevat ja synnyttävät tulkintoja tietyille ryhmille ja yhteiskunnille ominaisista käsityksistä ja uskomuksista. Ideologia ymmärrettyä laajassa merkityksessä määrittelee viime kädessä sen, mikä katsotaan kuvaamisen arvoiseksi. Kuvan merkitys riippuu silloin siitä, mihin se liittyy. Ilmiö on ensin nimettävä ja luokiteltava ennenkuin se voi olla merkki tai todiste jostakin.⁴

Geenien kohdalla kyse on silloin siitä, että ennen kuin tutkimukset voidaan aloittaa kohde on etukäteen nimettävä ja merkityksellistettävä jotenkin. Suosittuja tutkimusaiheita Suomessa ovat erilaisiin perinnöllisiin sairauksiin ja syöpiin altistavien geenien kartoitukset. Geeneillä uskotaan olevan oma roolinsa sairauksien kehittämisessä. Puheet elämän salaisuuden tai käyttäytymisen koodien löytämisestä toistavat geeneille ja geenitutkimukselle annettuja laajempia kulttuurisia merkityksiä, jolloin geenit samaistetaan perimmäiseksi tiedoksi elämästä. Biologiisiin opeihin perustuva retoriikka korostaa, että geeniteknologia ei tee tai pyri mihinkään, mitä luonto ei joi itse tekisi. Käsitteet elämästä ja luonnosta yhdistetään teknologiaan, jolloin teknologia on vain tapa simuloida elämää. Luonto ei aina onnistu tehtävissään, jolloin tiede ja teknologia voi ojentaa auttavan kätensä. Luonnon vajavaisuus on onnistuttu osoittamaan erityisesti lisääntymiseen ja suvun jatkamiseen liittyvissä toiminnoissa, sillä erilaisia hedelmättömyysoitoja tunnetaan nykyisin jo useita.

No entäs sitten?

Kuten aikaisemmin jo mainitsin, tieteellisellä tiedolla on oma asemansa arkiajattelussa. Tietenkin tiede elää suhteessa omaan aikaansa, jolloin yhteiskunnalliset muutokset vaikuttavat myös tieteen diskursseihin. Arkiajattelu ei siis toimi ainoastaan ideoiden vastaanottajana. Tieteellis-teknisen kehityksen myötä syntyy kuitenkin jatkuvasti uusia tarinoita elämän tapahtumista. Kyse on lopultakin elämän ymmärtämisestä (sikäli kuin se on ymmärrettävissä). Suurennuslasin alle voidaan ottaa esimerkiksi alkio- ja sikiötutkimus, jonka lainsäädäntöä valmistellaan parhaillaan Suomessa.

Kun puhutaan prosessista, jossa esiintyvät sukusolut, alkio ja sikiöt ja jonka lopputuloksena syntyy lapsi, kyseessä on sama asia kuin mitä raamatusta kutsutaan miehen ja naisen tulemiseksi yhdeksi lihaksi. Ottamatta kantaa siihen, kumpi esitystavoista on totuudenmukaisempi, on mahdotonta olla huomaamatta, kuinka erilaisia ne ovat toisiinsa verrattuna. Lääketieteellisen ajattelutavan kannalta ovat esimerkiksi Lennart Nilssonin tekemät, elämän syntyä ja kulkua esittävät kuvat ja dokumentit olleet sensaatiomaisia edistysaskeleita. Pitkälle erikoistuneilla laitteistoilla Nilsson on pystynyt tallentamaan elämän syntymisen ilmenemisen. Kuka tahansa voi omin silmin nähdä, kuinka alkio kehittyy siittiöstä ja munasolusta ja miten tietyn ikäinen alkio kiinnittyy naisen elimistöön, jolloin sitä kutsutaan sikiöksi. Lopun tietää jo raamattukin. Kysymys kuuluu: onko alkio vähemmän kuin sikiö tai ihminen? Lääketieteellisen lähestymistavan mukaisesti vastaus on myöntävä, sillä alkio ei ole kiinnittynyt kohtuun, eikä se vielä ole valmis syntymäänkään (asia voidaan todistaa visuaalisesti). Siitä seuraa helposti, että on eettisesti vähemmän kyseenalaista esimerkiksi tuottaa, käyttää tai pakastaa eläviä alkioita (niinkuin parhaillaan tehdäänkin), kuin tehdä samat temput elävälle ihmiselle. Ihmisuus on käsiteellisesti pilkottavissa eri osiin puoliteknistä ja tieteellistä sanastoa käyttäen. Tieteelliset käytännöt ja havainnot tuottavat jatkuvasti uusia ja uudelleen arvioitavia käsityksiä todellisuudesta. Niin tieteelliset kuin muutkin arviot esitetään aina joltakin paikalta; maailman kuvia säestetään tarinoilla, joiden sisältö riippuu niiden kertojista ja heidän tavoitteistaan.

Viitteet

1. Sosiaali -ja terveystieteiden tutkimuskeskuksen toimikunta on tämän vuosikymmenen ajan valmistellut lakia ihmisen alkion ja sikiön lääketieteellisestä tutkimuksesta. Työryhmä sai ensimmäisen muistion valmiiksi vuonna 1994 (STM:n mietintö 1994:32) ja sen pohjalta valmistellaan parhaillaan esitystä eduskunnalle - tavoitteena on saada esitys käsitteeseen vielä tämän istutuskauten aikana.
2. Sontag, s. 114.
3. Ibid. s., 20
4. Ks. *ibid.*, s. 24, 103.

Kirjallisuus

- Conrad, Peter and Schneider, Joseph W. (1983) *Deviance and Medicalization*.
Foucault, Michel (1980) *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.
Gilbert, Nigel G. and Mulkay, Michael (1984) *Opening Pandora's Box. A Sociological Analysis of Scientists Discourse*. Cambridge: University Press.
Haraway, Donna (1991) *Siamians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
Lehtonen, Mikko (1994) *Kyklooppi ja kirjoittaja. Subjekti 1600-1900 -lukuun kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Tampere: Vastapaino.
Nelkin, Dorothy and Tancredi, Laurence (1989) *Dangerous Diagnostics. The Social Power of Biological Information*. New York: Basic Books.
Susan Sontag, (1984) *Valokuvauksesta*. Love Kirjat: Hämeenlinna.

onko kloonaaminen eettinen ongelma?

Kyse kloonaamisen eettisyydestä pitäisi ulottaa yleensä luonnontieteellisen tutkimusasetelman eettisyyteen. Kyse ei ole yksittäisestä asiasta, jossa ihmisen erityislaatu (tässä tapauksessa ainutkertaisuus ja yksilöllisyys) on uhattuna vaan koko ajatustavasta, joka on osoittanut tuhansin tavoin epäeettisyytensä. Biologismi elää edelleen yleisenä asenteena ja saa uusia voittoja, jotka hämärtävät, lopulta pimentävät, alkuperäisen herkkyytemme ihmisen kompleksiselle luonnolle.



Kysymys Dollystä, eräästä lampaasta, on herättänyt paljon hämmennystä. Yksimielisyys vallitsee nyt siitä, että tekniset edellytykset ihmisen kloonaamiselle ovat olemassa. Samoin asiantuntijoiden keskuudessa näyttää vallitsevan yksimielisyys siitä, että ihmisen kloonaamista on jo yritetty ja siinä todennäköisesti on jo onnistuttu. Asia kuitenkin herättää siinä määrin kysymyksiä, että julkistaminen tällä saralla siirtyy.

Keltainen (ja nykyään kaikki) lehdistö on saanut kloonaamisesta uuden hyvän moralismin aiheen: yksilöllisyys ja ainutkertaisuus katovat! Lehdet eivät kerro, mikä yksilöllisyys ja mikä ainutkertaisuus. Mutta ne kuitenkin antavat haasteen “ajatteleville ihmisille” (Fortune) tai vaativat “selviä pelisääntöjä” (Nouvelle Observateur). Ongelmana vain on, että kukaan ei ole täsmällisesti muotoillut, missä on ongelma. Ongelma on intuitiivinen mutta artikuloimaton.

Jätän ongelman yhtä intuitiiviseksi ja pyrin muotoilemaan artikkelini lopussa, mikä ongelma voisi olla ja kuka siihen osaisi vastata.

Keskusteluhytteen kartoittaminen: kuinka me nykyään artikuloimme

Eräs huolestuneen keskustelun lähtökohtaväite on, että tiedollinen on kehittynyt ihmisen eettisen kehittymisen hinnalla.

Tämä on vanha ongelma: itse asiassa alusta alkaen ihminen on oppinut juuri tässä järjestyksessä. Ensimmäinen käsi osoittaa, mitä kaikkea voi tehdä, ja vasta tämän tekemisen seuraukset, joutuessaan takaisin kompleksiseen maailmaan,

osoittavat, mitkä voivat olla todelliset seuraukset. Tällöin ihmiselle herää kysymys seurausten hallinnasta tai arvottamisesta.

Mutta tämä ei tarkoita, että olisimme kehittyneet erityisen hyvin tiedollisissa ja osaamisissa, ja jääneet kohtalokkaasti jälkeen taidollisissa ja eettisissä. Järjestys ei vain voi olla toisinpäin. Jos tietoa varten luodaan etukäteen sääntöjä ja rajoituksia, tuloksena on kaksinaismoraalinen toiminta: taito muuttuu taitavuudeksi kiertää rajoituksia.

Toisaalta on myös huomionarvoista, että ihmisen tiedollinen ja osaava kehitys ei ole mitenkään erityisen nopeaa. Vaikka nykyiset laitteet auttavat meitä näkemään hyvin pientä ja hyvin suurta, käsittelemään nopeasti suuria tiedostoja ja operoimaan tehokkaasti, maailmamme on todellisesti edelleen aistiemme varassa, reagoitinopeutemme ei ole mitenkään olennaisesti muuttunut 2500 vuodessa ja kysymistapamme joka ongelmakohdassa on yhtä rajoittunut kuin Herakleitoksella.

Eettisen ja taitamiseen liittyvän kysymisen kehitys on myös suurinpiirtein siinä, minkä jo tunnemme kirjoitetusta historiasta. Itse asiassa eräät ideologiset käänteet ovat taannuttaneet meitä sekä tiedollisen että eettisen oivaltamisen kehityksessä. Moderni poisti dialogin maailman kanssa, positivismi latisti tiedonhankinnan ja -arvioinnin mekanismeiksi, materialismi ja liberalismi yhdessä (strange bedfellows, I know) tekivät tuottavuudesta ja voitosta keskeisen tavoitteen ja “loppu on historiaa”: imperialismi, kolonialismi, vallankumoukset, suuret sodat, Valtion ehdoton valta kaiken yli ja yhdenmukaistava koulutuskulttuuri kaikkien alkuperäiskulttuurien tuhosiksi. Tämä kaikki tuotti myös uudenlaisen materialistisen ja biologistisen sivilisaation,

jossa tiedon ja etiikan hierarkia on selvä: se, mikä näkyy ja tuottaa tulosta, on totta.

Kehityksen tuloksena kaksi asiaa on kokonaan menettänyt uskottavuutensa: ihmisen ainutkertaisuus ja etiikan autonomia.

Asiassa kuin asiassa on pakko perustella, miksi tarvitaan eettinen näkökulma, vaikka juuri se on ainut, joka ihmisellä on alusta alkaen; erityisenä ihmistä määrittelevänä piirteenä. Ikäänkuin perusteeksi tämän kieltämiselle osoitetaan niitä miljoonia, koulujakin käyneitä, joilla ei näytä olevan mitään kykyä tai tajua omasta kyvystään harkita hyvän ja pahan, oikean ja väärän välillä. Nämä miljoonat nykyttävät tai puistavat päättään aina sen mukaan, mitä joku demagogi neuvoo. Mutta tähän ei todista etiikan autonomiaa vastaan; tämä todistaa vain sivistystämme vastaan.

Eettinen kehittyneisyys ei näy koskaan laumojen, julkisen toimen tai julistuksen tasolla. Jos todellakin haluamme tunnustaa eettistä taitoa, meidän on pakko pysytellä koko ajan yhdessä ihmisessä ja tukea kaikin tavoin yhden ihmisen kykyä luottaa omaan arviointiinsa. Kun Valistus 1700-luvulla aloitti taistelun auktoriteetteja vastaan, se ei tähännyt uusien auktoriteettien luomiseen vaan todellakin jokaisen omaan kykyyn ajatella, omaksua tietoa ja arvioida sitä. Valistus kääntyi irvikuvakseen, Moderniksi, jossa oli pakko luoda manipulaation tiede, psykologia, jonka avulla ihmiset saadaan vakuuttuneiksi omasta häiriintymisestäään: vaikka olen yksilö, olen siinä määrin epänormaali, häiriintynyt, epästandardi, etten voi luottaa omaan arviointikykyyni. Tieteet, erityisesti "luonnon" tieteet, tulivat todellisiksi auktoriteeteiksi.

Tämän historian vuoksi oma aikamme etsii huolestuneena, mistä etiikassa oikeastaan piti olla kyse. Samalla olemme tulleet taas uudelleen kysymykseen, mikä suhde tietämisellä ja taitamisella on. Nykyisenlainen tietäminen näyttää tuottavan osaamista, hyvinkin pitkälle kehittyntä ja vaikuttavaa osaamista, mutta siitä puuttuu taito, joka samalla osoittaisi, mitä ihminen voi tehdä ilman, että tuhoaa itseään. Tuho voi kohdata meitä joko ulkoisesti (kuten ekokatastrofin kohdalla) tai sisäisesti (kuten moraalisesti onnto yhteinen sosiaalinen maailma osoittaa).

Me olemme tosin oppineet, että ihminen on osa laajempaa kokonaisuutta, joka on otettava huomioon ihmisenkin toimintaa arvioidessa. Mutta osa kuinka laajaa kokonaisuutta? Tähän kysymykseen emme osaa vielääkään vastata.

Biologismi – positivismin rivo jätös tälle ajalle

Pelkkiä geenejä?

Olemme jo tottuneet puhumaan itsestämme ja kohtalostamme geeneinä ja kromosomeina. Tämä on tietenkin yhtä sattuva kuin muukin redusointi: jos olemme "vain" jotakin, on selvää, että emme puhu, emme ajattele, emme toimi muuten kuin "vain" tämän jonkin rajoissa. Geenit eivät kuitenkaan puhu tai ajattele, ainoastaan ihminen puhuu ja ajattelee (tuntemassamme sanan merkityksessä). Siis: kuka puhuu?

Biologismen tarkoituksena on rajata inhimillinen todellistuminen sellaisiin yksiköihin, joita voi manipuloida hallitulla tavalla. Sen sijaan biologisti ei ole kiinnostunut kompleksisten järjestelmien *ymmärtämisestä*, mikäli näitä ei voi manipuloida. Tämän vuoksi biologisti on myös valmis sanomaan, että "ajattele on vain aivojen toimintaa" (Paavo Riekkinen) tai rinnastamaan ihmisen ja eläimen käyttäytymisen niistä luotujen mallien avulla ja osoittamaan, että kyse on "samasta asiasta" (Ilkka Koivisto).

Aivotutkimuksessa tämä harha on erityisen hyvin esillä, koska kyse on herkimmästä ja vähiten havainnollisesta kohdastamme. Mekanistinen ja naivi materialistinen käsitys ihmisestä on tässä ollut voitokas: ihmisen käsitteelliset toiminnot tulevat rinnastetuiksi niiden alkuehtoina toimivien orgaanisten tapahtumien kanssa. Sitten pyritään vain etsimään sitä uutta "käpyrauhasta", jossa orgaaninen tapahtuma muuttuu käsitteeksi.

Tämä naivi usko olisi ymmärrettävä, jos tutkija olisi jokin muu kuin ihminen itse. Mutta rakennelma alkaa tutkijan arkikokemuksesta, koulutuksesta, käsitteellisestä maailman rakentumisesta, hypoteeseista, ajattelusta ja moraalista ja päättyy kokeelliseen tutkimusasetelmaan. Tässä kokonaisuudessa on vaikea nähdä, kuinka koettu, ajateltu, kokeellisesti rakennettu ja rajattu sekä lopulta tutkimustulos voisi todella paljastaa, että ajattelu on "vain" jotakin.

Hullut tutkijat ovat yhä keskuudessamme ja he muistuttavat enemmän Caligaria kuin Frankensteinia. He eivät luo uutta elämää vaan he yrittävät todistaa, että *suorien* manipulaatiotapojen löytäminen on tärkeää: ei enää hidasta opettamista tai ehdollistamista vaan suoraan synapseihin se, mitä hallitsevat kulloinkin haluavat. He myös "korjaavat" aivojen "virheitä", ikäänkuin olisimme jo saaneet selville, että ihminen on tällaisena oikea ja *valmis*.

Kuka enää lisääntyy luonnollisesti?

Biologismen toinen rivo muoto on puuttuminen ihmisen lisääntymiseen. Erilaisia kemiallisia ehkäisyvälineitä on pidetty ihmiskunnan tärkeimpänä keksintönä. Ne saattaisivat tietenkin auttaa väestöräjähdyksessä, kun uskonnollinen perintemme ei anna meidän edes julkisesti keskustella siitä, miksi väestöräjähdyks on tapahtunut.

Mutta ne ovat tuoneet tullessaan muutakin kuin tämän oudon ratkaisun: ne ovat esineellistäneet lajin tulevaisuuden niin, että uusien lasten syntyminen ei ole enää "ihme" vaan suunnittelutalouden tulos tai sen epäonnistumista.

Tämä on saanut aikaan myös, että tapauksissa, joissa "Luonto ei katso tarpeelliseksi" (sanavalinta on tarkoitukSELLISEN antropomorfinen) joidenkin perintötekijöiden sekoittamista ja jälkeläisen syntymistä, ihminen katsoo "oikeudekseen" silti tuottaa jälkeläisiä.

Kukaan ei ole julkisesti asettunut kysymään, onko eettisesti oikein, että väkisin risteytetään mies ja nainen, jotka eivät luonnollista tietä saa siementä ja munasolua yhtymään tai ainakaan kasvamamaan syntyväksi lapseksi asti. Kuitenkin tässä on kyse erityisen väkivaltaisesta puuttumisesta luonnolliseen lisääntymiseen. Ei tarvitse olla edes darwinisti ihmetelläkseen, kuinka ihminen on alkanut päättää siitä, mikä ennen oli "luonnonvalintaa".

Sama ilmiö näkyy myös hyvin pienten, alle 1,2 kiloisten keskosten hengissäpitämisessä. Seuraukset ovat yleensä hyvin raskaat sekä lapselle että vanhemmille. Mutta tätäkään ei tarkastella eettisenä ongelmana vaikka kyseessä on ihmisen olemassaolon ehtoihin puuttuminen: mitä mahdollisuuksia ihmiselle annetaan tulla itsenäiseksi, itsestään päättäväksi. Manipuloidut halut ja auktoriteetti (puhumattakaan tutkivien lääkäreiden tutkimusaineiston tarpeesta) yleensä määräävät vanhempien tahdon eikä lapsi koskaan ehkä kasva ulos laitostieteestä.

Tämä sopii hyvin yhteen muutenkin näinä samoina aikoina kehittyneen kulutuksellisuuden kanssa: ihminen on kulutustavara, lapsi on tuote, jonka voi tilata tai perua, miten mielii, ja varsinaisen keskeiset tuotteen rakenneosat (solut, geenit) ovat manipuloitavissa kulutusta varten.

Aggressiivisuuden perustako pitää säilyttää?

Tässä keskustelussa tuodaan monesti esille ajatus, että jokainen on kiinnostunut omien geeniensä säilyttämisestä. Tämä biologinen idea liittyy erääseen hypoteettiseen selitykseen, jolla on haluttu havainnollistaa *pakonomaista* tapaa, jolla kaikki pyrkivät lisääntymään. Tätä on tuettu aivan toisesta käsittejärjestelmästä tempaistulla Spinozan aja-



tuksella, että jokainen olio pyrkii takaamaan olemassalonsa jatkuvuuden. Näiden kahden hypoteesin väliin jää kuitenkin iso aukko: biologinen tarve ja ontologinen analyysi jättävät huomiotta kulttuurisesti muodostuneet, usein biologisesti epätarkoituksenmukaiset ja ontologisesti väärät ideat, jotka ohjaavat kummankin — niin biologian kuin olemassaoloakin koskevan — toteutumista.

Kokonaan toinen asia on, että ihmisen aggressiivisuus näyttää olevan sidoksissa juuri tähän pyrkimykseen säilyttää itsensä. Mutta hahmotusongelma on tässäkin olemassa. Kyse ei ole yksilön pyrkimyksestä (kuten Spinozan ja ontologian kannalta ehkä ajattelisi) vaan lajin ja sen sosiaalisten hahmojen pyrkimyksestä: heimon, suvun, jonkin kollektiivin pyrkimyksestä. Yksi hyvin myöhäinen ja abstrakti kollektiivi on ollut kansa, jonka kautta suurin osa ihmisten säilytysaggressiivisuutta on kanavoitu.

Yltiöyksilöllisessä ajassamme olemme onnistuneet unohtamaan, että todellisesti yksilöllä ei ole sellaisia piirteitä, jotka ohi lajin (biologiassa) tai ilman sosiaalista koheesiota (kulttuurisesti) määräisivät hänen toteutumistaan. Kukaan ei yksinkertaisesti pysty irtautumaan siinä määrin näistä konteksteista, että alkaisi olla *vain* oma itsensä. Kaikilla piirteillämme on joko lajin tai lauman merkitys yhteys. Tämä ei ole sosiobiologinen huomautus, sillä on mahdollista sanoa, *perustuuko* jokin piirre sosiaaliselle tai biologiselle.

Luonnotonta, perverssiä, ekokatastrofi — ihmisessä?

Neljäs tekijä on edellisestä kumpuava kauhu luonnottomuuksia kohtaan. Vaikka luonnottomuus sinänsä on outo käsite ja ilmiönä mahdollon, käsitteellä on kuitenkin tärkeä kulttuurinen merkitys. Esimerkiksi ekologisessa keskustelussa tulee usein korostetusti esille, kuinka ihmisen harkitsemattomat toimet synnyttävät luontoon tilanteita, jotka muuten eivät olisi mahdollisia. Ihmisen toimet luovat uusia nishejä (koloja, taskuja), joiden ehdot ovat (kokemuksemme perusteella) ennennäkemättömät. Ekokatastrofit näyttävät meille yleensä näissä koloissa vaikka ne koskevatkin aina paljon laajempaa kokonaisuutta.

Eräs havainnollinen esimerkki luonnottomuudesta, jonka ihminen on päämäärätietoisesti todellistanut, on laji nimeltä ”koina”. Vaikka dingossa voimme tunnistaa ”peruskoinan”, suurin osa koirista on rivoja esimerkkejä ihmisen viisaudesta: kääpiömäisen pieniä, valtavan suuria, lyttynaamaisia, hyvin laihoja, omaan naamaansa tukehtuvia, silmänsä poskelle pudottavia, liian pitkiä omalle selälleen jne. Tämä kauhukammio on malli luonnottomuudesta, joka tepastelee keskuudessamme.

Luonnottomuudet ovat todellisia myös inhimillisissä elä-

mässä. Esimerkiksi eliniän pidentyminen ja erityisesti sen määrän kasvattaminen (hinnalla millä hyvänsä) on luonnon piirre, jolla on paljon seurauksia. Osa näistä on biologisia (nälänhätä, ravitsemusongelmat laajemmin, medikalisoituminen ja uusien yhdisteiden joutuminen luontoon lääketeollisuuden ja lääkkeiden kierron kautta), osa puhtaasti sosiaalisia (liikakansoitus ja sen seuraukset). Mutta

osa seurauksista on moraalisia. Moraaliset seuraukset tuottavat ongelmia ihmisyydestä käytävässä keskustelussa: elämisen syyn (the very meaning of life!) painottuminen määrällisiin tekijöihin tulee auttamattomasti esille tässä uudessa tilanteessa.

Kuoleman ja kuoleamisen kokeminen omana kuolemisena hämärtyy myös. Jos ihminen ei kuole omaa kuolemaansa vaan Kenen Tahansa kuoleman, hänen elämänsäkin on ilmeisesti vailla omaa merkitystään. Tämä taas moraalisessa mittakaavassa tuhoaa yhteisöjä sisältäpäin, kuten monet kirjoittajat ovat osoittaneet (alkaen Nietzschestä).

Mistä ihmisen ainutkertaisuus rakentuu?

Ihmisen ainutkertaisuus ja yksilöllisyys ovat ne piirteet, joita katsotaan uhattavan erityisen raskaasti, jos kloonamista käytetään ihmisenkin kohdalla. Tällöin siis oletetaan, että ainutkertaisuudella on ratkaiseva perusta geneisissä tai muissa suoraan biologisesti periytyvissä tekijöissä.

Mutta tälle ratkaisulle voidaan osoittaa vastaratkaisuja: perinteemme ei ole näin kapea.

Biologi vastaa varovasti

Biologi voi huomauttaa, että samanmunaiset kaksoset ovat ainutkertaisia ja yksilöllisiä, koska heidän ympäristönsä on välttämättä erilainen. Se ei ehkä ole kovin erilainen, mutta se ei voi olla täysin samanlainenkaan. Jo nautitun ruoan ja juoman määrä ja laatu vaihtelevat ja tämä tekee eroa biologisesti. Kasvu ympäristön fyysiset eroavuudet ja kaksosten erillisuus (eivät ole samassa ruumiissa) sekä fyysinen suhde *toisiinsa* luo ainutkertaisuutta ja yksilöllisyyttä.

Ongelmana tässä on, että ihmisen tapa havainnoida ja rationalisoida ympäristöään korostaa samankaltaisia piirteitä (biologin vastaus universaaliprobleemaan) ja jättää vähemmälle huomiolle eroavuudet.

Täysin mitattavissa olevien piirteiden osalta tiedetään, ettei kahta samanlaisella perimällä varustettua olentoa ole olemassa. Raskaus jo jakaa erot ja synnyttyään maailmaan lapset kasvattavat eroa joka hetki. Tämän saman voi periaatteessa katsoa pätevä myös kloonin, sillä sillä on oma sikiöaikansa, oma maailmaantulotapansa ja oma kasvamisensa.

Teologi vastaa omalla tavallaan

Uskonnollisissa perinteissämme korostetaan ihmisen ainutlaatuisuuden syynä kuolematonta sielua. Tämä diskurssi edelleen pätee monille. Tässä diskurssissa on vai-

kea ajatella, että fyysisen perimänsä mukaisesti “samanlaiset” ihmiset saisivat perimänsä vuoksi “saman sielun”. On selvää, että jokaiselle löytyy oma sielu ja tämä synnyttää ainutlaatuisuuden ja yksilöllisyyden.

Ihmisen ruumiilla ja sielulla on selvä hierarkia uskonnollisissa perinteissä: sielu määrää ruumista. Sielu on myös erillinen ruumiista, joten koko keskustelu kloonaamisen ongelmasta ei avaudu näissä perinteissä, mikäli annettu uskonnollinen lähtökohta otetaan todesta.

Filosofillakin on vastaus

Sokrates kuvaa Platonin dialogeissa, kuinka eläminen Kreikan kansan jäsenenä Ateenan kansalaisena on tehnyt Sokrateen, jonka hänen oppilaansa ja vastustajansa tuntevat. Samanlaisista ei olisi voinut syntyä muualla. Sokrates vei tämän jopa niin pitkälle, että katsoi menettävänsä juuri ainutkertaisuutensa ja yksilöllisyytensä, mikäli olisi paennut kuolemantuomiota Ateenan ulkopuolelle.

Ihmisen erityisyys syntyy filosofien käsityksen mukaan *elämisessä* syntyvien merkitysten mukana. Vaikka ihmiset periaatteessa ovat melko samanlaisia, he erillistyvät joka hetki, koska kahdella ihmisellä ei voi olla samanlaisia merkitysmaailmoja. Jokainen hetki erillistyyttä. Tämä ei koske vain kokemuksia vaan myös unia, toiveita ja haaveita, jotka uudelleenrakentavat yksilön merkitysten maailmaa.

Eettisyys ihmisen ongelmana ja eettisyys sovelletun tutkimuksen ongelmana

Näistä kolmesta vastauksesta paljastuu sama: ihmisenä olemisen on elämistä ja siinä ainutkertaisuutta. Jos näin ei olisi, olisi vaikea ajatella, että ihmisen differentti todella olisi hänen eettinen autonomiansa. Jotta voi olla itse oman oikeansa ja vääränsä lähde, on oltava muista riippumaton ja eri kuin muut.

Tämä on myös ihmisenä olemisen ongelma. Eettisyys on aina hämärtnyt monista syistä: ideologiat, fyysiset defektit, käsitteiden puuttuminen, kokemusten kaventuminen, itse valittu tyyperiys, kuvitellut yhteiset todellisuudet, jaettu valhe ja sadat muut syyt estävät näkemästä, missä määrin ihminen on autonominen ja missä määrin hänen elämänsä on todellakin hänen omilla käsissään. Mutta tämä ei muuta sitä, että jokaisella on kuitenkin sekä taito että mahdollisuus olla oman oikeansa ja vääränsä ratkaisija.

Ihminen ei ole ihminen valintansa mukaan vaan olemuksellisesti: syntynyt ihmisestä ja ihmisyyhteisöön, jonka olennainen toimintatapa perustaa yksilön autonomialle. Ei ole kohtaa, jossa ei joutuisi valitsemaan ja käyttämään universaalia muotoa olevia arvioperusteita: hierarkioita (hyvä, parempi, huono, huonompi), eri konteksteja (missä yhteydessä arvioin), eri

rooleja (minä nyt arvioin). Ihmiskulttuuri toimii näin.

Tämä koskee myös tietämistä ja tutkimista. Tietäminen on myös valitsemista, usein hierarkian ja kontekstin valitsemista. Totuus tai luotettavuus, tiedon haluttavuus tai merkityksellisyys ratkeaa yksilölle näin. Ei ole mitään näistä riippumatonta tietoa.

Niinpä on selvää, että kaikessa tutkimuksessa — myös soveltavassa — on aina jo valittu konteksti, jossa toimitaan, ja hierarkia, joka osoittaa tärkeysjärjestyksen. Nämä ovat eettisiä ratkaisuja ja nämä ohjaavat tätä inhimillistä toimintaa. Jos ratkaisut johtavat kauhistuttaviin tai edes arveluttaviin seurauksiin, koko valinta on ollut väärä.

Erityisesti luonnontieteissä ja siis myös ekologisessa keskustelussa tämä näkökulma on hartaasti peitetty. Ei jokin tutkimuksellisen toiminnan tuotos ole eettisesti arveluttava vaan koko se tutkiminen, jossa tuo tuotos *voi edes* olla tuloksena. Tämä oli selvää Perikleen aikana, myös politiikassa. Mutta me emme tätä näe, vaikka tieteeet juuri ovat tuottaneet sovelluksina suurimman osan tämän ajan kauhuista. Tiede on politiikkaa, jossa sovellukset seuraavat ideologisista ratkaisuista, joissa eettiset virhearvioinnit jo on tehty.

Miten kysymys kloonaamisen eettisyydestä pitäisi asettaa?

Onko siis kloonaaminen eettinen ongelma? Edellisen perusteella: ei ole.

Mutta:

Kloonaaminen, erityisesti ihmisen kloonaaminen, kyllä antaa syyn pohtia sitä tutkimus-alueetta, joka mahdollistaa kloonaamisen. Onko sen synnyttänyt ajatustapa eettisesti hyväksyttävä tai kestävä? Tämä asettaa kyseenalaiseksi kaiken tutkimustyön, joka tehdään segmentoidulla kontekstilla, siis kokeellisin, teennäisin valikoin. Kaikki inhimillinen tutkimustyö, jonka teoria ei ota huomioon, että kyse on ihmisen erityisestä maailmasta, on epäeettistä. Ihminen jakaa maailman käsitteidensä perusteella segmentteihin, luo muun muassa omalle elämänsä outoja nishejä (koloja, taskuja) ja synnyttää kaiken aikaa katastrofeja, joiden todellinen laajuus antaa vain arvata seurauksia.

Kyse kloonaamisen eettisyydestä pitäisi siis ulottaa yleensä luonnontieteellisen tutkimusasetelman eettisyyteen. Kyse ei ole yksittäisestä asiasta, jossa ihmisen erityislaatu (tässä tapauksessa ainutkertaisuus ja yksilöllisyys) on uhattuna vaan koko ajatustavasta, joka on osoittanut tuhansin tavoin epäeettisyytensä. Biologismi elää edelleen yleisenä asenteena ja saa uusia voittoja, jotka hämärtävät, lopulta pimentävät, alkuperäisen herkkyytemme ihmisen kompleksiselle luonnolle.

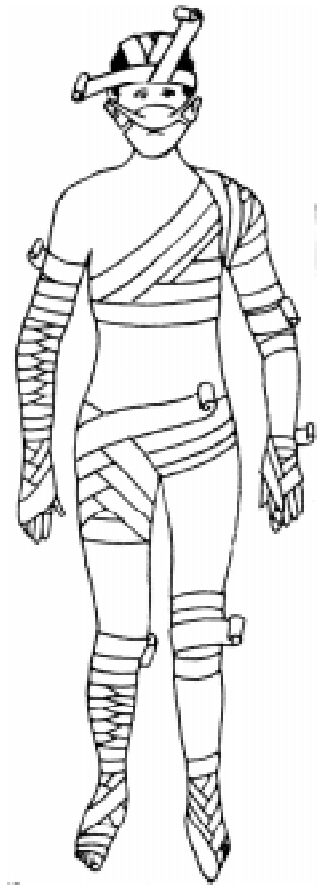
Jos alamme vastata yksittäisiin kysymyksiin ja niiden eettisiin ongelmiin, emme näe, mikä on ongelma. Ongelma on, että emme enää edes näe.



Lauri Rauhala

sairauden käsite ns. mielenterveysongelmissa

Onko ihmisen eri olemuspuolissa esiintyvä negatiivisuus mielekästä edellyttää niin samanlaiseksi, että kaikki on nimettävissä yhdellä sanalla 'sairaus'? Eikö kunkin olemassaolon muodon spesifi olemisen struktuuri edellytä epäsuotuisanakin omat tutkimustapansa ja kuvauskielensä? Eikö ideaalisten (so. ei-aineellisten) merkitysten olemistapa vaadi, että niistä epäsuotuisinakin puhutaan merkityksille adekvaatilla tavalla vain epärealistisina, ristiriitaisina, diffuuseina, vääristyneinä, ilmaisuköyhinä jne.? Eikö ole vaara, että silloin, kun kaikki negatiivisuus ihmisessä luokitellaan sairaudeksi, hänen olemassaolonsa kuvaus luonnottomalla tavalla medikalisoituu? Ihmisille tällöin — ainakin epäsuorasti — uskotellaan, että kaikki ongelmat, kuten hänen arvoväärityksensä, epäluuloisuutensa, katkeruutensa, vastuuttomuutensa, rakkaudettomuutensa jne. olisivat lääketieteen avulla tutkittavissa ja hoidettavissa.



U sein kuulee ihmeteltävän, miten ns. mielenterveysongelmien hoito on paljon kehittymättömämpää kuin muu sairauksien hoito. Tämantapaisia toteamuksia lausuttaessa taustalla lienee toive saada niiden avulla psykiatrialle lisää resursseja. Kuitenkin jo mainitun kummastelun esittämiseen sisältyy arkaaisia oletuksia, joita täytyy analysoida, jotta kävisi ilmeiseksi, mistä tässä asiayhteydessä on kysymys. Tilannehan on tulkittavissa myös siten, että ns. psyykkisten häiriöiden tutkimus ja niistä kärsivien auttaminen on kehittymätöntä juuri siksi ja niin kauan kuin niistä yritetään tehdä vain lääketiedettä.

Problematiikan perusluonne

Tutkimuksen menestyksen ehtona on, että ensiksi ontologisesti selvitetään, mitä ovat perusluonteeltaan ne ongelmat, joita on tarkoitus tutkia. Vain sen pohjalta voidaan asettaa adekvaatit hypoteesit ja valita menetelmät. Kysymykseen, mitä mielen "terveysongelmat" ovat perusluonteeltaan, on vain yksi järkevä vastaus. Tutkimus- ja sovelluskohteina ne ovat inhimillistä kokemusta. Se ihmisen olemassaolon muoto, jossa kokemuksia (hyvin tai huonoja mieliä) voi olla, on tajunta. Kokemussisältöjä voidaan kutsua myös merkityksiksi, koska maailma näyttäytyy niissä ihmiselle aina jotakin merkitsevänä.

Merkitysten kokonaisuus tajunnassa on kunkin ihmisyyksilön kohdalla hänen subjektiivinen maailmankuvansa (joka on eri asia kuin tieteellinen maailmankuva). Lyhyesti ilmaisten sen tutkimuksessa on kyseessä merkityksen ongelma, eli on koettava selvittää, miten merkitykset kehkeytyvät, liittyvät toisiinsa, mahdollisesti myös vääristyvät, ja miten ne silloin olisivat oikaistavissa.

Psyykkisissä häiriöissä on juuri kyseessä ihmisen subjektiivisen maailmankuvan epäsuotuisa kehitysvaihe. Tästä ontologisesta näkemyksestä tutkimuksessa useimmiten

lähdetäänkin. Diagnoosia tehtäessä huomio kohdistetaan ensisijaisesti tutkittavan henkilön maailmankuvan merkityssuhteisiin. Orgaanisia aivosairauksia ei kutsuta psyykkisiksi häiriöiksi, jos maailmankuva on realistinen (ns. normaali). Myös erilaisten hoitokäytäntöjen tehoa arvioidaan merkityskokemusten muutoksista käsin. Näistä kannanotoista huolimatta puhutaan kuitenkin taudeista ja sairauksista. Vaikka tutkimuksen ja auttamisen keskiönä mielenterveysongelmissa ovat subjektiivisen maailmankuvan merkitykset, niiden ymmärtäminen ja korjaaminen edellyttävät myös ihmisen kokonaisuuden huomioon ottamista.

Ihmisen olemassaolon toisissa perusmuodoissa – kehollisuudessa ja situationaalisuudessa (elämäntilanteisuudessa) – ovat kyseessä aivan erilaiset olemisen ulottuvuudet ja perusstruktuurit kuin tajunnassa. Siksi niistä tutkimukselle tarjoutuvat problematiikkatyyppitkin ovat erilaisia. Kun kehollisuudessa esiintyy epäsuotuisuutta, kuten kudonsvaurioita ja elintoiminnallisia virhefunktioita, puhutaan niistä mielekkäästi sairauksina.

Situationaalisuudessa on kyseessä tajunnan ja kehollisuuden suhde tilanteen rakennetekijöihin. Jälkimmäiset ovat edellisten olemassaolon ehtoja. Negatiivisina tilanteen rakennetekijät voivat olla monin tavoin riittämättömiä ja häiritseviä tajunnan ja kehollisuuden suotuisalle kehitykselle. Köyhyys, ravinnon niukkuus, kasvatuksen ja oppimisedellytysten puute, työn raskaus erityisesti lapsuudessa, vaaralliset ympäristöolosuhteet yms., voivat olla oleellinen tekijä paitsi kehollisten sairauksien synnyssä myös tajunnan merkitysmuodostuksen epäsuotuisuudessa. Problematiikkatyyppi ei kuitenkaan situationaalisuuden kohdalla ole helposti lyhyesti ilmaistavissa, koska suhteissa ollaan hyvin erilaisiin elämäntilanteiden rakennetekijöihin, kuten ideaalisiin arvoihin ja konkreettisiin kohteisiin kuten ravinteisiin, monenlaisiin esineisiin sekä toisiin ihmisiin.

Situationaalisuuden kohdalla karkeita virheitä psyykkisten

häiriöiden tutkimuksessa ja niistä kärsivien auttamisessa ei paljon esiinnykään. Elämäntilanteen osuudesta maailmankuvan merkityksiin puhutaan useimmiten realistisesti siten, että situaatiosta tarjoutuvat merkitysten sisältöaiheet. Looginen virheellisyys näyttäytyy kuitenkin, kun kehon sairauksien systematiikan ja diagnostisoinnin mallit, auttavan aktiviteetin toimintaperiaatteet sekä asioiden tarkastelun kuvauskieli otetaan sellaisenaan käyttöön myös merkitysten epäsuotuisuuksien käsittely-yhteyksissä.

Aiheellisia kysymyksiä näin syntyvän sekavuuden selkeyttämiseksi ovat mm. seuraavat. Onko ihmisen eri olemuspuolissa esiintyvä negatiivisuus mielekästä edellyttää niin samanlaiseksi, että kaikki on nimettävissä yhdellä sanalla 'sairaus'? Eikö kunkin olemassaolon muodon spesifi olemisen struktuuri edellytä epäsuotuisanakin omat tutkimustapansa ja kuvauskielensä? Eikö ideaalisten (so. ei-aineellisten) merkitysten olemistapa vaadi, että niistä epäsuotuisanakin puhutaan merkityksille adekvaatilla tavalla vain epärealistisina, ristiriitaisina, diffuuseina, vääristyneinä, ilmaisuköyhinä jne.? Eikö ole vaara, että silloin, kun kaikki negatiivisuus ihmisesä luokitellaan sairaudeksi, hänen olemassaolonsa kuvaus luonnottomalla tavalla medikalisoituu? Ihmisille tällöin — ainakin epäsuorasti — uskotellaan, että kaikki ongelmat, kuten hänen arvovääristymänsä, epäluuloisuutensa, katkeruutensa, vastuuttomuutensa, rakkaudettomuutensa jne. olisivat lääketieteen avulla tutkittavissa ja hoidettavissa.

Sairaus- ja tautimytologian torjuntaa

Usein sanotaan, että merkitykset ovat aivoissa, aivojen tuotetta tai suorastaan identtisiä aivotapahtumien kanssa. Merkitysten epäsuotuisuudessa olisi siten primaaristi kyseessä vain aivojen virhetoiminto eli aivosairaus. Aivot ovat tietenkin merkitysten olemassaolon välttämätön ehto, mutta merkityksillä ideaalisina entiteetteinä on olemassaolo vain omassa merkitsevyydessään. Merkitykset muodostavat uuden aivoista jyrkästi erottuvan olemassaolon tasonsa, jossa vallitsevat toiset lait kuin aivoprosesseissa (viime kädessä aivofysiikassa).

Geenit, joista on oletettu tulevan lopullinen selitys mm. skitsofrenian arvoitukseen, vaikuttanevat merkitysten epäsuotuisuuteen samassa mielessä kuin ne eräissä tapauksissa näyttävät mahdollistavan matemaattisen ja musikaalisen lahjakkuuden kehittymisen. Geenit voivat siten merkitä vain altistusta skitsofreniaan. Vähäiset aivokemialliset muutokset skitsofrenikon aivoissa — millä myös usein pyritään selittämään psykoosi — voivat yhtä hyvin olla ymmärrettävissä käänteisestikin. Suhdehan on aina vastavuoroinen. Psykoottinen kokemus voi siten vakiinnuttaa skitsofreenisen aivokemiallisen tilan.

Merkityskokemuksia muissa yhteyksissä tutkittaessa asennoidutaan aivojen osuuteen realistisesti. Esimerkiksi uskontotieteilijä ei ryhdy tutkimaan Jehovan todistajien aivotilaa selittääkseen sillä ko. uskonnollisen kokemuksen. Ei myöskään politiikan tutkija etsi kommunistista aivotilaa tietyn poliittisen katsomuksen syyksi. Tautinäkemysten puolustajat sanovat tavallisesti tähän, että uskonnolliset ja poliittiset mielipiteet ovat normaalisuutta, mutta neuroottiset ja psykoottiset merkitykset ovat sairautta. Millä perusteella? Se, että merkitykset ovat jälkimmäisessä tapauksessa asianomaisen itsensä ja/tai yhteiskunnan kannalta epäsuotuisia, ei muuta niitä olemuksellisesti toisiksi. Ne ovat edelleen merkityksiä.

Sairaus- ja tautinäkemystä puolustaen sanotaan myös, että psyyken lääkkeet toimivat. Sekin todistaa sairaudesta. Tässä tapauksessa lääkkeen kummallinen nimi uskottelee, että olisi olemassa erityinen reaalin olento psyyke, johon kemialli-

nen valmiste parantaa purisi. Kuitenkin vain aivoja voidaan lääkittää, mutta ei maailmankuvan merkityksiä. Periaatteessa on siten mahdollista hoitaa aivoja merkityskokemuksia ilmentävänä "instrumenttina", jos ne ovat sairaat. Lääkkeen vaikutusta voidaan valaista esimerkiksi alkoholista. Tukeva annos konjakkia kohottaa itsetuntoa, halventaa huolia niin, että velat tuntuvat saatavilta jne. Periaatteessa täsmälääkkeetkin toimivat samoin joko stimuloiden tai rauhoittaen. Elämäntilanteesta tarjoutuvia ahdistavia, pelottavia, huolestuttavia, katkeroittavia yms. merkitysaiheita lääkkeet ja alkoholi eivät poista.

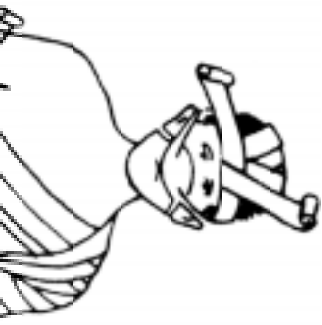
Kun situaatiossa on onnettomia asiantiloja, joista tarjoutuu mainitunkaltaisia merkitysaiheita, ja kun tajunnassa niistä syntyy epäsuotuisia merkityksiä, ei aivoissa tarvitse olla mitään vikaa. Päinvastoin, ne toimivat silloin hyvin. Jos aivot vääristäisivät surkeista elämänehdosta tarjoutuvat merkitysaiheet positiivisiksi, olisi tarvetta hoitaa niitä. Tämän tapaiset tarkastelut osoittavat, että epäsuotuisa merkityskokemus ei useinkaan ole ymmärrettävissä aivoista käsin. Mielenterveysongelmista keskusteltaessa asiat kuitenkin kääntyvät tavallisesti ylösalaisin siten, että ensin olisi olemassa jokin tauti, joka tuottaisi hyljeksittynä olemisen, ahdistavuuden, pelottavuuden, hädän, tuskan jne. tunnot. Taka-alalle jää näkemys, että juuri nämä tunnot ovat primaarisinta ja tauti tai sairaus niiden kokonaisuudelle annettu surkeasti epäonnistunut ja harhauttava nimi.

Systematiikan ja käsitekielen realisointiehdotus

Ihmisen edellä mainitut olemuspuolet toimivat toisensa edellyttäen — kaavioivasti esittäen — kokonaisuutena siten, että situaatio tarjoaa (pääasiallisesti) merkityksille aiheet ja kehollisuus aivoineen välittää ja muuntaa ne elämykselliseen tasoon tajunnassa. Kukin olemuspuoli ilmentää tällöin negatiivisuutta oman olemisstruktuurinsa mahdollistamalla tavalla. Kun on tarve puhua epäsuotuisuudesta niissä kaikissa yhdessä, tällaiseksi eri negatiivisuuksien lajit sisältäväksi yläkäsitteeksi ei enää kelpaa sairaus, koska se on jo yhden (eli kehollisuudessa esiintyvän) negatiivisuuden muodon nimi. Jokin alkio ei voi olla itsensä sisältävä luokka. Tarvittavaksi yläkäsitteeksi sopisi *huono olemassaolo* (jota olen jo vuosikymmeniä suosittelut). Muukin yläkäsite on tietenkin mahdollinen, kunhan sen alaan voivat loogisen moitteettomasti kuulua erilaiset epäsuotuisuuksien lajit.

Tajunnan subjektiivisessa maailmankuvassa ilmenee merkityksinä kulloinenkin koko olemassaolon tila — myös näkemys oman kehon terveydestä tai sairaudesta. Merkityskokemuksiensa avulla ihmispersoona koettaa ohjata olemassaoloaan säätelemällä mahdollisuuksiensa mukaan eri olemuspuolissa vallitsevia tiloja. Kun se ei riittävällä tavalla onnistu, on kyseessä *elämäntaidollinen ongelma*. Se juuri olisi adekvaatti nimi ns. mielenterveyden häiriöille (ja vielä huonommille nimityksille mielitaudit tai mielisairaus). Elämäntaidon vajavuutenahan subjektiivisen maailmankuvan epäsuotuisuus juuri ilmenee. Elämäntaidon riittämättömyys on periaatteessa kyseessä silloinkin, kun elämäntilanne on niin vaikea, että yksilön omat inhimilliset voimavarat ovat liian vähäisiä sen hallintaan.

Kun systematiikka rakentuisi tällaiselle näkemykselle,



järkeistyisi ns. mielenterveysongelmien käsittely kauttaaltaan. Medikalisoiva puhetapa rajoittuisi silloin vain kehollisuudessa todettavien negatiivisuuksien käsitteelyyn. Puolustelu, että mielen sairauksista puhuminen tekee jo eron kehollisiin sairauksiin riittävän selväksi, ei riitä. Miksi pitäisi lainkaan hyväksyä tällaista loogista sekaavuutta! Kun maailmankuvan merkitykset eivät voi olla sairaita, eivät ne ole myöskään terveitä. Merkityksiä ei hoideta, kuten vammoja ja virhe-toimintoja kehossa. Hoidon käsite kuuluu sairauksien käsittelyn yhteyteen. Merkityksiä oikaistaan, realistisoidaan ja kehitetään elämäntilannetta paremmin vastaaviksi.

Maailmankuvan muutoksiin välittömästi merkitystasolla tähtäävä toiminta (kuten psykoterapia) on perusluonteeltaan kasvatusta. Maailmankuvan suotuisaa muutosta voidaan tietenkin tukea toimenpiteillä toisissa olemuspuolissa. Tukitoimien on kuitenkin silloin oltava sellaisia, että on loogisesti mielekästä edellyttää niillä olevan osuutta suotuisten merkitysten muodostukseen. Sellaisia ovat tilanteen järjestelyt positiiviseen suuntaan ja kehon sairauksien hoito.

Elämäntaidollisten ongelmien diagnostinen luokittelu kehollisten sairauksien tapaan on tässä katsannossa pääosin epämielekästä. Niiden moninaisia yksilöllisiä esiintymismuotoja ei voida niputtaa yhtenäisiin diagnostisiin ryhmiin. Se ei ole tarpeellistakaan. Lähtökohdaksi riittää tieto, että ihmisellä on elämäntaidollisia ongelmia. Auttavan tiimin tehtävänä on sitten selvittää, miten niihin vastataan resurssien rajoissa ja autettavan elämäntilanteen puitteissa. Yksi selkeä diagnoosi on kuitenkin tarpeen. On todettava orgaanisten aivosairauksien mahdollinen läsnäolo. Niistä seuraa ensi sijaisesti sisämedisiininen problematiikka ja hoidon tarve. Orgaanisissa aivosairauksissa todettavien merkityskokemusten epäsuotuisuudet ovat vain rajoitetusti edellä kuvatuilla merkityksiä kehittäväillä tavoilla lievennettävissä, koska aivojen kapasiteetti ilmentää merkityksiä on niissä vaurioitunut.

Eräitä kirjoittajan aihepiiriä käsitteleviä julkaisuja:

- Lauri Rauhala, The myth of mental illness. *Psychiatria Fennica*, 1972.
- Lauri Rauhala, Onko kaikki ihmisessä todettava negatiivisuus sairautta. *Psykologia* 12/1977.
- Lauri Rauhala, Millaisen avun tarpeessa ongelmaihminen on. *Mielenterveys* 21/1981.
- Lauri Rauhala, Psykiatria on kohdistuvasta kritiikistä. *Terveystieteiden tutkimus* 7/1981.
- Lauri Rauhala, Mielitaidin käsite on vanhentunut. *Terveystieteiden tutkimus* 5/1983.
- Lauri Rauhala, Auttamisen tiede ja toiminta. Mitä vikaa psykiatriassa? *Genesis* 1/1984.
- Lauri Rauhala, Ihmisen hyvä ja huono olemassaolo. Tuula Nores (toim.) *Inhimillinen kasvu*. Otava 1987.
- Lauri Rauhala, *Humanistinen psykologia*. Yliopistopaino, Helsinki, 1990.
- Lauri Rauhala, *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*. SUFI, Tampereen yliopisto, 1993.

Aki Huhtinen

mielenterveyden herättämä kysymys ihmiskuvamme mielekkyydestä

Me olemme halunneet päästä eroon valtatieteissämme juuri eettisten kysymysten aiheuttamasta psykologis-uskonnollisesta spekulatiosta: hyvän ja pahan piinaavasta läsnäolosta. Valtatieteellisen ihmiskuvamme ulkopuolelle suljettiin mielestäni ratkaisevan virheellisesti — ja halutaan edelleenkin sulkea — ihmisyyteen oleellisesti kuuluvat intohimot, taikausko, väkivalta, elämellisyys ja impulsiivisuus, jopa uskonnollisuus. Elämän alastomien kysymysten — kuten kuoleman tai sairauden edessä — tarvitaan koko ihmisyyden ratkaisua.

Mielenterveystyön nykyinen tilanne on kestämaton: koska kunnan isät eivät halua rahoittaa mielenterveystyötä erikoissairaanhoidon tasolla, hoitamisesta ei enää voida puhua, vaan ainoastaan turvallisuuden säilyttämisestä. Esimerkiksi Tampereen Pitkäniemen sairaalan hoitohenkilöiden ja asiakkaiden suhde on vinoutunut. Käsite terveys merkitsee terveystieteitä: säästö siellä, uusi ongelma täällä.

Tutkijoiden mielenkiinto sairauksien tutkimuksissa sekä Suomessa että ulkomailla suuntautuu aivo- ja geenitutkimuksiin, joihin suunnataan myös suurimmat taloudelliset resurssit. Lisäksi tietotekniikan nopea kehitys lisää turvallisuudentunnettamme siitä, että luonnontieteellis-matemaattisessa tutkimuksessa on oltu oikeilla jäljillä ihmisen olemuksen, käyttäytymisen ja toimintamekanismien paljastamisessa. Ajatukset pahuudesta tai uskonnollisävytteisestä syyllisyydestä ja synnistä tieteellisten asioiden selityksinä tuntuvat näiltä tutkimuslähtökohdilta jopa kehittymättömiltä ja epäinhimillisiltä.

Mielestäni tämä kehitys on haitallinen ja rajoittaa ihmisyyttä radikaalisti. On kuin päättäjät ja asiantuntijat hakisivat prosessia, joka toteutuisi yhdistämällä loputtomuuteen asti todellisuudesta pilkottu ja suodatettu tieto äärettömyyksiin kasvatettavaan nopeuteen siirtää tuota tietoa. Kaikki kuitenkin tietävät — tai ainakin aavistavat sen ahdistavuuden — että elämän alastomien kysymysten — kuten kuoleman tai sairauden edessä — tarvitaan koko ihmisyyden ratkaisua.

Mielestäni voidaan jopa väittää, että asioiden rationaalisesti hallitseva käsitteellistäminen — esimerkiksi lääketieteellisten toimenpiteiden osalta — edistää ja nopeuttaa tieteellisten oireiden lisääntymistä ja voimistumista ihmisyyden ratkaisun laukeamisen sijasta. Julkisuudessa on käyty kiivasta keskustelua mielenterveyden hoitamisen ”oikean” näkökulman puolesta: mm. hoitotieteen ”akateemikot” vaativat hoidon tutkimusten täsmällisempää ja määrällisempää — luonnontieteellistä — tutkimusasennetta nykyisen sekavan, moninaisen ja rikkaan, itseäänetsivän laadullisen tutkimusyrityksen

sijaan. Mielestäni tämä kädenvääntö “oikeasta” tavasta tutkia ja ottaa haltuun hoitamisen tärkeä alue heijastelee myös laajemmalle meidän haluamme asettaa uudestaan koko ihmisyytemme tarkastelukulma.

Psykiatria luokittelee ihmisen

Mittaamista ja lukujen käyttöä on pidetty tieteellisyyden edellytyksenä. Varsinkin luonnontiede, johon myös lääketiede ja psykiatria nojaavat, perustuu luonnonlakien ja niiden mitattavuuden ehtoihin. Lääketieteessä kuten psykiatriassakin mittaamisen ajatus perustuu kiinteästi mekanistiseen ajatteluun. Ihmisyyden mekanisoiminen sopii myös ihmisen patologiseen luokitteluun.

Kiinnostus sairauksien luokitteluun, erityisesti psykiatriassa, oli osa tieteellistä vallankumousta. Ranskalaisen Rene Descartesin filosofia, joka erotti ihmisen ruumiin sielusta vaikutti siihen ratkaisevasti. Ruumis oli koneisto, jota sielu ohjasi ja tarkkaili. Tämä näkemys ei lisännyt etäisyyttä pelkästään ruumiin ja sielun, vaan myös potilaan ongelmien ja häntä hoitavan lääkärin välillä. Lääkäri saattoi suhtautua kylmemmin ja rationaalisemmin ruumiin, koneiston vikoihin. Hän saattoi nyt pyrkiä tutkimaan niitä järjestelmällisesti jättäen sielun eli potilaan subjektiiviset kokemukset ja tunteet huomiotta. Nyt potilaan käyttäytymistä voitiin mitata objektiivisin menetelmin, mikä tarkoittaa, että tulokset eivät enää riippuneet sen paremmin mittajasta kuin mittauksen kohteena olevasta henkilöstäkään.

Nykyään olemme tilanteessa, jossa niin potilas kuin lääkärikin ovat eettisesti vastuuttomia potilaan patologisesta luokituksista. Luokituksen hoitaa monimutkainen tieteellinen psykiatrinen teoria, johon sijoitetaan potilaalle suoritettujen objektiivisten psykologisten testien, fysiologisten mittausten, käyttäytymisteorioiden ja potilaan käyttäytymisen korreloimisen mittaustulokset. Niin potilas kuin lääkärikin ovat eettisesti ja filosofisesti “pesseet kätensä” potilaan mielentilan määrittämisestä. Potilas on psykiatrisesti — luonnontieteellisen objektiivisesti — mielisairas. Hänen elämäntilanteensa on normitettu hänen subjektiivisten kokemusten tai patologisoinnin suorittaneen lääkärin subjektiivisten kokemusten ulkopuolelta: *tieteellisesti*.

Me olemme halunneet päästä eroon valtatieteissämme juuri eettisten kysymysten aiheuttamasta psykologis-uskonnollisesta spekulatiosta: hyvän ja pahan piinaavasta läsnäolosta. Valtatieteellisen ihmiskuvamme ulkopuolelle suljettiin mielestäni ratkaisevan virheellisesti — ja halutaan edelleenkin sulkea — ihmisyyteen oleellisesti kuuluvat intohimot, taikausko, väkivalta, elämellisyys ja impulsiivisuus, jopa uskonnollisuus. Tiede meidän sivistyksemme keulakuvana on rakentanut yhdessä yhteiskunnan kontrolli-instituutioiden kanssa ympärillemme koneiston, joka uuden yhteiskunnallisen ongelman ilmestyessä käynnistyy automaattisesti itseltään selvänä vailla minkäänlaista filosofiointia ja ihmettelyä. Vaatimus tiukasta, perustellusta ja yleisesti todennettavasta luonnontieteellisestä tutkimuksesta hoitamisen ja mielenterveyden alueella on osa tätä yleistä kulttuurimme pyrkimystä hallita ja asettaa länsimainen ihmiskuva filosofisille perustoilleen.

Ratkaisevaa nyt onkin — esimerkiksi mielisairauden merkityksen kannalta — kuinka me erilaisten instituutioiden valan ja ideaalien hallitsemina ja hallitsijoina rajoitamme meitä ja muita tarkastelemasta itseämme henkisesti sairaana, ja mitä me ihmiskuvastamme olemme jo ennen sairastumistamme sairautemme hoidosta ja luonteesta päättäneet.

Ihmisen eksistenssin huomioon ottaminen

Sairauden hoitaminen on rajoittunut tutkimuksissa lääketieteeseen, psyko- ja sosiaalitieteisiin ja osittain teologiaan, jotka kuitenkin ovat unohtaneet mielisairauden käsitteissään ihmisen sairaus- ja terveysominaisuuksien koko ihmisyyttä koskevan merkityksen. Mielestäni yksittäisen ihmisen sairaudella voisi ja tulisi olla profeetallinen eli terapeuttinen luonne. Profeetallisuus tarkoittaa sitä, että tervehtyminen ei merkitsisi enää ahdistuksesta vapautumista, vaan ahdistuksen vapautamista ihmiseen elämän eksistenssivana viestinä. Jokainen ihminen subjektiivisilla väitteillään on siinä mielessä pappi ja terapeutti, että hänen olemassaolossaan elämän sana joko pääsee kuuluville tai jää kätkeytyksi. Jokainen ihminen on elämän kuuntelija ja siihen vastaaja.

Hyvä ja terve valo tulee vastaan vain kulkemalla kaottisen pahan ja sairaan pimeyden lävitse. Martti Siiralan mukaan pahinta pahuudessa ei ole sen pahuus, vaan ihmisen lainomainen asenne siihen; tuomiota pelkäävä tai tuomitseva objektiivinen reagointi. Turvatessamme itsemme elämältä objektiiviseen tuomioluolaamme, me riistämme toisia ja ennen kaikkea itseämme. Ja neuroottinen tuomiokoneistomme vaatii tuomareita ja uusia tuomittavia. Mahtiaan lisäävä tiede on jatkanut pahan ja sairaan hävittämistä hiipuvan uskonnon raunioilla. Jäljellä on edelleen mielestäni virheellisesti objektiivinen illuusio hyvän oikeellisuudesta ja pahan väärinolemisestä.

Jouko Turkan kirja Häpeä on vaellusromaani ihmisen häpeän kokemuksista. Turkan mukaan lastenmurhaaja Jammu Siltavuori oli aikoinaan Suomen vastenmielisin ihminen. Jos julki olisi tullut, että Jammu kannattaa tai aikoo äänestää jotakuta presidenttiehdokasta, olisi jokainen näistä ilmoittanut, ettei tämä saa tehdä niin, vaikka ehdokkaan voitto olisi Jammun äänen varassa. Yksikään uskonnollinen yhteisö ei ottaisi Jammua katuvana Kristuksen sovittamana syntisenä vastaan ja päästäisi häntä mikrofoniin. Turka kirjoittaa:

“Kukaan ei tahdo edes ajatella niitä nautinnon tunteita, sitä himon poltetta, sitä seurannutta tyydytystä, mutta jokainen on täysin varma, että Jammu kokee jotain kadehdittavaa, joka uhrien tähden muuttuu hirvittäväksi. Itse asiassa jokainen pitää Jammun nautintoja välttämättöminä, nehän selittävät teon ja teon rangaistavuuden. [...] Jospa Jammulla teon jälkeen onkin yhtä tyhjä olo kuin muillakin päämääränsä saavuttaneilla. [...] Mikä riistäisi siis eron minun ja Jammun väliltä? Mikä pudottaisi kunnan ihmisen erikoisastemestaan Jammun rinnalle, samantapaiseksi ja samanarvoiseksi?”

Laskeutuminen Jammun kaltaiseen itseyteen alkaa elämän kokemisesta, joka on jotakin aivan rationaalisesti käsittämättöntä ja kokonaan tutusta omasta elämästä poikkeavaa, mutta joka samassa hetkessä osoittautuu läheneväksi oudoksi ja uudeksi tosiasiaksi ja kiusaksi kaikelle tutun järjen todisteluille, pysähtyy eteen kauheana, hirvittävä, järkähtämättömänä rakkauden tai kuoleman kokemuksena. Tämä uusi käsittämätön kokemus kasvaa hetki hetkeltä yhä vain suuremmaksi tutun järjen rakentamista estoista huolimatta niin että järki, vaikka se näinä hetkinä saavuttaa suurimman mahdollisen selkeytensä, menettää kuitenkin samassa suhteessa mahdollisuutensa vastustaa tätä uutta ja outoa kokemusta. Lopulta minus ei enää tottele tuttua järjen ääntä ja järki käy hyödyttömäksi, hajoaa uuden itseyden kokemisen tieltä. Rationaalinen kysymys: “Mikä minusta tulee?” haihtuu eksistenssiseen kysymyksen: “Kuka minä olen?”

suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito – psykiatrisen hoidon kipupisteitä

Voiko olla mahdollista, että potilasta autetaan hoidolla, jota hän vastustaa? Voidaanko pakkoa käyttämällä saavuttaa niin suurta hyötyä, että se ylittää haitat, joita potilaan itsemääräämisoikeuden ja henkilökohtaisen vapauden loukkaamisesta aiheutuu? Voidaanko rikokseen syyllistymättömän vapauden rajoittamista perustella?



Suurin osa psykiatrisesta hoidosta tapahtuu potilaan suostumuksella. Osa psykiatrisista potilaista joutuu kuitenkin hoitoon vasten tahtoaan. Psykiatrisen pakkohoito on psykiatrian keskeinen ja arka ristiriita: voiko olla mahdollista, että potilasta autetaan hoidolla, jota hän vastustaa? Voidaanko pakkoa käyttämällä saavuttaa niin suurta hyötyä, että se ylittää haitat, joita potilaan itsemääräämisoikeuden ja henkilökohtaisen vapauden loukkaamisesta aiheutuu? Voidaanko rikokseen syyllistymättömän vapauden rajoittamista perustella?

Länsimainen lainsäädäntö sallii yleisesti psykiatrisen pakkohoidon, mutta koska pakolla auttamisen ongelmallisuus ja pakon käytön eettiset ja juridiset riskit tunnustetaan, pakkohoidon säädellään tarkkaan mielenterveyslaeissa. Mielenterveyslaeissa määritellään ne häiriötilat, joista kärsiviin pakkotoimia ainoastaan saa kohdistaa. Useissa maissa tämä tila on mielisairaus, joi-sakin vakava mielenterveyden häiriö. On myös lainsäädäntö-alueita, joilla vaikea päihdeongelma oikeuttaa pakkohoidon. Peruskysymys on, millaisten häiriötilojen ajatellaan johtavan niin suureen kyvyttömyyteen arvioida oman toiminnan ja omien päätösten seurauksia, että muilla on oikeus puuttua asiaan.

Pakkohoidon kriteerit

Perustilan määrittelyn jälkeen laeissa eritellään lisäkriteerit, joiden on täytyttävä, ennen kuin pakkoa saa käyttää. Lisäkriteerit voidaan jakaa kolmeen ryhmään: hoidon tarve, vaarallisuus itselle ja vaarallisuus muille. Näistä hoidon tarve ja vaarallisuus itselle ovat perusteluita, joiden motiivina on potilaan oma paras, hänen suojelemisensa omalta toiminnaltaan. Potilaan parhaaksi tapahtuvaa pakon käyttöä kutsutaan paternalistiseksi pakon käytöksi. Kolmas kriteeri pakkohoidolle — potilaan vaarallisuus muille — toimii toisella logiikalla: edunsaajana ovat muut. Yhteiskunnalla ajatellaan olevan oikeus puuttua potilaan toimintaan ennen kuin mahdollisesti odotettavissa oleva vahinko tapahtuu, koska mielisairaana ei ajatella kykenevän tekojensa seurausten rationaaliseen tarkasteluun, jolloin hänen toimintansa kontrolloimiseksi eivät riitä yhteiskunnassa vallitsevat lait ja kansalaisten oletettu aikomus noudattaa lakeja, jotka suojelevat myös

heitä itseään.

Suomen mielenterveyslaissa esiintyvät kriteerit ovat mielisairaus sekä sen aiheuttama välitön hoidon tarve tai vahingollisuus itselle tai vahingollisuus muille. Lisäksi pitää muiden mielenterveyspalvelujen olla riittämättömiä. Alaikäisen kohdalla mielisairauden sijasta peruskriteerinä on vakava mielenterveyden häiriö. Tahdosta riippumattomaan hoitoon ottaminen on prosessi, joka alkaa, kun psykiatrisen sairaalan ulkopuolinen lääkäri kirjoittaa potilaasta tarkkailulähetteen; tarkkailulähetete voidaan kirjoittaa, jos lääkäri pitää pakkohoidon kriteerien täyttymistä todennäköisenä. Sairaalassa tarkkailulähetteellä tullut potilas asetetaan yleensä tarkkailuun, jonka aikana arvioidaan, täytyvätkö pakkohoidon kriteerit vai eivät. Jos kriteerit korkeintaan neljä vuorokautta kestävässä tarkkailussa täytyvät, potilas otetaan tahdosta riippumattomaan hoitoon. Hoitopäätös on voimassa korkeintaan kolme kuukautta, jonka jälkeen on mahdollista asettaa potilas uudelleen tarkkailuun ja tehdä uusi hoitopäätös. Uusi päätös alistetaan heti lääninhallituksen vahvistettavaksi, ja sen on voimassa kuusi kuukautta. Sen jälkeen tahdosta riippumatonta hoitoa voidaan jatkaa aloittamalla menettely alusta, sairaalan ulkopuolisen lääkärin arviosta (Mielenterveyslaki 1991).

Pakkohoidon ottaminen on Suomessa siis käytännössä pitkälle terveydenhuollon sisäinen asia. Joissakin maissa, esimerkiksi monissa Yhdysvaltain osavaltioissa, asiasta päätetään oikeudessa. Molempia tapoja vastaan on esitetty voimakasta kritiikkiä. Terveysdenhuollon päättäväntä kohtaan on hyökätty epäilemällä, että lääkärit, joilta puuttuu juridinen kompetenssi, saattavat syyllistyä väärinkäyttöksiin halussaansa pitää avuttomat potilaat kontrollissaan. Oikeudessa päättämisen malli taas on herättänyt huolta siitä, onko lain asiantuntijoilla pätevyyttä arvioida terveydentilaa, ja lisäksi on esitetty, että hoitopäätöksen puominen oikeudessa rinnastaa sairauden rikokseen ja estää potilaita myös vapaaehtoisesta hoidon hakemisesta. Kenties juuri juristit haluavat pitää avuttomia sairaita vallassaan! Toisaalta pelätään potilaiden perusteettomia lukitsemisia sairaaloihin, toisaalta heidän jäämistään heitteille (Gutheil 1980, Morse 1982, Lehtinen 1986, Aviram 1990). Vapaudenriiston ja heitteillejätön teemat hallitsevat myös keskustelua siitä, missä tilanteissa pakko-



hoito voisi olla sallittua. Pohjimmiltaan keskustelussa on kyse mielisairauskäsityksestä ja vapauden luonteesta.

Mielisairauden kyseenalaisuus

Jyrkimmät psykiatrisen pakkohoidon vastustajat haluavat poistaa koko instituution: he näkevät pakkohoidon yksinomaan vallankäytön ja alistamisen muotona, jolle ei voi olla mitään oikeutusta. Demokraattisessa valtiossa yksilön vapautta saa rajoittaa vain, jos hän on syyllistynyt rikokseen, josta rangaistaan vapauden menettämällä. Osa pakkohoidon ehdottomista vastustajista kieltää koko mielisairauden, jonka hoitamiseksi pakkohoitoa voitaisiin tarvita. Ihmiset saattavat kyllä olla sopeutumatta vallitseviin sosiaalisiin, uskonnollisiin, poliittisiin ja laillisiin normeihin, mutta on vallankäyttöä kutsua tätä sopeutumattomuutta psyykkiseksi sairaudeksi; jos poikkeavuus menee sietämättömän pitkälle, siitä pitäisi rangaista asianmukaisessa kontekstissa (Szasz 1970, 1971, 1979).

Psykiatrian kriitikko ja jyrkkä pakkohoidon vastustaja T. Szasz on tuominut mielisairauden myyttiksi. Ei voida osoittaa "mieltä" joka olisi sairas. Jos taas jokin vielä tuntematon anatomis-fysiologinen poikkeavuus aivoissa voitaisiin osoittaa, kyseessä olisikin neurologinen sairaus. Mielisairaudesta puhuminen saattaa poikkeavan yksilön kokonaan puolustuskyvyttömäksi (Szasz 1970, Moore 1975, Szasz 1979). Toiset tutkijat ovat määrittäneet käsitteen leimautuminen: ympäristö reagoi vaikeasti sopeutuvan henkilön käyttäytymiseen leimaamalla hänet mielisairaaksi, ja sen jälkeen mitä tahansa hänen toimintaansa tarkastellaan etsien lisää todistusaineistoa mielisairaudesta. Tarkkailun kohteeksi joutunut ahdistuu ja reagoi leimaamiseen, mikä johtaa lisäleimautumiseen, lopulta mahdollisesti pakkohoitoon, jonka "tarve" on synnytetty ottamalla yksilö vääranlaisen huomion kohteeksi (Goffman 1961, Goffman 1963, Rosenhan 1973, Scheff 1974). Koska ei ole mielisairautta, ei voi olla siitä johtuvaa hoidon tarvetta; ympäristön tulisi muuttua suvaitsevammaksi vaikeasti sopeutuvia kohtaan ja ymmärtämystä tulisi lisätä. Koska ei ole mielisairautta, jonka takia yksilö ei ymmärtäisi tekojensa merki-

tystä, on myös välttämätöntä saattaa mielisairaina pidetyt rikos-oikeudelliseen vastuuseen lain rajat rikkovista tekemisistään sen sijaan, että heidät eristettäisiin ennaltaehkäisevästi tai jätettäisiin tuomitsematta ja saatettaisiin hoitoon (Morse 1982).

Mikäli mielisairautta ei ole, sitä ei luonnollisestikaan voi käyttää pakon perusteluna. Varsin yleisesti kuitenkin mielisairautta pidetään määriteltävissä olevana ilmiönä. Mielisairaus on määritely rationaalisen autonomian puutteeksi: sairaan kyvyttömyys riippumattomaan rationaaliseen ajatteluun johtaa epätarkoituksenmukaiseen, jopa vahingolliseen käyttäytymiseen (Moore 1975, Edwards 1981). Psykkinen sairaus diagnosoidaan muiden silmissä käsittämättömän käyttäytymisen ja muiden kuulemana outojen ajatuskulkujen perusteella. On kuitenkin tarkasteltava rationaalisuutta toimijan itsensä kannalta: saattaisiko mielisairaana toiminta, jota muut pitävät epätarkoituksenmukaisena, olla rationaalista, jos jaksaisimme häntä paremmin ymmärtää? Mikäli toimija haluaa jotakin päämäärää ja uskoo tiettyjen keinojen johtavan siihen, on rationaalista tarttua noihin keinoihin. Toiminta voi olla irrationalista, jos toimija haluaa mahdotonta päämäärää tai arvioi lähtötilanteen tai keinot oleellisesti väärin, vaikkapa mielisairauteen liittyvästä harhamaailmasta käsin (Moore 1975). Käytännössä lopputuloksena saattaa olla muille käsittämätön oirekäyttäytyminen, jota luokittelemalla mielisairauksia nimetään (WHO 1992).

Oikeus vapauteen vai oikeus hoitoon?

Mutta vaikka mielisairautta olisikin, voiko se olla perustelu pakon käyttöön sairauden poistamiseksi, ja missä tilanteessa? Vakaviakin ruumiillisia sairauksia potevilla on oikeus kieltäytyä hoidosta ja antaa sairauden edetä, jopa kuolemaan. Keskustelussa siitä, milloin mielisairaana voi pakottaa hoitoon, voidaan erottaa kaksi pääsuuntausta: vapausoikeuksien puolustaminen ja hoidonsaamisen oikeuden puolustaminen. Vapausoikeuksien puolustajat katsovat, että potilaan tahdon ohittaminen on vaarallinen ja haitallinen teko. Jyrkimmän kannan mukaan pakkohoitoa ei voi sallia missään tapauksessa: jokainen on oman terveytensä paras vartija, niin ruumiillisen kuin psyykkisen terveyden (Mill 1917).

Osa taas hyväksyy pakon käytön muiden suojelemiseksi, sairauden aiheuttaman vaarallisuuden takia. Pakkohoito potilaan edun tavoittelemiseksi on kuitenkin tuomittavaa vallankäyttöä, sillä eniten potilaan edun mukaista on vapaus päättää itse terveydestään. Hoidon saamisen puolustajat taas asettavat mielenterveyden (rationaalisen autonomian) palauttamisen vapauden edelle. Heidän mukaansa avuton mielisairas jää heitteille, jos keskitytään vapauden puolustamiseen. Oikeastaan kysymys on erilaisesta vapauskäsityksestä: hoidon saamisen puolustajille vapaus on vapautta sairaudesta, ja sairauden vankina fyysinen vapaus on arvotonta. Kiistellään siis siitä, onko tärkeintä oikeus vapauteen vai oikeus hoitoon, ja mitä oikeastaan on vapaus (Chodoff 1984, Hoaken 1986, Miller 1991).

Paternalistinen hoitosuhde

Yleensä länsimaisissa mielenterveyslaeissa pakkohoidon kriteerinä esiintyy vaarallisuus muille, ja hoidontarvekriteeriä pidetään kiistanalaisempaan. Hoidontarvekriteeriä on syytetty epämääräiseksi: kuka määrittää, milloin on hoidon tarvetta? On vaara, että potilaan etu määritellään terveydenhuoltojärjestelmän tai ympäristön elämänarvojen ja asenteiden mukaan eikä potilaan omien (Takala 1989). Lisäksi voi kysyä, onko hoidon tarvetta, jos tilaan ei ole olemassa hoitoa. Toisaalta vaarallisuuden ennustaminenkaan ei ole tarkkaa ja ongelmatonta, joten vaarallisuuskriteeriin pitäytyminenään ei välttämättä takaa parempaa

oikeusturvaa potilaille, joiden vapauden riistämistä sairauden takia harkitaan (Mulvey and Lidz 1984, Monahan 1984, Mills 1988). Suomessa pakkohoito tapahtuu yleensä paternalistisen, potilaan etuun tähtäävän perustelun pohjalta (Kaltiala-Heino ja Laippala 1996). Italian mielenterveyslaki taas sallii pakkohoidon vain hoidontarpeen takia, koska hoitojärjestelmän tarkoitus ei ole kontrolloida potilaita vaan hoitaa heitä (Salo 1996).

Halki vuosisatojen potilaan ja lääkärin välinen suhde oli paternalistinen, holhoava: lääkärin oletettiin tietävän, mikä oli potilaan parhaaksi, ja potilaan odotettiin ilman muuta suostuvan lääkärin ehdottamaan hoitoon. Muutaman viime vuosikymmenen aikana suostumusta on kuitenkin voimakkaasti problematisoitu. On esitetty, että lääkäri kenties ajaakin potilaan etujen kanssa ristiriidassa olevia päämääriä, ja niin onkin kiinnitetty entistä valppaammin huomiota siihen, saako potilas valita ja suostuuko hän hoitoon vai ei. On etsitty tapoja varmistaa, että potilas todella suostuu tietoisena. Muutokseen on etsitty syitä niin historiasta kuin teknologiasta: toisen maailmansodan aikaiset tapahtumat, joihin natsilääkärit osallistuivat, ovat kukaties lopullisesti murentaneet uskon siihen, että lääkäri ammatissaan luonnostaan ajaisi potilaansa etuja.

Toisaalta lääketiede on vuosisadallamme kehittynyt valtavin harppauksin, ja uudet tutkimus- ja hoitomenetelmät sisältävät myös entistä suurempia riskejä, joihin potilas tulee suostuneeksi lähtiessään hoitoon. Potilas-lääkärisuhteen uutena mallina nähdään tasa-arvoisten neuvottelukumppanien työskentely yhteisen ongelman parissa. Lääkärillä on tosin lääketieteellinen tietämysensä, mutta potilaalla on tietämys hänestä itsestään ja hänen omista arvostuksistaan. Jos potilas päättää kieltäytyä, päätöstä kunnioitetaan, vaikka se olisi terveydenhuollon näkökulmasta haitallinen (Cahn 1980, Hamilton 1983, Draper ja Dawson 1990). Psykiatrisessa pakkohoidossa palataan kuitenkin vanhaan paternalistiseen malliin. Tätä perustellaan argumentoimalla, että mielisairaus tekee potilaan kyvyttömäksi arvioimaan omaa parastaan.

Potilaan kompetenssi

Hoitoon suostumisen tai siitä kieltäytymisen tulisi olla potilaan vapaa päätös, jonka hän tekee tietoisena tilanteesta ja siihen vaikuttavista seikoista. Psykkisen sairauden kohdalla on pidetty ongelmallisena, ettei voida olla varmoja, missä määrin potilas ymmärtää hänelle annetun informaation, ja kykeneekö hän näkemään saamallaan tiedolla mitään yhteyttä omaan tilanteeseensa, vaikka yleisellä tasolla ymmärtäisikin asian. Voidaan siis kyseenalaistaa mielisairaana kyky antaa tietoista suostumusta, tai kieltäytyä. Mielisairaus sinänsä ei välttämättä tee potilasta kyvyttömäksi, inkompetentiksi antamaan suostumustaan tai kieltäytymään. On tarpeen erotella tarkemmin, mitä elementtejä kompetenssi sisältää. Kyetäkseen päättämään hoidostaan potilaan tulee ensinnäkin pystyä kommunikoimaan, toiseksi ymmärtämään annettua informaatiota, kolmanneksi arvioimaan omaa tilannettaan ja neljänneksi käsittelemään saamaansa informaatiota rationaalisesti, siis päättämään suostumisen ja kieltäytymisen seuraukset omalla kohdallaan (Appelbaum ja Grisso 1988).

Psykiatrisessa hoidossa ongelmana pidetään yleensä kieltäytymistä. Mutta eikö ole eettistä ongelmaa siinä, jos inkompetentti potilas suostuu hoitoon ja jää siten kokonaan muiden armoille? Pitäisikö itse asiassa kaikki inkompetentit potilaat ottaa tahdosta riippumattomaan hoitoon, siirtää vastuu terveydenhuollolle (yhteiskunnalle) kunnes potilaan kompetenssi palautuu? Mikäli oletetaan terveydenhuollon aina pystyvän ajamaan potilaan etuja tämän arvomaailmasta lähtien, ongelmaa ei kenties ole. Eikö silloin ole ongelmaa liioin pakon käytössä? Entäpä jos potilas haluaa hoitoon mutta asiantuntijat eivät katso

hänen tarvitsevan hoitoa, voiko potilas silloin olla kompetentti ja miten toimitaan, jos hän on inkompetentti? Yhteiskuntaa näyttää kiinnostavan ennen kaikkea se, jos muut haluavat toimia mutta potilas haluaa tulla jätetyksi rauhaan. Jos mielisairaus sinänsä rajoittaa yksilön autonomiaa, ongelmat ovat kuitenkin monisyisemmät.

Onko pakkohoidolle vaihtoehtoja?

Käytännössä pakkohoidon problematiikka onkin laaja alue. Päähuomio kiinnittyy yleensä tahdosta riippumattomaan sairaalaan ottamiseen, sen ehtoihin ja käytännön järjestelyihin. Potilaisiin voidaan kuitenkin sairaalahoidon aikana kohdistaa lisää pakko-toimia, joista osa pyrkii mielenterveyden palauttamiseen, osa pikemminkin kontrolliin. Erityisesti Suomessa hoidon aikaisia pakkotoimia näyttää tapahtuvan paljon (Kaltiala-Heino ja Laippala 1997). Pitäisikö potilaalla olla oikeus kieltäytyä hoito-toimista silloin, kun hänet on otettu sairaalaan pakkohoitoon (Ford 1980, Silver 1986, Becker ym. 1990, Draper and Dawson 1990, Hermann 1990)?

Pelkkä sairaalaan sulkeminen tuntuu turhanaikaiselta ragaisukselta, ja ilman hoitoa oleskelu yleensä pitkittyy ja kenties estää muita potilaita pääsemästä sairaalaan. Toisaalta ei voida ilman muuta olettaa, että potilas on inkompetentti kaikissa asioissa, jos hän on sitä yhdessä. Kompetenssi vaihtelee tilanteesta ja ajankohdasta toiseen (Appelbaum ja Roth 1981). Jokainen kieltäytymistilanne tulisi huolellisesti evaluoida uudelleen: mitkä ovat syyt ja mitä vaihtoehtoja voisi olla olemassa (Amarasingham 1980, Appelbaum ja Gutheil 1980). Mutta pitäisikö suostumiskelpoisuuskin arvioida erikseen jokaisen hoitotoimen osalta? Ainakaan kompetenssi suostua tai kieltäytyä ei ole yksiselitteisen mustavalkoinen vaan liukuva ja muuntuva asia, ja potilaan tulisi saada ottaa päätösvaltaa yhä enemmän sitä mukaan, kun hänen kompetenssinsa palautuu.

Suomen mielenterveyslain kannalta yllä olevasta tarkastelusta puuttuu vielä eräs oleellinen kohta: muiden vaihtoehtojen riittämättömyys. Muut hoitovaihtoehdot voivat olla riittämättömiä, jos potilas tarvitsee jotakin sellaista hoitoa, jota voidaan antaa vain sairaalaolosuhteissa. Käytännössä muita hoitovaihtoehtoja saatetaan pitää riittämättöminä, jos potilas ilmoittaa, ettei aio suostua vapaaehtoisesti käymään mielenterveyspalveluissa, tai jos vaikkapa pelätään, että potilas käyntien välillä ei pystyisikään hillitsemään itsetuhoisia impulssejaan. Olisi kuitenkin tehtävä ero sen välillä, onko vaihtoehtojen luominen todella mahdotonta vai onko kyseessä nykyisten resurssien aiheuttama suhteellinen vaihtoehtojen puute. Esimerkiksi itsetuhoista potilasta voisi suojella avohoidossa, jos ammattihenkilö voisi olla hänen alituisena seuranaan kunnes itsetuhoisen vaihe jälleen väistyy. Tällaista vaihtoehtoa ei ole katsottu tarpeelliseksi toteuttaa, mutta se on silti olemassa. Palvelut voivat olla riittämättömiä, jos ne ovat joustamattomia eivätkä sopeudu erilaisten potilaiden tarpeisiin. Kyseessä ei silloin ole potilaasta lähtevä välttämättömyys käyttää pakkoa. Tämän eron tekeminen on tarpeen, koska erottelu avaa näkökulmia pakkohoitokeskusteluun: on rehellisempää keskustella siitä, mitä yhteiskunta haluaa tai ei halua psyykkisesti sairaiden palvelemiseksi tehdä kuin esittää potilaan sairaus absoluuttisena syynä hänen itsemääräämisoikeutensa riistämiseen.

Kirjallisuus

- Amarasingham L. Social and cultural perspectives on medication refusal. *Am J Psychiatry* 1908:137:353-357
Appelbaum P., Grisso T. Assessing patients' capacities to consent to treatment. *N Engl*

- J Med* 1988;319:1635-1638
- Appelbaum P., Gutheil T. Drug refusal: a study of psychiatric inpatients. *Am J Psychiatry* 1980;137:340-346
- Appelbaum P., Roth L. Clinical issues in the assessment of competency. *Am J Psychiatry* 1981;138:1462-1467
- Aviram U. Care or Convenience? On the Medical-Bureaucratic Model of Commitment of the Mentally Ill. *International Journal of Law and Psychiatry* 1991;13:163-177
- Becker D., Gonen N., Floru S. Are confinement and treatment synonyms? *Med Law* 1990;9:904-909
- Cahn C. The ethics of involuntary treatment. *Can J Psychiatry* 1982;27:67-74
- Chodoff P. Involuntary Hospitalization of the Mentally Ill as a Moral Issue. *Am J Psychiatry* 1984;141:384-389
- Draper R., Dawson D. Competence to consent to treatment: a guide for physicians. *Can J Psychiatry* 1990;35: 285-289
- Edwards R. Mental health as rational autonomy. *J Med Philos* 1981;6:309-322
- Ford M. The psychiatrist's double bind: the right to refuse medication. *Am J Psychiatry* 1980;137:332-339
- Goffman E. *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates.* Doubleday, New York, 1961
- Goffman E. *Stigma. Notes on the management of spoiled identity.* N.J. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963
- Gutheil T. In search of true freedom: drug refusal, involuntary medication and "Rotting with your rights on". *Am J Psychiatry* 1980;137:327-328
- Hamilton M. On informed consent. *Br J Psychiatry* 1983;143:416-418
- Hermann D. Autonomy, self-determination, the right of involuntarily committed persons to refuse treatment, and the use of substituted judgement in medication decisions involving incompetent persons. *Int J Law Psychiatry* 1990;13:361-385
- Hoaken P. Psychiatry, Civil Liberty, and Involuntary Treatment. *Can J Psychiatry* 1986;31:222-226
- Kaltiala-Heino R., Laippala P. *Deprivation of liberty in psychiatric treatment.* Manuscript under review, 1996
- Kaltiala-Heino R., Laippala P. Pakkotoimet ja rajoitukset psykiatriassa sairaalahoidossa. *Suom Lääkäril* 1997;52:435-439
- Lehtinen V. Onko välittömän hoidon tarpeen arvioiminen lääketieteellinen vai juridinen kysymys? *Suom Lääkäril* 1986;41:1666-1667
- Mill J. *On Liberty.* Bernhard Tauchnitz, Leipzig, 1917.
- Miller RD. Law, Psychiatry and Rights. *Med Law* 1991;10:327-333
- Mills M. Civil commitment. *Arc Gen Psychiatry* 1988;45:770-772
- Monahan J. The prediction of violent behavior: toward a second generation of theory and policy. *Am J Psychiatry* 1984;141:10-15.
- Moore M. Some myths about "mental illness". *Arch Gen Psychiatry* 1975;32:1483-1497
- Morse S. A preference for liberty: the case against involuntary commitment of the mentally disordered. *Cal Law Rev* 1982;70:54-106
- Mulvey E and Lidz C. Clinical considerations in the prediction of dangerousness in mental patients. *Clin Psychol Rev* 1984;4:379-401
- Rosenhan D. On being sane in insane places. *Science* 1973;179:250-258
- Salo M. *Sietämisestä solidaarisuuteen. Mielisairaalariformit Italiassa ja Suomessa.* Vastapaino, Tampere, 1996
- Scheff T. The labelling theory of mental illness. *Am Sociological Review* 1974;39:442-452
- Silver F. Medication refusal by involuntary patients: legal and clinical considerations. *Clin Psychol Rev* 1986;6:115-132
- Szaszt T. *Ideology and insanity:* Garden City (N.Y.), Doubleday, 1970.
- Szaszt T. *Manufacture of Madness.* Paladin Books, London, 1971
- Szaszt T. *The theology of modern medicine.* Oxford University Press, Oxford, Melbourne 1979
- Takala J-P. *Mielisairaat, kriminaalipotilaat, oikeusturva.* VAPK Kampin Valtimo, Helsinki, 1989
- World Health Organization: *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders. Clinical descriptions and diagnostic guidelines.* WHO, Geneva, 1992

Seppo Sajama

Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys

Meidän täytyy priorisointiongelman ratkaisemiseksi ensin määrittää (1) koko terveydenhuoltojärjestelmän ja (2) sen eri palvelujen "jaettu merkitys". Nämä kaksi kysymystä on syytä erottaa, koska kaikilla terveystalveilla ei luultavasti ole samaa merkitystä. Tuntuisi nimittäin oudolta, jos ensiapua ja kauneusleikkauksia jaettaisiin täysin samoin perustein. Käytännössä tämä ehdotus merkitsee sitä, että priorisointiongelman ratkaisemiseksi kansalaiset ryhtyvät pohtimaan keskenään, millaisia palveluita he terveydenhuoltojärjestelmältä odottavat, millä perusteilla nuo palvelut pitäisi jakaa ja miten ne pitäisi rahoittaa.

Lennart Koskinen sanoo tuoreessa kirjassaan, että priorisoinnin kysymyksistä "on tuskin lainkaan keskusteltu, mutta keskustelu täytyy [...] aloittaa".¹ Tämä tuntuu hieman yllättävältä väitteeltä, mutta se alkaa tuntua uskottavalta, kun ryhtyy etsimään hoitoetiikan oppi- ja käsikirjoista ratkaisuja tähän ongelmaan. Esimerkiksi Raanan Gillonin toimittamasta hoitoalan etiikan 1100-sivuisesta perusteoksesta löytyi vain yksi konkreettinen vastusehdotus,² johon palaan artikkelini lopussa. Myöskään Gladys ja James Hustedin hoitoetiikan oppikirjasta³ ongelmaa ei käsitellä lainkaan. Tälle löytyy kuitenkin kirjasta selitys. Tekijöiden mukaan oikeudenmukaisuuskysymykset, mm. kysymykset "niukkojen resurssien kohdentamisesta, terveyspalvelujen jakamisesta jne." ovat poliittisia eivätkä eettisiä kysymyksiä.⁴ Lisäksi he väittävät, ettei termillä "oikeudenmukaisuus" ole kiinteää merkitystä, vaan se viittaa pikemminkin on-

gelmaan kuin periaatteeseen.⁵ Siksi oikeudenmukaisuus ei esiinnykään heidän esittämiensä hoitotyön etiikan kuuden periaatteen joukossa.

Hustedien näkemykset eivät kestä kritiikkiä. Jos etiikan ja politiikan välille halutaan tehdä tarkka ero (mikä ei ole välttämättä viisasta), se on tehtävä jotenkin muuten kuin oikeudenmukaisuuden käsitteen avulla, koska oikeudenmukaisuuskysymykset ovat yhtä hyvin eettisiä kuin poliittisiakin kysymyksiä. Lisäksi on hyvin outoa, että hoitotyön etiikan oppikirjassa kieltäydytään käsittelemästä oikeudenmukaisuutta, vaikka hoitaja joutuu työssään jatkuvasti tekemisiin oikeudenmukaisuuskysymysten kanssa. Esimerkiksi arkinen kysymys oman aikansa ja huomionsa kohdentamisesta eri potilaille on tyypillinen oikeudenmukaisuuskysymys — ja myös priorisointikysymys.

Oikeudenmukaisuuden käsitteen historiaa

Pyrin seuraavan valikoivan historiallisen pikakatsauksen avulla osoittamaan ensiksikin, että Hustedien näkemys oikeudenmukaisuuden käsitteen epämääräisyydestä on perusteeton. Ja toiseksi puolustan käsitystä, että niin klassisista kuin uusistakin filosofisista oikeudenmukaisuusteorioista on hyötyä etsittäessä ratkaisuja priorisointiongelmiaan.

Platon erotti⁶ kaksi oikeudenmukaisuuden muotoa, joita myöhemmin kutsuttiin aritmeettiseksi ja geometriseksi. *Aritmeettisessä* oikeudenmukaisuudessa on kyse siitä, että kaikille annetaan *sama* asia tai *yhtä paljon* jaettavaa asiaa tai, jos jaettavaa asiaa ei voi osittaa, arpa määrää, kuka saa sen omakseen. *Geometrisessa* oikeudenmukaisuudessa on puolestaan kyse siitä, että kukin saa *arvonsa mukaan*: esimerkiksi hyveellisille on annettava enemmän kuin paheellisille. Platon itse kannatti geometrista tasa-arvoa ja liitti siihen vielä ajatuksen, että ihmiset ovat eriarvoisia, joten heille kuuluu eri suuruiset osat jaettavista hyvistä asioista.

Myös Aristoteles omaksui geometrisen oikeudenmukaisuuskäsityksen. Hänen mukaansa jonkin hyvän asian jako on oikeudenmukainen, kun se tapahtuu *ansion* mukaan eli kun kukin saa "ansionsa mukaan". Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että samanlaisille ihmisille on annettava jaettavaa asiaa yhtä paljon, mutta "jos ... ihmiset eivät ole samanarvoisia, he eivät saa yhtäsuuria osia"⁷. Ja tunnetustihan orjat, barbaarit ja naiset ovat Aristoteleen mielestä paljon vähempiarvoisia kuin vapaat helleenimiehet.

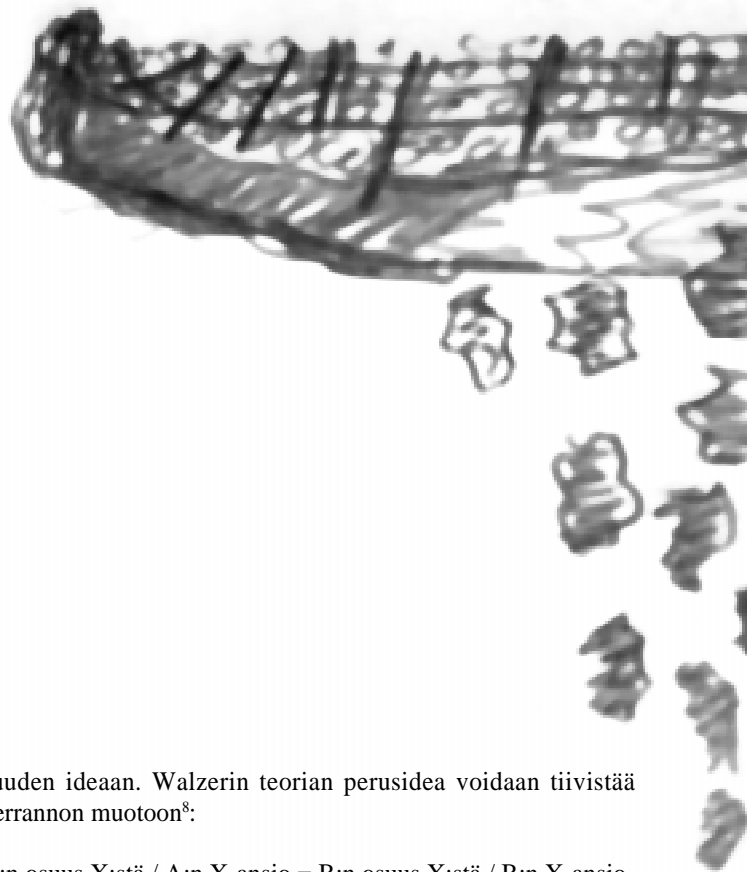
Aristoteleen teorian Platonilta lainattu perusajatus on, että oikeudenmukaisuus on "jotakin verrannollista". Käytännössä verrannollisuus ilmenee siten, että kahdelle ihmiselle, A:lle ja B:lle, jaettavana olevasta hyvästä asiasta kuuluvien osien on noudataettava verrantoa:

$$A:n \text{ osuus} / B:n \text{ osuus} = A:n \text{ ansio} / B:n \text{ ansio}.$$

Tämä käsitys oikeudenmukaisuudesta on puhtaasti formaalinen eli muodollinen siinä mielessä, että se ei kerro, mitä asiaa on pidettävä "ansiona" missäkin tilanteessa — vai onko ehkä olemassa jokin asia, joka määrää jako-osuuden koon kaikissa tilanteissa, kaikkien hyvien asioiden jakamisen kohdalla. Aristoteleen verranto sisältää siis muuttujan, sanan 'ansio', joka voidaan tulkita monella tavalla. Ja kun muuttuja tulkitaan jollakin tavalla eli sen paikalle kirjoitetaan jokin vakio, siirrytään samalla sisällöllisten eli materiaalisten oikeudenmukaisuuskäsitysten alueelle.

On olemassa periaatteessa kaksi tapaa korvata muuttuja 'ansio' vakiolla. Siksi on myös kahdentyyppisiä sisällöllisiä oikeudenmukaisuuskäsityksiä. Näitä käsityksiä voisi kutsua suoritusperustaisiksi ja tarveperustaisiksi käsityksiksi. *Suoritusperustaisten* käsitysten mukaan 'ansioksi' katsottava asia on yksilön itsensä hankkima tai perinnöksi saama myönteinen ominaisuus, esimerkiksi hyveellisyys, ahkeruus, yritteliäisyys, jalosukuisuus, sivistyneisyys tai varakkuus. Nämä oikeuttavat haltijansa muita suurempaan osaan hyvistä asioista. *Tarveperustaisten* käsitysten mukaan jako-osan kokoa ei määrää mikään etu tai myönteinen ominaisuus, vaan pikemminkin sellaisen puuttuminen, esimerkiksi tarve, puute tai sairaus. Tällaista ominaisuutta tekisi mieli kutsua 'negatiiviseksi ansioiksi', vaikka ei olekaan millään tavoin yksilön oma *vika*, että hänellä sellainen ominaisuus on.

A. N. Whiteheadin tunnetun sanonnan mukaan länsimaisen filosofian historia on sarja reunahuomautuksia Platoniin. Tämä pitää paikkansa erityisen hyvin Michael Walzerin oikeudenmukaisuusteoriasta, joka on yli 2000 vuotta myöhemmin tehty valaiseva reunahuomautus Platonin geometrisen oikeudenmukai-



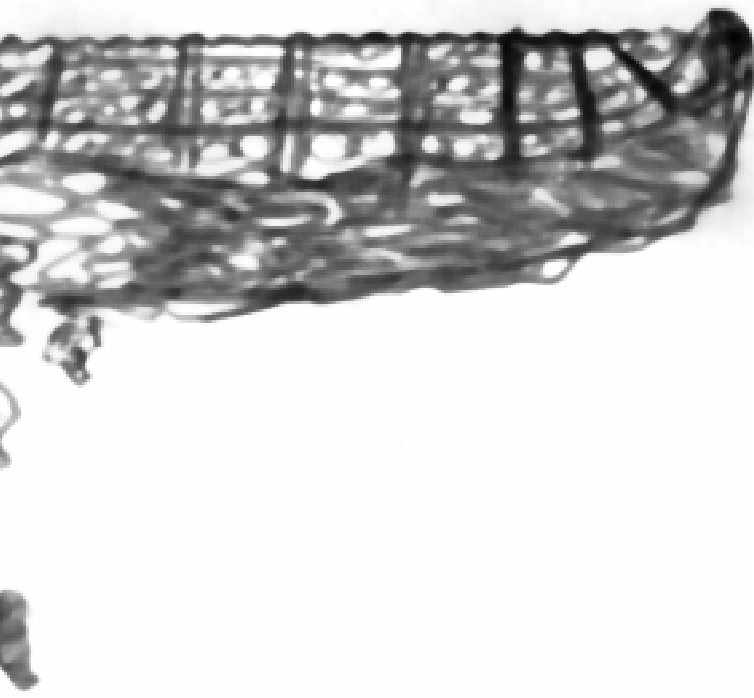
suuden ideaan. Walzerin teorian perusidea voidaan tiivistää verrannon muotoon⁸:

$$A:n \text{ osuus} X:\text{stä} / A:n X\text{-ansio} = B:n \text{ osuus} X:\text{stä} / B:n X\text{-ansio}$$

Toisin sanoen Walzerin teorian keskeinen ajatus on, että jokaisesta hyvästä asiasta X kohti on olemassa sille tyypillinen 'ansio', 'X-ansio', jonka perusteella X on jaettava. Tämä merkitsee ensinnäkin sitä, että erilaisilla hyvillä asioilla on erilaiset jakoperusteet, ja toiseksi sitä, että olisi epäoikeudenmukaista jakaa kaikki hyvät asiat yhden ja saman perusteen mukaan, olkoon se mikä tahansa. Näin ei ole aina ajateltu, vaan esimerkiksi Platonin aikoina monet uskoivat, että jalo syntyperä on se 'yleisansio', joka määrää minkä tahansa hyvän asian jako-osuuden. Ja monet uskovat nykyään, että varakkuus on tällainen 'universaali-ansio'. Heihin kuuluvat ennen muuta vapaiden markkinavoimien toiminnan siunauksellisuuteen uskovat uusliberalistit.

Uusliberalistit väittävät, että markkinat tuottavat automaattisesti oikeudenmukaisen jaon, olkoon kyse mistä tahansa hyvästä asiasta ja olkoon jaon lopputulos sisällöllisesti millainen tahansa. Walzer vastustaa tällaista käsitystä ankarasti. Markkinavoimat eivät hänen mielestään jaa *kaikkia* asioita oikeudenmukaisesti, koska markkinoilla vain raha ja maksukyky ratkaisevat. Ihmisten alistaminen markkinavoimille merkitsee sitä, että maksukyky kohotetaan kaikkien hyvien asioiden jakamisen perusteeksi. Hän kyllä myöntää, että on olemassa monia asioita, joiden jakaminen voidaan huoletta jättää markkinoiden tehtäväksi. Sellaisia ovat esimerkiksi purjeveneet. Markkinavoimat eivät kuitenkaan jaa esimerkiksi terveyspalveluja oikeudenmukaisesti. Niiden kohdalla uusliberalistien markkinaideologia johtaa käytännössä siihen, että monet niistä, jotka tarvitsevat hoitoa, eivät sitä saa, koska hoitopaikat jaetaan lompakon paksuuden eikä hoidon tarpeen mukaan.

Walzer suosittelee terveydenhuoltopalvelujen rahoittamiseen ja jakeluun Marxin kuuluisaa oikeudenmukaisuuden periaatetta "Kultakin kykyjensä mukaan, kullekin tarpeidensa mukaan": jokainen rahoittaa terveyspalveluja maksamalla veroja tulojensa suuruuden mukaan, ja jokainen saa tarvitessaan ilmaisia terveyspalveluja. Walzer on kuitenkin haluton soveltamaan Marxin periaatetta kaikkiin yhteiskunnassa jaettaviin hyviin asioihin. Esi-



merkiksi poliittista valtaa pitää jakaa ihmisille heidän poliittisten kykyjensä mukaan, ei varakkuutensa tai vallanhalunsa mukaan. Sen sijaan viuluja voidaan mainiosti jakaa maksukyvyyn ja -halun mukaan, paitsi Stradivariuksia, joiden jakamisessa pitäisi ehkä ottaa huomioon soittotaitokin.

Terveyspalveluiden jakaminen

Walzerin teorian ehdoton ansio on sen (muiden liian usein unohtaman) tosiasian korostamisessa, ettei ole olemassa mitään yhtä perustetta jakaa kaikki hyvät asiat. Hänen teoriastaan on kuitenkin turha yrittää löytää mitään patenttiratkaisua priorisoinnin ongelmaan, vaikka se voikin osoittaa suuntaa, mistä päin ratkaisua voisi lähteä etsimään. Tässä tehtävässä hänen teorian toinen perusajatus on hyödyllinen. Sen mukaan jokaiselle hyvälle asialle ominaisesta jakoperusteesta päästään selville tutkimalla, mikä on tuon asian "sosiaalinen merkitys" (*shared meaning*). Jokaisella hyvällä asialla on jokaisessa yhteiskunnassa oma merkityksensä eli tapa, jolla yhteisön ihmiset käsittävät kyseisen asian. Esimerkiksi terveys käsitetään Suomessa normaalisti ihmiselämästä nauttimisen välttämättömäksi edellytykseksi. Terveyttä itseään ei tietenkään voida jakaa, mutta sitä säilyttäviä tai edistäviä terveyspalveluja voidaan jakaa. Koska niiden saamisen katsotaan kuuluvan kansalaisen perusoikeuksiin, on oikeudenmukaista jakaa ne (lähes) ilmaiseksi ja rahoittaa ne verotuksella. Toisessa yhteisössä, joka poikkeaa Suomesta radikaalisti, voi olla oikeudenmukaista jakaa terveyspalvelut eri tavalla.

Meidän täytyy siis priorisointiongelman ratkaisemiseksi ensin määrittää (1) koko terveydenhuoltojärjestelmän ja (2) sen eri palvelujen "jaettu merkitys". Nämä kaksi kysymystä on syytä erottaa, koska kaikilla terveyspalveluilla ei luultavasti ole samaa merkitystä. Tuntuisi nimittäin oudolta, jos ensiapua ja kauneusleikkauksia jaettaisiin täysin samoin perustein. Käytännössä tämä ehdotus merkitsee sitä, että priorisointiongelman ratkaisemiseksi kansalaiset ryhtyvät pohtimaan keskenään, millaisia palveluita he terveydenhuoltojärjestelmältä odottavat, millä perusteilla nuo palvelut pitäisi jakaa ja miten ne pitäisi rahoittaa.

Karkeasti sanottuna jakoperiaatteita on kolmea tyyppiä:

utilitaristiset eli hyötyperiaatteet, deontologiset eli hyötyyn perustumattomat periaatteet ja retributiiviset eli rangaistus- ja palkkioperiaatteet. *Utilitaristisiin* periaatteisiin kuuluvat mm. sosiaalisen hyödyn periaate "etusija yhteiskuntaa eniten hyödyttävälle" ja ehkä myös yksilöllisen hyödyn periaate "etusija sille, joka hyöttyy hoidosta eniten". *Deontologisiin* periaatteisiin kuuluvat mm. tarveperiaate "etusija eniten tarvitsevalle" ja vuorojärjestysperiaate "etusija ensin tulleele". *Retributiivisiin* periaatteisiin kuuluvat mm. palkitsemisperiaate "etusija ansiotuneille kansalaisille" ja rankaisuperiaate "itseaiheutetut sairaudet hoidetaan viimeiseksi, jos ehditään".⁹ Miten näitä periaatteita sitten pitäisi soveltaa? Esitän lopuksi lyhyesti oman käsitykseni asiasta.

Ei ole olemassa sellaisia terveyspalveluja, joita pitäisi jakaa retributiivisten periaatteiden mukaan, sillä jos esimerkiksi tupakoijia ruvetaan syrjimään, päädytään lopulta tilanteeseen, jossa tasapuolisuuden nimissä myös urheilijoita, autoilijoita, rakennustyöläisiä ja kaikkia muitakin vaarallista elämää viettäviä pitää syrjiä. Myöskään utilitaristiset perustelut eivät saisi olla terveyspalvelujen jaossa ensisijaisia periaatteita, vaan niitä pitäisi käyttää *täydentävinä* periaatteina tilanteissa, joissa deontologiset periaatteet eivät anna selvää ratkaisua. Näin syntyy seuraavanlainen järjestys: Ensin tulevat deontologiset vuorojärjestys- ja tarveperiaatteet eli "ensin tullutta hoidetaan ensin" ja "suurimmassa hoidon tarpeessa olevaa hoidetaan ensin". Niitä seuraavat *yksilöllinen* hyötyperiaate "eniten hoidosta hyötyvä hoidetaan ensin" ja vasta sen jälkeen *kollektiivinen* hyötyperiaate "yhteiskunnallisesti hyödyllisin ihminen hoidetaan ensin". Ratkaisuehdotuksessani, joka siis yhdistää kaksi deontologista ja kaksi utilitaristista periaatetta, ei ole mitään omaperäistä. Se on lähestulkoon sama kuin juutalaisen etiikan ratkaisu, jonka mukaan hoitopaikkojen jakamisen ensimmäinen ja perustava sääntö on "ensiksi tullutta palvelullaan ensin". Jos kaksi tulee yhtä aikaa eikä molempia voida hoitaa, sovelletaan toista sääntöä "vakavampi tapaus ensin". Jos samanaikaisesti tulee hoitoon kaksi yhtä vakavaa tapausta, otetaan käyttöön kolmas sääntö: "yhteiskunnan kannalta arvokkaampi ihminen ensin". Tämä maalaisjärjen mukainen vastaus löytyy Avram Steinbergin juutalaista etiikkaa käsittelevästä artikkelista.¹⁰

Viitteet

1. *Mikä on oikein? - Etiikan käsikirja*, Lasten Keskus, 1995, s. 262
2. R. Gillon (toim): *Principles of Health Care Ethics*, Wiley, 1994. Kirjassa on myös artikkeli, joka käsittelee ongelmaa terveystaloustieteen näkökulmasta.
3. Husted & Husted: *Ethical Decision Making in Nursing*, Mosby-Year, 1991. Herta Kalkas on omaksunut Hustedien kuuden periaatteen järjestelmän osuudessaan kirjaan Kalkas-Sarvimäki: *Hoitotyön etiikan perusteet*, Sairaanhoidajien koulutussäätiö, 4. painos, 1995
4. Husted & Husted s. 41
5. Husted & Husted s. 41-42
6. *Lait*, VI kirja, 757a-c. Platon puhuu tosin "tasa-arvosta", mutta jo Aristoteles sovelsi Platonin ideaa varsinaiseen oikeudenmukaisuuden käsitteeseen.
7. *Nikomakhoksen etiikka*, Gaudeamus, 1989, V kirja 3. luku
8. Tasajaon periaate kuuluu pikemminkin tarveperustaisiin kuin suoritusperustaisiin käsityksiin, ellei sitä haluta pitää omana ryhmänään.
9. *Spheres of Justice*, Blackwell 1985 (alkup. 1983). Walzer itse ei ilmaise ajatustaan aivan näin. Hän esitti keskeiset ajatuksensa paljon radikaalimmin jo 1973 ilmestyneessä artikkelissa "In Defence of Equality", reprintinä teoksessa Cahn-Kitcher-Sher: *Reason at Work*, 2nd ed, Harcourt Brace Jovanovich, 1990
10. Joistakin periaateista voi olla vaikea sanoa, mihin ryhmään ne kuuluvat. Esimerkiksi se, mihin ryhmään ikäperiaate "etusija nuorille" sijoitetaan, riippuu siitä, miten tätä periaatetta perustellaan: vedotaanko utilitaristisesti periaatteen tuottamaan hyötyyn vai deontologisesti siihen, että nuorten suosiminen on itsessään oikein, vaikeiki siitä olisikaan hyötyä.
11. "A Jewish Perspective on the Four Principles" Gillonin toimittamassa teoksessa. Ks. alaviite 2.

terveydestä tarpeena

Asiakas- ja markkinanäkökulma kapeuttaa mahdollisuutta tavoitella sosiaali- ja terveyspalveluiden päämäärää eli ihmisten hyvinvointia samoin kuin puhua siitä. Jos tarpeen alaa rajoitetaan tai se korvataan halun, intressin tai preferenssin käsitteillä, kiinnitetään käytännössä huomio vain niiden ihmisten tarpeisiin, jotka katsovat olevansa (tai joiden katsotaan olevan) tarpeentyydytykseen oikeutettuja.

Hyvinnosta, hyvinvointivaltiosta sekä sosiaali- ja terveyspalveluista puhuttaessa käytetään yhä enemmän sellaisia käsitteitä, joissa korostuu asiakkuus- ja markkinanäkökulma. Kansalaisten mahdollisuuksia ja tarpeita tehdä valintoja korostetaan yhä enemmän. Avun, tuen, hoivan ja hoidon tarvitsijasta on tullut asiakas, joka tekee valintoja tarpeidensa mukaan. Valintaa korostava näkökulma merkitsee markkinakeskeistä lähestymistapaa.

Koska ihmisten itsensä katsotaan tuntevan parhaiten tarpeensa, tarvitaan myös mahdollisimman täsmällisiä käsitteitä. Täsmällisyydellä pyritään mahdollisimman suureen (taloudelliseen) mitattavuuteen. Mitattavuus on tärkeätä markkinoilla, jotta saataisiin selville paras kustannus/hyöty -suhde. Sosiaali- ja terveyspalveluiden on varmasti syytä olla tehokas yhtä hyvin kansalaisen kuin hallinnonkin kannalta. Kuitenkin asiakas- ja markkinanäkökulma myös kapeuttaa mahdollisuutta tavoitella sosiaali- ja terveyspalveluiden päämäärää eli ihmisten hyvinvointia samoin kuin puhua siitä. Kapeuttaminen voi olla myös tarkoituksellista, jolloin kysymys hyödyistä eli hyvinvoinnista käännetään vaivihkaa kysymykseksi kustannuksista. Käsittelemme asiaa tarpeen ja sen lähikäsitteiden näkökulmasta.

Tarpeen käsite

Tarve on ollut yhteiskuntatieteissä ja filosofiassa ongelmallinen käsite. Siitä huolimatta, että tarve on ilmeisesti kaikkien yhteiskuntatieteiden peruskäsitteitä, on käsite melko vaikea tai hämärä eikä siitä näytä olevan mitään yksimielisyyttä.¹ Kun tarpeen käsitteen sisältöjä pohditaan, se ymmärretään usein eri tavoin jopa saman tieteenalan sisällä.

Tarve on keskeinen ainakin kansantalous- ja hallintotieteessä, psykologiassa, sosiologiassa ja lääketieteessä. Tieteellisissä kirjoituksissa tarve esitetään yleensä eräänlaisena taustaoletuksena. Yhteiskuntapolitiikassa ja poliittisessa prosessissa tarpeella on usein ideologissävyyteinen vivahde, jolla voidaan perustella yhteiskunnallisia muutoksia, kuten sosiaali- ja terveyspalveluiden purkamista ja uudelleenjärjestämistä². Arkikielessä tarve liittyy lähes kaikkiin mahdollisiin yhteyksiin ilman yhteyttä tarveteorioihin, mm. auton moottori tarvitsee öljyä ja kasvi vettä ja ravinteita.³

von Wrightin mukaan syy siihen, miksi filosofit ovat laiminlyöneet käsitettä on ollut osittain vaikeus välttää arvojen mukaan tuomista tieteen piiriin ja tieteenhän tulisi

olla arvovapaata. von Wrightin tarvemääritelmässä olento tarvitsee sitä, mitä vailla sen on paha olla, tai se mikä olenolle on paha, on sen hyvinvoinnille vahingollista. Tällöin väite, että olento voi huonosti ei ole mikään varsinainen arvoarvostelma, vaan objektiivinen tosiasia. Tällä ei ole tarkoitus kattaa kaikkia käsitteen käyttötilanteita, mutta se, että olento voi huonosti, on objektiivisesti totta tai epätotta, vaikka asian oikea laita on käytännössä usein vaikea ratkaista. von Wrightin mukaan tarpeen käsite on epämääräinen, mutta tähän on sopeuduttava, koska eksaktimpien käsitteiden soveltaminen johtaa todellisuuden virheelliseen kuvaukseen.⁴

Kunkin tieteenalan ja siihen läheisesti liittyvän käytännön työn, esimerkiksi terveydenhuollon, tehtäväksi katsotaan tarpeiden tyydyttämisen edistäminen. Tällöin tietynlaisista tarpeista tulee tieteenalalle helposti ikään kuin automaattisesti olennainen asia. Tarvejärjestelmistä voi tulla jopa pelkkiä hallinnollisia tavoiteluetteloita,⁵ joiden saavuttamiseksi tarvitaan tietynlaisia instrumentaalisia ja teleologisia kriteereitä. Tavoiteluetteloiden ongelmaksi muodostuu se, että niitä voidaan esittää lähes loputtomasti. Lisäksi arvot tulevat vahvasti mukaan luetteloita muodostettaessa ja etsittäessä oikeita instrumentaalisia kriteereitä. Tarpeen epämääräisyys ja luettelomaisuus halutaan korvata muilla (usein taloustieteistä lainatuilla) ”täsmällisemmillä” ja ihmisten ”itsemääräämisoikeutta” korostavilla käsitteillä.

Tarve, halu ja resurssi

Tarpeen käsite korvataan usein halun käsitteellä, vaikka tarpeesta kirjoittavien kesken vallitsee laaja yhteisymmärrys siitä, että tarve on eri asia kuin halu.⁶ Halua pidetään yleensä tarvetta subjektiivisempänä ominaisuutena, jolloin sen parhaimpana ilmaisijana pidetään ihmistä itseään. Sen sijaan tarvetta pidetään halua objektiivisempänä siinä mielessä, että ihmisen voidaan havaita tarvitsevan jotakin jatkaakseen elämistään, vaikka hän itse ei asiaa välttämättä tiedostakaan. Halun katsotaan usein liittyvän läheisesti muun muassa tavoitteen, motivaation, preferenssien, valinnan, päämäärän ja käsitteisiin.⁷ Nämä ovat yleisesti käytettyjä yhteiskuntatieteen ja julkisten palveluiden tutkimuksen käsitteitä.

Halua ja sen lähikäsitteitä voidaan ehkä pitää täsmällisempinä kuin tarvetta, mutta ne ovat lopultakin vain eh-

dotuksia tai rajoitettuihin tilanteisiin sopivia instrumentaalisia kriteerejä hyvinvoinnin takeena olevien tarpeiden tyydyttämiseksi. Niiden käyttökelpoisuutta lisää mahdollisuus tehdä erotteluja kulloisessakin tilanteessa. Esimerkiksi rationaalisen valinnan teoriassa ihminen oletetaan valintoja tekeväksi olennoiksi, jolloin tarve on tarvetta tehdä valintoja.⁸ Tällöin tarpeen ala esimerkiksi von Wrightin määrittelemään verrattuna supistuu selvästi. Esimerkiksi alkoholistilla on voimakas alkoholin himo. Hän toimii halunsa mukaan, mutta kuitenkin usein vastoin tarpeitaan. Fyysisesti tarkasteltuna alkoholistilla voi olla alkoholin tarve siinä mielessä, että hänen on parempi olla ilman alkoholia kuin sen pahan kanssa, jonka hän aiheuttaa itselleen juomalla. Paitsi että ihminen voi haluta jotakin mitä ei tarvitse, hän voi myös tarvita jotakin mitä ei halua, kuten anorektikko ruokaa.⁹

Yksi käytetyimpiä tarvetta korvaavia käsitteitä on resurssi. Käsite on usein käyttökelpoinen paitsi ulkoisten (kuten taloudellisten) ja fyysisten edellytysten myös henkisten ulottuvuuksien kohdalla. Resurssin avulla voidaan viitata instrumentaalisesti tärkeisiin hyvinvoinnin edellytyksiin. Esimerkiksi vanhuksen resurssit voidaan lisätä lonkkanivelleikkauksella, hyvät ihmissuhteet toimivat resurssina hyvinvoinnille ja toimeentulotuki voi lisätä ihmisen hallussa olevia välttämättömiä yhteiskunnallisia resursseja.

Resurssin ongelma on kuitenkin siinä, että se viittaa lopultakin enemmän ulkopuolisen tekemään arvioon. Tällöin resurssien lisääminen ei välttämättä lisää subjektiivista, elämänlaadullista hyvinvointia. Instrumentaalisesti ajateltuna tarve saattaa tyydyttyä, ja sillä on ehkä merkittävä osuus yksittäisen ihmisen olemassaolon ja hyvinvoinnin kannalta, mutta elämän mielekkyys ei välttämättä kasva. Resurssi jää näin instrumentaaliseksi kriteeriksi, vaikka se viittaa jossakin määrin myös päämäärään. Sipilän esimerkki puoltaakin hyvinvoinnin tarkastelussa enemmän tarpeen kuin resurssin käsitettä: "Yksi henkilö A:n kolmesta lapsesta kuolee äkkiä. A ei menetä tapauksessa resursseja, jos ei resursseja määritellä niin väljästi, että ne menettävät merkityksensä selkeänä käsitteenä. Kuitenkin [...] on selvää, että A:n hyvinvointi on kokenut yhden suurimmista mahdollisista kolauksista."¹⁰

Halun ja resurssin käsite rajoittaa siis ratkaisevasti sitä tarpeen käsitteen alaa, jonka esimerkiksi von Wright hahmottelee. Doyalilla ja Goughilla fyysinen terveys on yksi olemassaolon ehto ylipäänsä, jolloin puhuminen halusta ja resurssista on ongelmallista.¹¹ Halu liittyy läheisesti preferenssin käsitteeseen. Preferenssin ja halun samastava näkökulma on lähellä uusioikeistolaisesta näkemystä, jonka mukaan preferenssit ovat yhtä kuin tarpeet.¹²

Tarve ja preferenssi

Sosiaali- ja terveyspalveluiden tahdotaan usein suuntautuvan julkisen kysynnän perusteella, koska kansalaisten katsotaan kykenevän esittämään ja valitsemaan tarvitsemansa asiat, eikä häntä pidä holhota hänen omassa asiassaan. Näkemysten puolesta puhuu se, että palvelut ovat suuntautuneet liikaa erilaisten byrokraattien laatimien tarveluetteloiden

perusteella. Näkemysten mukaan, koska ihminen on rationaalinen ja suorittaa valintoja ja koska kaikilla on tähän mahdollisuus, ihmiset myös tekevät itselleen rationaalisimpia valintoja. Tällöin ihmiset toimivat myös erilaisten insenttiivien (kannustimien) perusteella. Kun esimerkiksi toimeentulolle on kaksi vaihtoehtoa, palkkatyö tai yhtä suuri ansiosidonnainen työttömyysturva, rationaalisen valitsijan katsotaan automaattisesti valitsevan jälkimmäisen. Näkemyksessä ei ole sijaa yhteisöllisille ja kulttuurisille tarpeille. Esimerkiksi työn suurta merkittävyyttä korostavalla kulttuurilla ei katsota olevan juuri mitään osaa preferenssien muodostuksessa.

Preferenssinäkemys katsoo, että ihminen on tietoinen toimija, jolla on henkiset kyvyt ja taidot esimerkiksi hankiutua hoidon piiriin. Tietoisien toimijain irratiionalisetkin piirteet ovat hänen omia asioitaan, eivät esimerkiksi yhteiskunnallisista seikoista johtuvia. Koska vain ihmisten haluilla on merkitystä, katsotaan terveyspalveluidenkin moraalisen perustan olevan halussa auttaa. Halu auttaa ja halu tulla autetuksi ei näkemysten mukaan erotu esimerkiksi tavaramarkkinoista. Edellytys on vain, että yksilöt ovat vapaita ilmaisemaan haluunsa (tarpeitaan).¹³ Ilman vapautta halua ei voi ilmaista, eikä halua voi ohjailta ulkoapäin, esimerkiksi valtiollisesti. Legitiimi tarpeentyydytys voi näkemysten mukaan tapahtua ainoastaan markkinoihin, vapaaehtoisuuteen tai hyväntekeväisyyteen perustuen, koska vain tällaiset toimintamuodot perustuvat ihmisten aitoon auttamisen haluun.¹⁴

Halun ja tarpeen käsite samastetaan usein tietoenkin siksi, että halusta ihmisten todellisena tarpeena saadaan muodostettua poliittisen ohjelman keskeinen ulottuvuus. Koska kukaan ei esimerkiksi "halua" korkeaa (tai korkeampaa) verotusta, ei myöskään vallitsevan tarpeentyydytysjärjestelmän katsota ainakaan kokonaisuudessaan perustuvan demokraattiseen päätöksentekoon, ellei rahalle saada vastinetta. 1990-luvun lamaleikkausten takia palvelut ovatkin huonontuneet, mutta verotus on pysynyt korkeana.

Virkamiehet ja poliitikot katsovat tämän perusteella, että heillä on moraalinen velvollisuus vähentää mm. terveyskustannuksia. Heiltä jää kuitenkin ehkä tarkoituksellisestikin huomaamatta, että kansalaiset eivät "halua" huonompaa palvelutasoa, vaan palvelujärjestelmän suurempaa tehokkuutta, pätevyyttä¹⁵ ja simputuksen vähentämistä. Toisaalta poliittisten ohjelmien korostama yhteiskunnallinen "kustannustietoisuus" on vaikuttanut siihen, että erityisesti sellaisia palveluita, joissa henkilön katsotaan itse aiheuttaneen sairautensa tai vammansa, pidetään henkilön itse maksettavina.¹⁶

Tarpeentyydytyksen takaaja?

Asiakas- ja markkinanäkemys hyvinvoinnista sivuuttaa usein kysymyksen tarpeentyydytyksen takaajan roolista.



Haluhan on myös halua saada apua silloin kun tulee oma vuoro sitä tarvita, mutta ihmiset eivät suosi järjestelmää, joka ei takaa avun saamista ongelmallisissa tilanteissa. Jos takuuta ei ole tarjolla kaikille, (konkretisoitu) rawlsilainen tiettämättömyyden hunttu ei toimi perusteena kattavalle yhteiskuntasopimukselle, koska alkuasemia on kaksi. Toinen perustuu tiedolle siitä, että apua on saatavissa markkinoilta rahalla, toinen tiedolle siitä, että apua ei tule kuin minimimuodossa. Ensimmäisten ulottuvilla ovat yksityiset (ja/tai markkinaorientoituneet julkiset) palvelut, jälkimmäiset joutuvat tyytymään rahoitusperustaltaan (verotus) mureneviin (minimitarveorientoituneisiin) julkisiin palveluihin. Palveluiden mureneminen perustuu haluun olla osallistumatta verojen maksulla palveluihin, joista ei katsota olevan itselle hyötyä.

Valintaa korostavat näkemykset hiipivät nykyisin mukaan sosiaali- ja terveystalouteen erityisesti erilaisten rajoitetujen auttamisluokkien, kuten minimitarve- ja tarveharkintaisuusperiaatteiden muodossa. Nämä muodot tarkoittavat, että kaikille hyväksytyt ehdot täyttävälle pyritään takaamaan tietynlainen tarpeentyydytyksen minimitaso, mutta ei enempää eikä muuhun kuin välttämättömiin tarpeisiin. Tällä hetkellä tarveharkintaisuus julkisissa palveluissa näyttää olevan suomalainen valtasuuntaus, joskin vastakkainkannan tendenssi on olemassa. Tarveharkintaa suoritetaan paitsi sen mukaan millaisia valintoja ihmisten tahdotaan tekevän, myös suoranaisten säästöjen toivossa.¹⁷

Koska terveystalouteen ei ole toistaiseksi kyllin laajaa valikoimaa markkinoilla, jotta preferenssi- ja valintanäkökulmaa voitaisiin vahvistaa, muutetaan olemassa olevia palveluita minimitarvepalveluiksi, vapaaehtoisuuteen perustuviksi, niitä yhtiöitetään jne. Tulevaisuutta voidaan luoda ja hegemonista pyrkimystä edesauttaa kehittämällä erilaisia menneeseen aikaan sijoitettuja aidon keskinäisen huolen ja hoidon merkitystä korostavia yhteisöidealeja.¹⁸ Samalla sivutetaan tarkoituksellisesti monia yhteisöiden perusedellytyksiä, kuten se, että tällainen yhteisö ei ole konkreettisesti mahdollinen ilman siihen löytyviä ihmisiä.¹⁹ Yksi tapa on olettaa ns. kolmannen sektorin (vapaaehtoissektorin) haluavan ottaa tehtäviä huolehdittavakseen. Esimerkiksi suomalaisista noin viidellä prosentilla on usein puuttensa ruuasta²⁰, niin varsinaista ruoka-apua antavat lähes yksinomaan seurakunnat ja vapaaehtoisjärjestöt. Näköongelma johtuu lopulta kuitenkin siitä, että viralliset apu- ja tukimuodot, kuten toimeentulotuki ei tunnista kaikkia tarpeita tarpeiksi.²¹

Tarpeentyydytyksen ehkäisy (estäminen) on tärkeä sosiaali- ja terveystalouden elementti. Tällöin ihmisiä "kannustetaan" toimimaan markkinoilla (johon voidaan laajassa mielessä laskea kuuluvaksi myös vapaaehtoissektori) poistamalla etuuksia ja lisäämällä toisia. Koska ihmiset tieteen

kin aina tekevät valintoja ja punnitsevat eri vaihtoehtoja kunhan niitä vain on (eli toimivat insenttiivien mukaan, mutta usein vain eliminoidakseen huonomman vaihtoehdon), saa näkemys tietynlaisista haluista ja preferensseistä samalla tukea.²²

Takaisin tarpeeseen

Markkinoiden näkökulmasta vanhukset ja vammaiset, työttömät tai syrjäytyneet eivät voi tarjota vastineeksi juuri mitään, joten he eivät myöskään kelpaa tavanomaisen markkinavaihtelon osapuoliksi.²³ Lääkeyhtiöt eivät halua sijoittaa suuria summia suhteellisen harvinaisten tautien selvittämiseen, eivätkä kunnat halua maksaa yksittäisten potilaiden hoitamisesta, koska saman suuruisella sijoituksella voidaan toimia tehokkaamminkin kunhan vaihdetaan sijoituksen kohdetta. Käytännössä sijoitus yleensä tehdään, jos rahoitus saadaan ulkopuolelta.

Esimerkit osoittanevat, että jos tarpeen alaa rajoitetaan tai se korvataan halun, intressin tai preferenssin käsitteillä, kiinnitetään käytännössä huomio vain niiden ihmisten tarpeisiin, jotka katsovat olevansa (tai joiden katsotaan olevan) tarpeentyydytykseen oikeutettuja.²⁴ Tämä supistaa hyvinvoinnin tutkimisen ja ymmärtämisen alaa. Vaarana on, että poliitikkojen ja hallintoihmisten ja sitä kautta myös poliitikasta ja hallinnosta riippuvien tutkijoiden käsitykset tukevat yhä enemmän äänekkään enemmistön (tai oletetun enemmistön) preferenssejä. Toki terveystalouden käyttäjien mielipiteet on syytä ottaa huomioon, sen on oltava sosiaali- ja terveystalouden perusedellytys. Mutta koska halun, intressin ja preferenssin käsitteet sisältävät oletuksen, että henkilö on tietoinen omista eduistaan ja tarpeistaan, hänellä katsotaan olevan myös kyky ja taidot niiden ilmaisemiseen. Tällöin kyvyttömyys ja taidottomuuskin ovat ihmisen ominaisuuksia, joihin katsotaan voitavan vaikuttaa valinnan mahdollisuuksia säätelemällä.²⁵

Ihmisen hyvinvointi von Wrightin ihmisen "viihtymisen" tai Allardtin elämänlaadun²⁶ merkityksessä tarkoittaa, että hyvinvointi koostuu muustakin kuin haluamisesta, omien etujen maksimoimisesta, keskimääräisistä halun kohteista ja tavanomaisista tarpeentyydytyksen instrumenteista. Sen lisäksi, että tarvetta korvaavat käsitteet kaventavat hyvinvoinnin käsitteen alaa, on huomattava, että puhuttaessa erityisryhmien, esimerkiksi vammaisten, vanhusten, päihdeongelmaisten ja sairaiden haluista, resursseista ja intresseistä, ei näitä itseään niinkään pidetä haluavina kuin niitä, jotka ajavat kyseisten ryhmien asioita. Käytettäessä haluja, resursseja jne. itse asiassa väistetään kysymys ihmisen hyvinvoinnista ja pilkotaan se mitattaviin osiin. Varsinkaan



eritysryhmät eivät pysty tuomaan tällaisia haluja esille, jolloin varsinaisten avuntarvitsijoiden tarve nähdään heitä "markkinoilla" edustavien yksilöiden ja ryhmien tarpeena. Tämän takia onkin helppo puhua pelkästään erityisryhmien taloudellisista resursseista ja niiden riittämättömyydestä.

Viitteet

1. Vrt. Lehtonen 1996, 96 - 97.
2. Vrt. Mäntysaari 1991, 58.
3. von Wright 1985.
4. von Wright 1985, 152 -153.
5. Vrt. Lehtonen 1996, 96.
6. Ware - Goodin 1990.
7. Lehtonen 1996, 97.
8. Doyal - Gough 1991, 10.
9. Vrt. von Wright 1985, 157.
10. Sipilä 1979, 50.
11. Myös esimerkiksi Lauri Rauhalan (mm. 1985) holistisen teorian valossa tarve intressinä tai haluna korostaa lähinnä vain ihmisen hyvinvoinnin yhtä, tajunnallista puolta. Primaarinen fysiologinen tarve olemassaolon ehtojen, ravinnon, nesteen jne. merkityksessä on eri asia kuin ravinto, neste jne. kokemuksen aiheena.
12. Doyal - Gough 1991, 10.
13. Ks. Kainulainen 1997.
14. Vrt. Doyal - Gough 1991, 10 - 11. Markkinat, vapaaehtoisuus ja hyväntekeväisyys eivät tässä mielessä poikkea toisistaan.
15. Tehokkuutta ja pätevyyttä eli apua ja tukea silloin, kun tulee oma vuoro saada sitä. Vrt. mm. Laurinkari ym. 1996.
16. Niinpä esimerkiksi päihdepalvelut, aidsin hoito ja lapsettomuushoito ovat käytännössä yleensä ensimmäisiä karsittavia palveluita muiden karsimistoimien (mm. juustohöylämällin käytön) ohella. Vrt. Hellsten 1996, 153. Ihmiset syyllistävät muiden avuntarvitsijoiden lisäksi usein itseään siitä, että kehtaavat pyytää apua.
17. Tarveharkintaa tarpeiden kontrolloijana käytetään myös siksi, että esimerkiksi sosiaalisen paineen voidaan katsoa aiheuttavan haitallisia kysynnän muotoja. Toisaalta esimerkiksi apteekit "tydyttävät" monien tarpeettomien terveystuotteiden kysyntää, koska muutoin tuotteiden rahakkaat markkinat siirtyisivät muualle. Palveluiden karsinta ei aina onnistu palvelutuottajien (yleensä kuntien) juridisten velvoitteiden takia, mutta palveluita ei aina karsita myöskään siksi, että avun kysyntä (valinta) voi kohdistua muihin, ehkä kalliimpiin palveluihin.
18. Vrt. esim. Antti Hautamäen "spontaani", keskinäisen hoidon ja hoivan yhteiskunta näkee valtion lähinnä vain välttämättömien perustarpeiden tyydyttäjänä. Esimerkit eräistä entisistä Neuvostotasavalloista osoittavat, että valtion vetäytyminen tarpeentyydytystehtävistä ei välttämättä tarkoita sitä, että ihmiset järjestäytyvät rationaalisesti ja kattavasti auttamaan toinen toisiaan. Haluun auttaa ei näytä aina vaikuttavan auttamisen reaaliset mahdollisuudet. Monilla ns. uusrikkailta on varmasti mahdollisuus auttaa.
19. Vapaaehtoistyötä ei ole syytä pitää vain pelkkänä hyväntekeväisyytenä, monet sitoutuneet siihen hyvin vahvasti ja myös ammatillisesti. Sen reaalisia kehittymisen edellytyksiä ovat esimerkiksi massatyöttömyys ja naisten palkkatyömahdollisuuksien väheneminen, vrt. P-L Rauhala 1996, 99 - 101.
20. Mm. Salmi y. 1996, 197.
21. Vrt. Kangas - Ritakallio 1996, 55.
22. Esimerkiksi nostamalla terveystaksuja voidaan suunnata kysyntää, mutta myös ehkäistä sitä, jolloin sairaudet pahenevat ja ihmiset tarvitsevat paljon kalliimpaa hoitoa. Ks. Kaukonen - Halmeaho 1996, 79 - 80.
23. Hellsten 1996, 153.
24. Vrt. Johanson, Jan-Erik - Mattila, Mikko 1993.
25. Siis esim. toimeentulotuen heikentäminen edistää työllistymistä. On oireellista kuinka esimerkiksi työttömän työllistymisen ja yrittämisen esteitä tarkastellaan yhä enemmän työttömän ominaisuuksien kannalta tilanteessa, jossa ei työtä ei objektiivisesti tarkastellen ole saatavilla: ks. *Työttömän muotokuva...1997*. Tällöin ihmisen koulutuksen puute, väärässä kaupungissa asuminen jne. perustelee työttömyyden eli kyse onkin ikään kuin (työ)markkinoiden tarpeista, joita ihminen ei kykene tyydyttämään.
26. Vrt. Allardt 1980.

Kirjallisuus

- Allardt, Erik. *Hyvinvoinnin ulottuvuuksia*. Wsoy, Helsinki 1980.
- Doyal, Len - Gough, Ian. *A Theory of Human Need*. Macmillan. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London 1991.
- Hellsten, Sirkku. *Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Johanson, Jan-Erik - Mattila, Mikko. Kuka haluaa leikata kuntien hyvinvointipalvelut? *Kunnallistieteellinen aikakauskirja* 3/1993.
- Kainulainen, Sakari. Aika vaatii vapautta - mutta mitä niistä? *niin & näin* 1/1997.
- Kaukonen, Olavi - Halmeaho, Matti. *Asiakkaasta potilaaksi? Tapaustutkimus katkaisuhuoltoaseman lakkauttamisen vaikutuksista läntisellä Uudellamaalla 1995*. Stakes, raportteja 203, Helsinki 1996.
- Laurinkari, Juhani - Niemelä, Pauli - Pusa, Olli - Kainulainen, Sakari. *Kunta valintatilanteessa. Kuka tuottaa ja rahoittaa palvelut?* Kunnallissalan kehittämisiäitiö, tutkimusjulkaisut 7, Helsinki 1995.
- Lehtonen, Heikki. *Sosiaalipolitiikka moraalilautena*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Megone, C.B. *What is need? Meeting Needs in an Affluent Society*. Avebury, Aldershot 1992.
- Mäntysaari, Mikko. *Sosiaalibyrokraatia asiakkaiden valvojana*. Sosiaalipoliittisen yhdistyksen julkaisuja, Vastapaino, Tampere 1991.
- Rauhala, Lauri. *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Gaudeamus, Helsinki 1985.
- Rauhala, Pirkko-Liisa. Miten sosiaalipalvelut ovat tulleet osaksi suomalaista sosiaaliturvaa? *Acta Universitatis Tamperensis* ser A vol. 477. Tampereen yliopisto, Tampere 1996.
- Salmi, Minna - Huttunen, Jouko - Yli-Pietilä, Päivi. *Lapset ja lama*. Stakes, raportteja 197, Helsinki 1996.
- Sipilä, Jorma. *Sosiaalisten ongelmien synty ja lievittäminen*. Tammi, Helsinki 1979.
- Työttömän muotokuva, työllistymisen esteet ja yrittämisen esteet työttömän silmin*. Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksiä 1/1997.
- von Wright, G.H. *Filosofisia tutkielmia*. Kirjayhtymä, Helsinki 1985.
- Ware, Alan - Goodin, Robert E. *Johdanto teoksessa Needs and Welfare*. Sage Publications, London 1990.

Laitostamisen hillitty sharmi

Tampereen keskussairaalan opiskelevat nuoret tutkijat lähettivät talvella -96 kyselyn tiettyinä vuosina sytostaattihoidoa saaneille syöpäpotilaille, ja satuin sopivaan lokeroon. Tutkimuksen välityksellä haluttiin tarkastella potilaan suhdetta elämään ja sen laatuun, sidosryhmiin, omaan ihmisarvoon ja samalla tutkia sairaus- ja hoitokokemuksen mahdollisesti aiheuttamia vaikutuksia ja muutoksia.

Kiinnostava aihe, ajattelin. Aloin sitten lukea näitä kysymyksiä ja toteamuksia, joihin odotettiin vastauksia määrittelyn asteikon mukaisesti. Tarkoituksena oli näin koota tieteellisen tutkimuksen lähdemateriaalia.

Kyselyn johdattelleva ennakoasenne torpedoi kuitenkin tutkimuksen ”tieteellisyyden” ja pysäytti ajattelemaan suomalaisen lääketieteen ja hoitoalan koulutuksen käsitystä sairaasta ja terveestä, suhteesta ”parantumiseen”, alistumiseen sekä tietoiseen ja piilolaitostamiseen.

Turvakodin arvot

Kun yhteiskuntamme 60-luvun poliittisin tavoittein laeilla demokratisoitiin, siivilöityivät kansallisiksi ihanteiksemme tasapäisyys, kulttuurin yksinäisyys, näennäisen yhtäläiset mahdollisuudet sekä totaalinen turvallisuus — viimemainittu erityisesti lapsiperheille. Mikään ei enää voisi tasa-arvoisen yhteiskunnan yksilön turvaa uhata. Jos uhka ilmenisi, voitaisiin tämä poikkeama tai häiriö nopeasti erilaisin mekanismein torjua tai hävittää ja palata poliitikkojen määrittelemään ”normaaliin”, samaan.

Kun jokainen on yhtä kaunis, älykäs,

taitava, terve ja onnekas, kun ammattiyhdistysliikkeet pitävät huolta yhdenlaisesta turvasta, lapsilisät ja ilmaiset lääkärin ja opinnot toisenlaisesta, toteutuu ajatus täydellisestä turvayhteiskunnasta, jossa yksilön ei enää tarvitse ottaa vastuuta omasta hyvinvoinnistaan, kehityksestään, työstään, ajatuksistaan tai suhteestaan ympäröivään maailmaan. Kun ei tarvitse erityisemmin yrittää ja vastuun voi kaikilla alueilla välttää, on vastuun helppo välttää myös suhteessa itseen. Näin rakennetaan laitostuva yksilö, joka nojaa ulkopuolisiin auktoriteetteihin ja unohtaa omat voimavaransa, tahtonsa ja -itsensä. Minusta pidetään huolta, olen siis olemassa.

Laitostettuja löytyy kaikkialta, myös sairaaloiden ulkopuolelta. Monet työtömät haluavat ottaa tilanteensa ainoastaan kaameana kohtalona, vitsauksena, josta kannattaa flegmaattisesti valittaa. Yliempaattisia ymmärtäjiä löytyy umpilaiskoillekin mutta niitä, jotka osaisivat auttaa löytämään muutoksesta mahdollisuuksia on harvemmassa.

Suomessa on jatkuvan tsaristisen perinteen mukaan paljon helpompi olla auktoriteetteja uskova uhri kuin aktiivinen, itsenäisesti ajatteleva optimisti. Syöpäkyselyn ihmiskuva ei siis ollut mikään yllätys. Kysely lähti oletuksesta, että ihminen on voimaton ja passiivinen objekti, joka (syöpään) sairastuttuaan ei mahda millekään mitään. Laitostumisen edellytys on juuri tämä asenne. Kysymykset kannustivat syövän ja hoidot kokenutta ajattelemaan itseään entistä itsemurha-alttiinpana, epäonnistuneena, rumentuneena rampana, joka sairauden takia ei pysty ihmissuhteisiin, onneen, työhön, elämään tai mihinkään myönteiseen. Toisenlaiset vaihtoehdot ”tieteellisestä tutkimuksesta” oli etukäteen rajattu pois! Oletan, että työllä oli ohjaaja. Hänellekään eivät kokemuksen muut mallit tulleet mieleen.

Parantumisen mekaniikkaa

(Vakava) sairaus voi perhepiirissä tai hoito-organisaatiossa olla vallankäytön väline: turha empatia ja ”ymmärtämys” saattaa helposti kääntyä sääliittelyksi tai toisaalta alistaa sairastavan. Kun sairastuin syöpään ensimmäisen kerran, minulle oli iloisesti itsestäänselvää, että paranisin. ”Ymmärsin” hätkähtää kokemaani sairautta vasta paljon

parantumisen jälkeen. Parantumisprosessin aikana perheeni sen sijaan suri kovasti, ja minun, ”sairaani” tuli käyttää energiaani siihen, että perheeni jaksaisi paremmin kantaa minun sairauteni.

Tavalla tai toisella syövän puhkeamiseen saattavat liittyä psykosomaattiset piirteet. Kun sairastuin (-74) ja kun syöpä uusiutui (-87), elämäntilanteeni oli kulminaatiopisteessä ja muutos välttämätön: ruumiini reagoi. Sairastumiseni pysäytti väärän suunnan ja helpotti päätöksentekoa, elämänmuutosta. Yllätykset, muutos kun tekee elämästä elämän.

Kun syövän uusimisen jälkeen olin vahvoissa hoidoissa, pidin sukulaiset ja tuttavat ja mahdolliset muut sääliittelijät ja surijat kokonaan elämästäni kaukana, jotta saatoin paremmin keskittää energiani parantumiseen ja hyvinvointiin. Puhelinvastaaja piti tunkeilijat pois. Lähelläni oli tämän vuoden aikana 4-5 parasta ystävääni.

Kummallakin kerralla kokemani sairaus lisäsi elämänhalujani ja toi esille voimavaroja, joiden löytyminen muutoin olisi saattanut viedä paljon enemmän aikaa, tai jäädä kokonaan tapahtumatta. Sairaus itsenäisti minut kahlitsevasta biologisesta perheestäni. Sairauden kautta olen tullut vahvemmaksi, ehjemmäksi, uteliaammaksi ja herkemmäksi kuulemaan sitä, mitä maailma kertoo, mitä elämällä on annettava.

Seuraavat vähemmän sääliittelevät kohdat olisin lisännyt johdattelvaan ja murhaavan masentavaan syöpäkyselyn väitteiden listaan. Itse olisin vastannut näihin usein, jatkuvasti tai ehdottomasti:

- sairauskokemus on lisännyt elämänhalujani
- seksuaalinen aktiiviteettini ja tyytyväisyyteni on kasvanut
- läheiset ystäväni ovat entistä merkittävämpiä
- elämä avautuu minulle monimuotoisena
- oivallan elämän yllätyksellisyyden
- ymmärrän elämän rajallisuutta
- löydän itsestäni uusia voimavaroja
- tunnen itseni vahvemmaksi
- käytän vähemmän aikaa turhiin töihin ja paskanjauhamiseen
- etsin elämästä hauskaa

maa kuusta nähtynä

Tunneäly on herättänyt merkittävän keskusteluryöpyä. Miehisen diskursin järjen painotus on saanut vastapölin: kun äly ja tunne yhtyvät, kuva näyttää enemmän ihmiseltä. Mukana keskustelussa on naisten lisäksi myös psykologeja, mainostoimittajia ja kauppatyömiehiä. Tunneälystä ilmestyy kirjoja kuin ennea-grammista tai löydä-oma-värisi-teoriasta.

Mutta ongelma on syvemmällä kuin tässä uudissanassa. Tunteista puhuminen on ollut ja pysyy epämääräisenä. Kun esittää keskustelussa otaksunnan, että asiantuntija voisi roolittaa oman professionaalisuutensa mukaan, saa säännöllisesti — alasta riippumatta — saman vastauksen: eihän sitä voi & on parempi, kun käyttää tunteitaan. Tässä yhteydessä ”tunne” tarkoittaa hallitsematonta ja artikuloimatonta persoonallisuuden osaamisen aluetta, joka ei osu yksin minkään ammatillisen kanssa.

Jos asiasta yrittää keskustella enemmän, käy ilmi, että ”kaikki” ovat samaa mieltä. Tunteet todellakin ovat tärkeitä ja juuri professionaaliosuudessa mielessä. Mutta jos keskustelua jatkaa tästä eteenpäin, kaikki myös huomaavat, että kukaan ei tarkoita sanalla ”tunne” samaa.

On ehkä liiaksi Valistuksen ja Modernin henkeä, jos yrittää rajata sitä, mitä

tunteilla todella tarkoitetaan, ainakin, mikäli tunnetta yrittää rajausta suhteessa järkeen. Jokin syy tunne-sanankäytölle on: se on esillä järkipärisen, harmitun, artikuloitavissa olevan, hallittavan ja käsiteltävän vastakohtana. Se on subjektiivisen, irrationaalisen, yksilön hallitsemattomissa olevan synonyyminä. Se esiintyy tilanteissa, joissa tunne ei ole vastuussa tunteistaan tai teoistaan.

Tunteet näyttävät ohjaavan toimintaa samaan tapaan kuin intuitio tai asian merkityksellisyys. Tällöin saattaa olla kyse hyvinkin järkipärisestä toiminnasta, jolle ei vain ole osattu antaa selitystä. Tai kyse on laumakäyttäytymisestä, ehkä jopa reaktiosta, jossa ihminen vain reagoi totutulla tavalla ilman, että olisi koskaan tullut ajatelleeksi, mihin tai miksi reagoi.

Toisaalta jokainen tietää, että fyysiset tilat voivat olla tunteiden syinä tai seurauksina. Hormoni- ja ruoansulatushäiriöitä tulee monesti vahingossa pitäneeksi omina tunnetiloinaan. Samoin voi joskus luulla kärsivänsä allergisesta reaktiosta vaikka todellisesti on vain tunnemyllerryksessä, joka aiheuttaa fysiologisia vaikutuksia.

Nämä kaikki ovat ihmisen arkipäivää eikä näillä sinänsä ehkä ole suurtakaan merkitystä. Tämä harmaa alue, tunteet, on tosin suurimpia syitä väärinkäsityksiin, koska tunteet näyttävät olevan kommunikointimattomia: sanoista voi päästä yhteisymmärrykseen, mutta kukaan ei voi tietää, mitä toisen tunteissa todella tapahtuu. Monet ovat erinomaisia tunneillusionisteja: he osaavat ilmentää eri tunnetiloja tavalla, josta on mahdollista päätellä aitoutta tai valheellisuutta. Toisaalta ilman ilmentämistäkin eräät tunnetilat (rakkaus ensisijassa) ovat arvostelemattomissa: tunne voi saada minkälaisia ilmenemismuotoja tahansa, mutta sitä ei koskaan saa epäillä, onnistuu sen kommunikointi kuinka huonosti tahansa.

Ongelmia syntyy laajemmin ammatteissa, joiden koulutuksessa jo lähdetään otaksunasta, että ammatin harjoittajilla on joitain ”yleisinhimillisiä” taitoja, joiden kehittyminen tapahtuu luonnostaan. Empatia-ammattit (esimerkiksi sosiaali- ja terveydenhuoltoala)

perustavat oletukselle, että ”ihmisen kohtaamisessa” juuri tunteet antavat oikean ratkaisun toisen ohjaamisessa tai auttamisessa. Tunteita tässä mielessä ei saa asettaa keskustelun alle, koska ne lakkaisivat olemasta tunteita. Monet puolustavat viimeiseen asti tätä ammatinsa erityisyyttä, johon muilla ei ole asiaa.

Ei pidä siis ihmetellä, jos empatia-ammateissa työntekijät kärsivät loppuunpalamisesta: hehän eivät tiedä, mitä he tekevät, vaan kaikki vain tapahtuu heille. Toisaalta tällainen epäammattisuus vastaa hyvin huonosti nykyistä käsitystä työntekijän vastuusta: ammatissa on tiedettävä, mitä ja miksi tekee. Työntekijä on oikeasti (ei vain leikisti) vastuussa toisesta ihmisestä ja erityisesti siitä, että voisi antaa ammatinsa mukaisesti tälle uusia mahdollisuuksia ymmärtää tämän elämää. Sellainen on tuskin mahdollista, jos molemmat lepäävät tunteillaan.

Martti Paloheimo käsittelee uudessa kirjassaan *Suomalaisen lapsuuden haavat* kotien lapsille antamaa ammottavaa haavaa: rakkaudettomuutta. Tämä on eräs alue, jossa jokaisen pitäisi havahtua: kodeissa on kyse juuri tunnesiteistä, joiden kommunikointi on erityisen vaikeaa. On kyse rakkaudesta tai vihasta tai (kuten useimmiten asianlaite on) niiden risteytyksestä, juuri tunteet tuhoavat eniten ihmisiä.

Miksi tällainen ongelma on edelleen mahdollinen? Olemme tehneet ihmistyötä (hoitoa, terapiaa, auttamista) tiedollisinkin perustein jo sata vuotta. Miksi emme tiedä, mitä teemme?

Kun järki löydettiin ja eristettiin (Descartes, Valistus, positivismi), jäljelle jäi kaksi aluetta, aistisuus ja tunteet. Taitteen tutkimuksessa aistisuus on otettu vakavasti, sitä pyritään artikuloimaan kokemuksen kautta. Se ei ole enää vain ”erhettä” vaan tärkeä ihmisenä toteutumisen tapa. Mutta mikään ei ole puuttunut tunteisiin tällä tavoin. Tunteet ovat inhimillisen kaatopaikka: kun en osaa, en viitsi hallita itseäni, tunnen syvästi. Kun haluan, himoitsen itselleni, tunnen. Kukaan ei voi tähän puuttua.

Ja kun haluni johtaa järkevääkin toimintaani, olen varmaankin tunneälyn vallassa.

Laadun metafysiikka, teknologia ja ihmistieteet

Yhdysvaltalainen filosofikirjailija Robert M. Pirsig tunnetaan 1970-luvun kulttiteoksestaan *Zen ja moottoripyörän kunnossapito (Z)* (1995). Kotimaassaan teos oli myyntimenestys. Innostuneet lukijat ovat odottaneet jatkoa pitkään. Kirjan teemoja jatkaakin vuonna 1991 ilmestynyt romaani *Lila (L)*, jonka alaotsikkona on ”Tutkimusmatka moraalien maailmaan”. Se täydentää Z:n ajatuksia laadusta. Ulkoisesti teoksen ilmapiiri on toinen.

Filosofi Faidros tekee nyt matkaa purjeveneellä kohti New Yorkia Lila-niminen nainen, prostituoitu, mukanaan. Aiemmassa teoksessa ollut anonymi kertoja ja 11-vuotias poika ovat poissa. Z oli Faidroksen filosofian väitöskirjan sijasta syntynyt teos laadusta. Uudessa kirjassaan Faidros laajentaa analyysin ihmistieteisiin, ’laadun metafysiikkaan’. Kirja avaa näkökulman tieteiden ja länsimaisen kulttuurin historiaan. Näin L on yhtä kunnianhimoinen tutkimus moraalista kuin oli Z arkielämästä, tieteestä, taiteesta ja teknologiasta.

Matka ymmärryksen tasangolle

Mitä on Pirsigin romaanien filosofia? *Lila (L)* on herättänyt toistaiseksi vähän keskustelua, vaikka romaani käsittelee ontologian ongelmia. Pirsig esittää ratkaisun siihen, millaisia tasoja moraalilla on. Teos laajenee myös esitykseksi moraalien historiasta. Näköalana on 1900-luvun kehitys, esimerkkinä amerikkalainen yhteiskunta. Analyysillä on yhteys varhaisempaan teokseen, vaikka Pirsig määrittelee keskeiset käsitteensä uudelleen. Sama välitön, suora, konkreetti ja yksinkertainen käsittelytapa, joka tuli tunnetuksi *Zen ja moottoripyörän kunnossapidossa (Z)*, on myös L:n kerrontatyyli. Uudessa teoksessaan Pirsig syventää subjekti-objekti-metafysiikan kritiikkiä seuraavasti:

”Laadun metafysiikka tarjoaa maailman tulkintaan paremmat koordinaatit kuin subjekti-objekti- metafysiikka, sillä se on laajempi. Se selittää maailmaa enemmän ja se selittää sitä paremmin. Laadun metafysiikka pystyy selittämään subjektin ja objektien suhteita loistavasti, mutta (...) subjekti-objekti-metafysiikka ei pysty selittämään arvoja pennin vertaa. Se on aina arvoja selittäessään sotkeutunut epäuskottavaksi psykologiseksi jaaritukseksi.” (Pirsig 1992, 114-115)

Z eli tutkimus arvoista

Z on synnyttänyt oman kommentaarikirjallisuutensa. Teoksen sisältöä on selvitelty esim. DiSanton ja Steelen (1990) opaskirjassa. Se sisältää paitsi tarkan matkakuvauksen 17 päivää kestäneeltä matkalta ja sen tapahtumista myös analyysin teoksen filosofisista yhteyksistä länsimaiseen perinteeseen ja itämaisiin perinteisiin. Opaskirja tulkitsee Z:n zen-buddhalaiseksi kuvaukseksi. Sen mukaan ihminen kääntää selkensä todelliselle luonnolleen ja löytää sen monien vaiheiden jälkeen. Pirsig on myös itse selittänyt kerrontateknisiä ratkaisujaan (emt., 229-239). Olennaista on anonymi kertoja ja menneisyyden aaveena

esiinastuva filosofi Faidros, joka on kirjan kuvauksessa fiktio. Idea on, että anonymi kertoja on sosiaalisen maailman fiktio, eikä itse filosofi olekaan ollut kadoksissa. Kertojan todellisuuden hämärtyminen ja Faidroksen todellistuminen luovat kirjaan jännitteen, joka pitää kertomusta koossa. Pirsig (emt., 233-234) on todennut, että idea on Henry Jamesilta. Kirja ei ole perinteinen romaani. Se sisältää kansantajuisia luentoja, chautauquoita, filosofiasta, jonka kirjoittaja taitaa erinomaisesti.

On syytä luoda lyhyt katsaus Z:n juoneen. Tausta on, että mielisairas mies matkustaa samoista ongelmista kärsivän poikansa kanssa pitkin keskilämmen maanteitä moottoripyörällään, jonka nimeä ei mainita (merkki on vuoden 1964 mallia oleva *Honda Superhawk*, joka oli Pirsigin autotallissa vielä 1980-luvun lopulla, epäkuutoisena tosin). Matkan idea on ajatusten selkeyttäminen. Keskeiseksi nousee moottoripyörän huolto. Asia tarjoaa esimerkin ihmisen ja teknologian, laadun ja oikeiden arvojen pohdintaan. Taitojen oppiminen kehittyi, kun yksilö keskittyi tekemiseen. Toimija on osa toimintaansa ja välittää siitä, mitä tekee. Mielenrauhassa me ymmärrämme syvällisemmin toiminnan olosuhteita. Me samaistumme siihen ympäristöön, missä me toimimme, sekä unohtamme itsemme. Mielenrauhana ilmenevällä hiljaisuudella on erilaisia tasoja. Ruumiillinen hiljaisuus tarkoittaa, että istumme paikoillamme, kuten meditoivat munkit. Psykkinen hiljaisuus viittaa siihen, että mielessämme ei ole harhailevia ajatuksia. Ne vievät toimintamme yhtä mittaa sivuraiteille. Arvojen hiljaisuus merkitsee, että olemme luopuneet turhista haluista. Tällöin toimimme vailla toiveita tai odotuksia; asenteen omaksuminen on hiljaisuuden lajeista vaikein (ks. DiSanto & Steele 1990, 58-59).

Anonymi kertoja rajaa ongelmaksi sen, mitä ihminen on ja mitä hän tekee (Pirsig 1995, 35). Tämä selittää sitä, mikä 1900-luvussa on mennyt pieleen. Meillä ei ole taitoa ymmärtää teknologiaa. Me joko kiellämme sen tai hyväksymme subjekti-objekti-dikotomian ajatusmallin. Teknologian ja ihmisen suhde nousee toistuvasti esiin. Se sisältää olennaisen näkökulman. Pirsig kahdentaa laadun nimittäin klassiseen lajiin eli sisäiseen muotoon ja romanttiseen eli ulkoiseen oletukseen. ’Laatu’ jää

määrittämättä. Laatu subjektien ja objektien ohella on todellisuuden osa. Se määrittää suhdetta todellisuuteen. Niinpä esim. DiSanto ja Steele (1990, 151-156) määrittävät laadun metafysiikan 'absoluuttiseksi monismiksi', jossa laadun käsite ratkaisee ongelmat. Me olemme arvojen eli laadun välityksellä yhteydessä todellisuuteen. Laatu tutkiva alue on aksiologia. Alue jakaantuu etiikkaan ja estetiikkaan. Etiikka tutkii oikeaa ja väärää toimintaa. Estetiikan alueena on luonnon tai taiteen kauneus tai rumuus. Pohdinta etenee siten, että laatu nousee esille ensin opetuksessa. Faidros penää vastausta oppilailtaan ja tekee ekskurssin filosofiasta. Myöhemmin hän menee opiskelemaan filosofiaa. Filosofian päävaivat johtavat katatonian. Dilemma ei avaudu sängyttömässä makuuhuoneessa, vaan zazenissa istuva Faidros tuijottaa kuin jääpalassa tyhjää seinää.

Z:ssa tehdään laaja odysseia länsimaisessa ja itämaisessä filosofiassa (ks. DiSanto & Steele 1990, 50-228). Työ syntetisoi tieteen, arkielämän ja taiteen maailmoita. Moottoripyörän huoltoa pohtiessaan kertoja rakentaa uutta käsitystä. Siten tieteellinen rationaalisuus, käytännön elämän ongelmatilanteet ja tekninen taito sulautuvat toisiinsa. Ajatus on, että työn välittämistä pidetään skitsofrenisesti joko selviönä tai toisarvoisena. Arkipäivää hallitsee se, mitä joku asia merkitsee ja mitä se on. Klassisen ja romanttisen järjen luokitus on vastaus todellisuuskäsityksiin. Kirjan ensimmäinen (Pirsig 1995, 9-100) osa toteaa nämä kysymykset, mutta ei etene siitä edemmäs. Toisessa osassa tieteellisen rationaalisuuden analyysi siirretään moottoripyörän huoltoon. Ajatus on, että moottoripyörä on puhtaasti käsitejärjestelmä. Sen huolto perustuu järkipärisiin toimiin. Anonyymi kertoja selventää moottoripyörän rakennetta, ja toteaa kertojan suulla, että hierarkia on yksinkertaisin ja tunnetuin tapa järjestää tietoa, so. tietämyksen perusrakenne. Järjestelmän käsite sisältää osien rakennesuhteet ja edustaa monimutkaisempaa mallia. Moottoripyörän huolto ei edellytä tieteellisen menetelmän soveltamista. Se on liian hidas ja kömpelö. Silti päättelyn lajiin (induktio ja deduktio) tuntemus hammottaa sitä, mistä vikojen etsimisessä ja korjaamisessa on kyse.

Toinen osa (emt., 103-199) pohtii tieteen ja teknologian asemaa yhteiskunnassa. Faidros esittää näkökantansa. Nykyiset järkeilymallimme eivät auta yhteiskuntaa kohti parempaa tilaa. Mallit loitontavat meitä paremmasta maailmasta. Mallit periytyvät renessanssista. Ne syntyivät tilanteessa, jossa aineellisten tarpeiden tyydyttäminen oli ensisijaista. Nämä tarpeet eivät ole enää yhtä keskeisiä. Siksi tarvitaan uudenlaista järkeilymallia. Sen avulla voidaan ymmärtää teknologiaa ja yhdistää se ihmisten arkeen. Ongelma aiheutti Faidrokselle päänvaivaa jo opiskeluaikana ja sai hänet siirtymään epäorgaanisesta kemiasta filosofiaan. Hän siirtyi 'mielen ylängöille' ja luki filosofista kirjallisuutta laidasta laitaan. Vastaan astelivat Kant ja Hume. Klassikoiden vastaus ei kuitenkaan tyydyttänyt. Hän kehitti oman vastauksensa. Anonyymien kertojan kanta on, että vastaus on parempi. Länsimaisen filosofian takia Faidros matkusti myös Intiaan ja opiskeli vuosikymmen Benaresin hindulaisessa yliopistossa. Tämä tuotti pettymyksen. Hindulaisuus ei tuonutkaan ratkaisua päänvaihoihin.

Kirjan kolmas osa (emt., 203-355) lähtee liikkeelle laadun käsitteestä. Se on vastaus ongelmanasetteluun. Faidros törmää laadun käsitteeseen ja pyrkii sitä tietä ymmärtämään uudella tavalla ihmisen suhteen maailmaan. Ajatteluprosessin kulussa hänen omakohtainen filosofinen ajattelunsa ja opetustehtävät

leikkaavat toisiaan. Syntyy ongelmallinen asetelma. Faidros selvittää sitä, mitä laatu on ja miten asiaa voisi lähestyä. Ensin hän pohtii asiaa ilman 'analyyttistä veitsea', mutta siirtyy pian muodollisempiin menetelmiin. Kirjan kolmannessa osassa on kirjattu ylös ajatteluprosessin vaiheet etappeina. Ne muodostavat laadun metafysiikan perustan ja palauttavat Faidroksen itämaisesta ajatteluun, jossa ei esiinny subjekti-objekti-dualismia eikä maailman rakennetta identifioida kielellisiin lausumiin. Ensin Faidros opettaa ainekirjoitusta Bozemanissa, sitten hän opiskelee filosofiaa ja opettaa retoriikkaa Chicagossa. Metafyysinen päänvaiva päättyy sähköshokkihoitoon. Faidroksen päähän kiinnitetään elektrodit ja hänen muistinsa, so. mielen staattiset mallit, katoavat osin jäljettämiin. Z:ssa kirjataan siruja suunnattomasta ajatteluprosessista.

Faidros (emt., 224) soveltaa laadun määrittelyssä mutkikasta ilmaisua. Sen mukaan laatua ei voi määrittellä mutta se on silti olemassa. Hän kääntää akateemisen pedagogiikan normit väärinpäin, eikä määrittele, mitä opettaa, vaan kehottaa oppilaita itse löytämään laadun. Opetus toimii. Samalla hän kuitenkin yksilöi ainekirjoituksen ominaisuuksia, kuten taloudellisuus, selkeys, havainnollisuus jne. Ongelma kiteytyy Faidroksen mielessä selkeämmäksi. Hän pohtii asiaa realismin näkökulmasta ja toteaa, että laatu on olemassa. Maailma ei pysty toimimaan sitä ilman normaalisti. Johtopäätöstä perustelevat monet käytännöt seikat, joita hän esittelee filosofisesti. Ongelman selvittelyä seuraa filosofinen kartoitus ongelman luonteesta ja laadun määrittelyn dilemmasta. Faidros on jo löytänyt tien pois dilemmasta. Itsekeskeisyyttään hän ryhtyy selvittämään asiaa uudestaan. Seuraa kirjan vaativin luentosarja laadun metafysiikasta. Sen aloittaa laadun subjektiivisuuden ja objektiivisuuden käsittely. Faidros valitsee dilemman kaksisuuntaisten sarvien välistä tien, jonka mukaan laatu on kolmas todellisuuden osa. Tätä polkua ei ole aiemmin kuljettu länsimaisen filosofian historiassa. Sen mukaan laatu on tapahtuma, jossa subjekti ja objekti kohtaavat. Subjektit ja objektit ovat alisteisia laadulle. Hierarkisen kuvion muodossa (emt., 271) näkemys tiivistyy tulkinnaksi, jossa laatu (todellisuus) jakaantuu romanttiseen laatuun (esiälyllinen todellisuus) ja klassiseen laatuun (älyllinen todellisuus). Klassisen alamuotoja ovat subjektiivinen todellisuus (henki) ja objektiivinen todellisuus (aine). Määrittely johtaa Henri Poincaréhen, jolta Faidros löytää tukea esiälyllisen tietoisuuden olemassaololle; Poincaré nimitää tekijää 'subliminaaliseksi minäksi'.

Kiinnostavin osa arvojen tutkimista ovat neuvokkuusloukut (emt., 332-354). Näkökulma on lähellä kungfutselaisuuden ja taolaisuuden opetuksia (ks. DiSanto & Steele 1990, 84-118). Kuvaus (gymptionologia) jakaa loukut ulkoiisiin tekijöihin eli 'takaiskuihin' ja sisäisiin tekijöihin eli 'kompastuskiviin'. Kertoja käy läpitiilanteita, joissa ulkoiset syyt estävät moottoripyörän vian korjaamista tai joissa toiminta muuttuu ongelmalliseksi, kuten koneen kokoamisen tai uusien osien hankkimisen yhteydessä. Sisäiset neuvokkuusloukut ovat laajempi ryhmä. Niihin kuuluvat tunneperäistä ymmärtämistä estävät arvoloukut, kognitiivista ymmärtämistä vaikeuttavat totuusloukut sekä psykomotorisen käytöksen tiellä olevat lihasloukut. Arvoloukkujen tunnusomaisin piirre on joustamattomuus. Se ilmenee ennenaikaisina oletuksina. Sitä voidaan välttää kiireettömyydellä, ja arvoloukun aiheuttaa myös minäkeskeisyys.



Tämä estää tosiseikkojen havainnointia. Sen vastakohta on ahdistus, joka tarkoittaa minäkeskeisyyden peilikuvaa, minän väheksyntää. Edelleen arvoloukkuja ovat pitkästymisen ja kärsimättömyys. Totuusloukku viittaa taas kaksiarvoiseen kyllä-ei-ajatteluun. Se jättää huomioimatta kolmannen vaihtoehdon eli vaihtoehdot purkavan mu-arvon. Lihasloukut ovat viimein yleisnimitys tilanteelle, jossa ulkoiset olosuhteet, puutteelliset työkalut tai lihasherkkyuden puute vaikeuttavat työtä. Loukkujen välttäminen ei johda mekaanisen taidon hallintaan. Perusedellytys on oikea elämäntapa. Siten todellinen moottori-pyörä on yhtä kuin oma 'minä'.

Jos suhteuttaa Z:n ajatuksi lopuksi L:aan, voisi sanoa, että oikeiden arvojen, oikean toiminnan ja mielenrauhan pohdinta jää toteamuksen tasolle Z:ssä. Kertojan suulla esitetty ajatus on vain yhtäältä kungfutseiluuteen palautuva näkökulma siihen, että ihmisten tulisi rakentaa yhteiskuntaa paremmaksi keskittymällä välittömään todellisuuteen, ja toisaalta taolaisuuteen palautuva ajatus luonnollisuuden merkityksestä. Eli kuten Pirsig (1995, 323) itse asiasta mainitsee:

“Kun ihmistä ei hallitse erillisyydentunne siitä mikä parissa hän työskentelee, silloin voidaan sanoa, että hän ‘välittää’ siitä mitä tekee. Sitä välittäminen oikeastaan on, samaistumista siihen mitä tekee. Se jolla on se tunne näkee myös välittämisen kääntöpuolen, itse laadun.”

Tästä seuraa, että jos yksilöllä on mielenrauha, kaikki muu tulee luonnostaan. Mielenrauha luo oikeita arvoja, oikeat arvot luovat taas oikeita ajatuksia. Ne tuottavat oikeita tekoja, ja oikeat teot tuottavat työtä, joka heijastaa mielenrauhaa eli laatua. Ajatus on, että klassinen ja romanttinen laatu sulautuvat yhteen työssä. Ideana on rakentaa teknologian ja ihmisen välille parempi laatu. Malli on vaihtoheito subjekti-objekti-dualismille, yksilön ja yhteiskunnan suhteen määrittelylle tai suurisuuntaisille poliittisille ohjelmille. Maailman parantaminen tapahtuu lähtemällä omasta päästä, sydäimestä ja käsistä sekä jatkamalla siitä eteenpäin. Anonyymi kertoja onkin kuin 13 vuotta matkustanut ja opettanut Kungfutsia, joka korostaa tiedon käytännön merkitystä.

L eli tutkimusmatka moraalin maailmaan

L: n näkökulma siis syventää Z:n pohdintoja ihmisen, kulttuurin ja yhteiskunnan suhteista. Romaani perustuu kerrontateknisesti enemmän dynaamisiin jännitteisiin ja tilanteiden dramatiikkaan kuin Z. Henkilöt ovat myös moniulotteisempia. Faidros pohtii uuden kirjansa sisältöä muistilappujensa keskellä purjeveneessään. Hän kohtaa Lilan ravintolassa. Matkallaan Faidros miettii näkemäänsä rakennettua maailmaa ja Lilaa sekä palaa tuosta tuosta intiaanikulttuuriin, antropologian historiaan ja arvojen tutkimiseen. Intiaanikulttuurista ja antropologiasta idea laajenee tieteen subjekti-objekti-dualismiin ja todellisuuden rakenteeseen. Kertomus päättyy Lilan harhojen syvenemiseen. Mielisairautta pohtiessaan Faidros palaa Z:n ajatuksiin valaistumisesta. Romaanissa pohditaan kysymyksiä esim. kuuluisuuden antropologiasta, tieteenhistoriasta tai luonnontieteiden kehityksestä. Faidrosin suhde purjeveneeseensä on sivuseikka. Merkitystä on viktoriaanisen kulttuurin muisto-

merkeillä, valtavilla rakennuksilla, ja samalla hän miettii sitä, miten ne ovat vaikuttaneet amerikkalaiseen yhteiskuntaan.

L:ssa on kolme itsenäistä osaa. Ensimmäisessä (Pirsig 1992, 9-227) tarkastellaan ihmistieteiden ontologiaa, toisessa (emt., 231-328) moraalikehityksen historiaa ja kolmannessa (emt., 331-456) moraalien tasojen merkitystä. Keskeiset käsitteet ovat staattinen ja dynaaminen laatu. Staattinen laatu viittaa pysyvämpiin laatuikätyksiin. Dynaamiselle laadulle on tunnusomaista intuitiivisuus. Käsitepari ratkaisee laatuojen muodot ja erittelee laadun tasoja biologiasta yhteiskuntaan ja älyyn. Kyse on ihmistieteiden ontologiasta. Pirsig törmää kirjassaan moraalien pohtiessaan esim. sitä, mikä on liiallisen alkoholin käytön ja yhteiskunnan suhde tai mikä on yksilön vapauden ja yhteiskunnallisten sääntöjen suhde. Ratkaisu on taso-ontologia. Moraalilla on laadullisia tasoja. Niitä pidä redusoida toisiinsa. Staattisten arvorakenteiden tasot ovat epäorgaaniset, biologiset, yhteiskunnalliset ja älylliset rakenteet. Ajatus on se, että “nämä neljä järjestelmää kattavat kaiken, ne eivät sulje pois” (Pirsig 1992, 168). Ratkaisu on poikkeuksellinen.

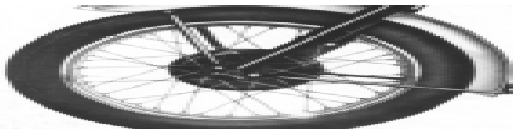
Ontologiaa kerroksia voi pitää arvorakenteina, jotka luovat uusien tasojen edellytykset mutta jotka kehittyvät itsenäisesti tietyn tason ylitettyään. Tasot ovat autonomisina ja ei-reduktiivisina. Siten Pirsig kannattaa emergenttiä mallia todellisuuden luonteesta (vrt. Niiniluoto 1990). Se ei edusta idealismia tai materialismia. Laatu kuuluu osana ontologiaan. Kyse on monismista, joka kieltää subjekti-objekti-dualismin.

Ontologiaa voidaan lähestyä useasta näkökulmasta (ks. Määttänen 1995, 35-55). Hierarkisella taso-ontologiallaan Faidros (Pirsig 1992, 112-121, 122-138 ja 168-177) siivoaa länsimaisen filosofian perinteisiä käsitteitä. Ongelmallisia käsitteitä ovat esim. kausaaliteetti, substanssi, evoluution luonne sekä tieteellinen todellisuus. Päänvaivaa tuottaa myös vapaan tahdon ja determinismin suhde, aineen ja hengen suhde tai moraalien monitasoisuus. Laadun metafysiikka nostaa arvot esille, eikä pidä niiden määrittelyä ongelmallisena. Arvot ovat perustava asia. Subjekti-objekti-metafysiikka vain hämärtää asian. Kausaalisuus ratkeaa siten, että kyse on kahden asian tilan välisestä arvosuhteesta. Lause ‘A aiheuttaa B:n’ voidaan kääntää muotoon ‘A on arvokasta B:n kannalta’. Substanssin käsite taas on ongelmallinen, koska itse käsite on anomalia. Ihmiset näkevät vain tosiseikkoja. Se voidaankin kääntää pysyväksi epäorgaaniseksi arvomalliksi. Samalla eksakti tiede yhdistyy muihin kokemuksen aloihin eli humanistiset ja eksaktit tieteet sulautuvat toisiinsa. Tieteellisen todellisuus on kaikille yhteinen. Evoluution luonne on se, että kehitys on suuntautunut kohti täydellistä laatua. Näkemys tarkoittaa, että mekanistisen mallin ohella elämä kehittyi siitä pois päin dynaamiseen laatuun. Ratkaisu determinismin ja vapaan tahdon dilemmaan löytyy siitä, että determinismi viittaa staattisiin rakenteisiin. Vapaus taas perustuu määrittelemättömään dynaamiseen laatuun.

Laadun metafysiikka on ymmärrettävä aristotelisesti. Metafysiikka on se, mikä tulee luonnon jälkeen, ja käsittelee todellisuuden luonnetta (Määttänen 1995, 48-49). Faidros nimittää metafysiikkaa ‘mielen ylängöksi’. Sinne kiipeäminen ei ole helppoa, mutta ‘mielen ylängöllä’ oli mahdollista päästä uuteen ajattelun laaksoon, jonka avulla elämän tosiseikkoja oli mahdollista tulkita rikkaammin, sillä “laakso avautuu valtavaksi, reheväksi ymmärryksen tasangoksi”



(Pirsig 1992, 168). Metafysiikan kehittämisen perusta on uudessa aloituksessa, joka kykenisi selvittämään moraalien luonteen. Ajatusmalli sitoutuu kaksinaiseen käsitykseen todellisuuden luonteesta. Toisaalta on olemassa staattinen hyvä, joka säilyttää elämää ja sisältää kulttuurin lait, perinteet ja arvot. Toisaalta on olemassa dynaaminen hyvä, joka pyrkii staattisten mallien muuttamiseen ja joka sijaitsee kulttuurien ulkopuolella. Näkemys muistuttaa taolaiseen filosofiaan kuuluvaa ajatusta yin ja yang elementtien vaikutuksesta kaikissa ilmiöissä (ks. DiSanto & Steele 1990, 115-



116). Dynaaminen laatu on

odottamatonta ja vailla vakiintuneita muotoja. Staattinen laatu on vakiintunutta. Ihminen on tottunut sitä odottamaan. Itse asiassa staattiset arvorakenteet kasvavat monimutkaiseksi ja laajoiksi tietorakenteiksi. Ne välittyvät sukupolvelta toiselle kulttuurina. Staattinen laatu syntyy dynaamisen laadun jälkeen ja siihen liittyy aina muisti. Näin staattinen moraalit on täynnä sankareita ja konnia, rakkauksia ja vihoja, porkkanoita ja keppejä, eivätkä sen arvot muutu itsestään. Muuttava tekijä on dynaaminen laatu (Pirsig 1992, 131).

Laadun metafysiikalla on keskeinen merkitys kirjan kolmannen osan kehittelylle (emt., 331- 456). Analyysin mukaan moraalitasoja on viisi: epäorgaanis-kaoottinen, biologis-epäorgaaninen, yhteiskunnallis-biologinen, älyllis-yhteiskunnallinen ja dynaamis-staattinen. Faidros käsittelee tasoja ja tuo esille muutosprosessin solmukohtia. Dynaamis-staattinen taso on elämän moraalisen arvon määrittäjä. Sen mukaan hyvää on vapaus minkä tahansa staattisen rakenteen ylivallasta. Tämä ei tarkoita sitä, että rakenne tulisi tuhota. Moraalitasot hahmottavat todellisuuden moraalitasojen ristiriitoja ja kehitystiloja selkeämmin kuin aiemmat näkemykset. Evoluutioteoreettisen moraalien kehitysmallin mukaan ei ole syytä hylätä tai torjua mitään moraalit, vaan eritellä niiden sisältöä. Ajattelu saattaa tuntua naivilta. Suurempi idea on, että yhteiskunnasta ei päästä eroon palaamalla biologiaan tai selvittämällä älyn avulla biologisia kysymyksiä, kuten rikollisuutta. Selitys on se, että rikollisuus on rikollisuutta, eikä sitä ratkaista muuten kuin yhteiskunnan avulla, vaikka rikosten välillä voikin olla eroja.

Pirsig kirjoittaa Faidroksen suulla laadun metafysiikan puolustuksen. Laadun metafysiikka sisältää näkemyksen todellisuuden luonteesta. Se auttaa ymmärtämään monia empirisen todellisuuden dilemmaa (emt., 182). Ongelmanratkaisuvoima on näkemyksen positiivinen puoli. Romaani myös tulkitsee 1900-luvun kehitystä. Faidros (emt., 301) lähtee siitä, että kun yhteiskunnassa siirrytään kaiken älyn rajoittamisesta kaikkien yhteiskunnallisten mallien lähes täydelliseen hylkäämiseen, tuloksena on yhteiskunnallisten voimien pyörremyrsky. Tällainen on 1900-luvun historia. Merkkipylvääksi Faidros valitsee marraskuun 11. päivän 1918, jolloin ensimmäinen maailmansota päättyi. Syntyi ajatus, että älyä tulee käyttää sotien estämiseen ja instituutioiden kehittämiseen. Tämä merkitsi yliopistolaitoksen kasvua ja ns. viktoriaanisen moraalien kritisoimista. Kritiikki kukoisti 1920- ja 1930-luvulla Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Muutosta säesti tekniikan kehittyminen. Uusi tekniikka vaati älyä. Laatu ei ollut yhteiskunnan tunnustus, vaan älyn hyväksyntä. Arvorakenteiden pyörremyrsky näkyi niin Amerikassa kuin Euroopassa. Muutoksen paineet näkyivät voimakkaammin Euroopassa. Kommunismi ja sosialismi tähtäsivät yhteiskunnan älylliseen hallintaan, fasismin tavoitteena oli älyn yhteiskunnallinen hallinta. Natsismin keskeinen poltevoima oli vallan kritiikitön palvonta ja intellektuellismin viha, koska se sitten juutalaisuutta tai kommunismia.

Faidroksen (emt., 335-339) yhteenveto kehityksestä on se, että ensimmäiseen maailmansotaan saakka hallitsivat viktoriaaniset säännöt, maailmansotien välillä älymystö nousi valtaan ja toisen maailmansodan jälkeen älymystö hallitse edelleen 1960-luvun arvomurroksen melskeessä aina 1970-luvulle saakka. 1970-luvulla on palattu valediktoriaaniseen moraalit. Se on näkynyt Yhdysvalloissa rikollisuuden valtavana kasvuna. Faidros tulkitsee ns. hippivallankumouksen moraaliseksi

liikkeeksi. Nykyaika edustaa arvojen luhistumista. Hipit hylkäsivät yhteiskunnan ja älyn rakenteet sekä pyrkivät kohti biologista ja dynaamista laatua. Seurauksena oli äärimuodoissaan Mansonin murhat ja Jonestownin mielettömyydet, ja yleisenä seurauksena voi pitää sitä, että yhteiskunnallinen ja älyllinen laatu ovat laskeneet. Yhdysvaltojen tila on lohduton. Vanha viktoriaaninen moraalit tuhoutuu ja tilalla on barbaria, jota ilmentävät suurkaupunkien slummit. Näkymä selittyy sillä, että subjekti-objekti-metafysiikka eli tieteenfilosofia on julistanut moraalien laittomaksi (ks. myös Raiski 1990, Varto 1992). Näin älyllinen amoraalisuuden 'objektiivisuuden' rakenne on tuhonnut rappiota estäviä staattisia yhteiskunnallisia arvoja.

Mielenkiintoisin puoli moraalifilosofiaa ovat tasot. Analyysi koskee sitä, millaisessa suhteessa biologinen, yhteiskunnallinen ja älyllinen laatu ovat toisiinsa. Lähtökohta on emergentti. Yhteiskunta ja ihmisten toimintaa ohjaavat lait eivät ole negatiivisia, vaan ne mahdollistavat yhteisöllisen elämän. Ratkaisu korostaa kehittyneemmän tason merkitystä. Ajatuksena on, että esim. aggressiivinen käyttäytyminen, huumeet tai alkoholismi edustavat biologista laatua tuottaessaan nautintoa ja niitä koskevat yhteiskunnalliset kiellot ja lait ovat korkeatasoisempia. Moraaliset säännöt, jotka koskivat demokratiaa, sananvapautta tai lehdistönvapautta, ovat yhteiskuntaa korkeampia. Näkemyksen mukaan moraalit ei ole sääntöluettelo, vaan "ristiriitaisten arvorakenteiden välinen taistelu" (Pirsig 1992, 183). Ristiriita selittyy evoluution avulla. Uusia arvorakenteita syntyy jatkuvasti, ja ne ovat ristiriitaisia. Evoluutiotasot selvittävät moraalikäsitysten viidakkoa. Näitä ovat luonnonlait, jotka edustavat epäorgaanisten rakenteiden moraalit. Biologiset selviytymisen lait edustavat biologista moraalit. Yhteiskunnallisen moraalien aluetta ovat lait. Älyllinen moraalit on yhtä kuin moraalit säännöt. Perinteinen moraalit on käsittänyt vain biologis-yhteiskunnallisen alueen. Laadun metafysiikassa moraalien tasot ovat yhtä kuin moraalit.

Dynaamisen ja staattisen laadun suhde valaisee moraalit tasojen ristiriitoja. Faidros (emt., 246-247) soveltaa ajatteluaan sosialismin ja kapitalismin luonnehdintaan. Tämän mukaan sosialismi edusti korkeammin jäsentynyttä staattista laatua. Sitä eivät hallinneet sokeat taloudelliset markkinavoimat. Sen sijaan kapitalismi edustaa kehittymättömämpää moraalit, mutta markkinataloutteen sisältyy selvä dynaaminen elementti. Staattiset mallit eivät hallitse yhteiskuntaa, vaan talous kehittyi dynaamisen laadun pohjalta. Tilanne on johtanut kapitalististen maiden selvään menestykseen sosialistisiin maihin verrattuna, kuten voimme nyt nähdä. Ajatus on, että markkinoiden toimintaa ei voi sisällyttää staattiseen malliin. Ne ovat puhdasta dynaamista laatua. Moraalisesti vapaa yritys edustaa alemmaa moraalit laatua, sillä sosialistiset mallit perustuvat yhteiskunnan älylliseen ohjaamiseen. Yhteiskunnallisten järjestelmien eron Faidros kiteyttää lyhyesti:

"Vapaan yrittämisen järjestelmän paremmuus johtuu siitä

että älykkäästi ja objektiivisesti järkeilevät sosialistit ovat tavaran ostamisessa ja myymisessä huomaamattaan sulkeneet oven Dynaamiselta Laadulta. He sulki sen siksi että heidän objektiivisuutensa metafysiinen rakenne ei koskaan ilmoittanut heille että Dynaamista Laadua on olemassa.” (Emt., 247)

Faidros soveltaa myös ajatteluaan organisaatioiden ja poliittisten rakenteiden kuvaamiseen. Sen mukaan rinnakkaisuuden, moninaisuuden sekä dynaamisen ja staattisen laadun tasapainon säilyttävät rakenteet toimivat todellisuudessa paremmin. Kanta viktoriaanisesta moraalista ei ole täysin kielteinen, vaan päinvastoin korostaa dynaamista reflektiivistä asennetta.

L:n loppupuoli (emt., 396-456) käsittelee mielisairautta. Tämä selvittää sitä, mistä häiriöissä on kysymys. Faidrosen mukaan Lilalla on kolme tietä. Ensinnäkin hän voi tarrautua sisäisiin harhoihin ja joutua mielisairaalaan. Toinen vaihtoehto on sopeutuminen. Tällöin Lila hyväksyy kulttuurin käyttäytymismallit. Kyse on normaalin elämän elämisestä, jota Faidros on toteuttanut. Näitä Faidros ei pidä todellisena vaihtoehtoina, vaan tuo esille kolmannen tien, dynaamisen laadun. Silloin mieli tyhjenee staattisista malleista, olivat ne sitten harhoja tai kulttuurin malleja. Ajattelu lähenee Z:aa, mutta rakentaa ajattelun perusteita mielenterveyden häiriöiden ymmärtämiseen. Raja terveyden ja sairauden välillä on kuin veteen piirretty viiva. Kulttuuri rajaa järkevän käyttäytymisen rajat. Faidros selvittää sitä, mistä parantumisesta on kyse. Rauhallisessa mielentilassa ihminen vapautuu staattisista malleista, ja se on purjeveneiden, mökkien ja harrastusten tarkoitus. Useimmiten ihmiset tarttuvat uuteen malliin pitääkseen vanhan poissa. Keino staattisten mallien poistamiseen on hiljaisuus. Mieli tyhjenee kaikenlaisista malleista. Tilan antamista dynaamiselle laadulle voi myös pitää tärkeänä, sillä se avaa uusia mahdollisuuksia.

Faidrosen (emt., 123) mukaan erilaiset metafysiset tavat jaotella todellisuutta ovat vuosisatojen mittaan levinneet viuhkan lailla shakkialoituksia käsittelevän kirjan tapaiseksi rakenteeksi. Parasta shakkialoitusta ei kannata kehittää. Sel-laista ei ole. Jos vertaa Z:n lähestymistapaa L:aan, kyse on näkökulman muutoksesta. Z:ssa ensisijaisena on tekniikan, arki-elämän ja taiteen yhdistäminen mielenrauhan ja neuvokkuuden avulla. Nämä seikat eivät enää korostu L:ssa. Neuvokkuuden on korvannut dynaamisen ja staattisen laadun analyysi. Sitä voidaan soveltaa myös neuvokkuusloukkujen ratkaisemiseen. Z:n ongelma on teknisen laitteen huolto. L:ssa on sen sijaan kyse kysymyksestä ‘Onko Lilassa laatua?’ ja ylipäänsä yksilön suhteesta biologiaan, sosiaaliseen järjestelmään, kulttuuriin ja älyyn. Siksi kirjalla on paljon sanottavaa kulttuuritutkijoille ja ihmistieteiden ontologialle. Jos ajattelee Pirsigin hahmotusta, se vaikuttaa selkeämmältä kuin Rom Harrén olemisen muotojen analyysi tai moderni yhteiskuntateoria (ks. Kuusela 1996). Laadun metafysiikan evoluutioteoria on myös poikkeus, sillä se ei sisällä teleologista näkemystä kehityksestä. Siten dynaamisen ja staattisen laadun malli on avaus historiallisen kehityksen kuvaamiseen, puhumattakaan kirjan monista oivalluksista.

Tuleva maailma

Pirsigin kirjoja voi lukea kuten Umberto Econ romaaneja, mielenkiintoisina kertomuksina, jotka sisältävät mukaansatempaavan juonen. Teokset ovat kuitenkin monitasoisia kirjallisuusfilosofisia hahmotuksia länsimaisen kulttuuriperinteen ongelmista. Siis: Miten arvioida Pirsigin ajattelua? Näkökulman antaa Pirsig itse. Hän käsittää työnsä enemmän filosofiaksi kuin filosofian historian opettamiseksi. L:ssa Z:n kungfutselainen

opettaja on kadonnut ja tilalle on tullut yhteiskuntaa ja moraalila erittelevä kirjoittaja. Länsimaisten yhteiskuntien historian tulkintana laadun metafysiikka on keino hahmottaa sitä, mikä on meidän tilamme 1900-luvulla. Sitä voi kuvata Raiskin (1990) sanoin ‘modernin’ episteemiseksi ja praktiseksi tilanteeksi. Sille analyttinen tieteenfilosofia kääntää selkensä tieteestä puhuessaan. Pirsig kokee 1900-luvun arvojen pyörremyrskyksi. Sosialististen yhteiskuntien tuhoutumisen ja 1980-luvun kulutushysterian jälkeen ajatus 1900-luvusta arvojen risti-aalokkona ei ole huono. Näkemys selittää, millaisia läntisten yhteiskuntien murrokset ovat olleet ja miten vähän moraaliset liikkeet ovat uudistaneet yhteiskuntaa. 1960-luvun poliittinen murros, joka suuntautui Euroopassa protestiliikkeeksi, menetti merkityksensä nopeasti. Eurooppa on edustanut suhteessa Amerikkaan yhteiskunnan älyllisen hallinnan strategiaa.

Yhdysvallat on vankileirien saaristo ja valemoraaianisuuden maa. Eurooppa askaroi toisenlaisten kysymysten äärellä. Sosialismin romahtaminen on siirtänyt osan itä-Euroopasta post-kommunistiseen kaaokseen. Suunnittelutalouden staattiset mallit elävät rinnan dynaamisen markkinatalouden kanssa, eikä selviä ratkaisumalleja ole syntynyt. Vaurain osa Eurooppaa on yhdistynyt rinnakkaiseksi rakennelmaksi. Sitä ohjaa vapaan markkinatalouden dynaaminen järjestelmä. Malli kilpailee maailmanmarkkinoista. Euroopan reuna-alueilla sijaitseissa kansantalouksissa uuden mallin omaksuminen on vaikeaa. Edessä on muutos. Kuten Yhdysvalloissa, myös Euroopassa uusliberalistiset opit edustavat valemoraaianista moraalila, vaikka Eurooppaan ei olekaan kehittynyt samanlaista rikollisuutta kuin valtameren taakse. Poikkeuksena ovat sosialistiset maat. Niissä rikollisuus on valloittanut yhteiskunnan. Eurooppa on kehittymässä kohti tilannetta, jossa eriarvoisuus, slummiutumisen ja köyhtymisen normalisoituvat arjeksi, kuten amerikkalaisissa suurkaupungeissa. Kehityksellisesti olisi tärkeää säilyttää jänne erilaisten voimien välillä. Ovea ei pidä avata täysin markkinoille, vaan niitä ohjataan yhteiskunnallisesti. Meillä on osin vapaus päättää asia itse. Muutoksen voi aloittaa itse kukin katsoamalla sisäänpäin sitä, mikä on meille tärkeää ja mikä ei, sanoo Pirsig.

Kirjallisuus

- Ronald L. DiSanto & Thomas, J. Steele, *Guidebook to Zen and Motorcycle Maintenance*. William Morrow and Company Inc., New York 1990.
- Pekka Kuusela, *Yhteiskuntateoria, sosiaalinen toiminta ja sosiaalitytieteet. Tutkimus sosiaalisen toiminnan teorian nykytilasta ja kehityksestä 1900-luvulla*. Kuopio. Kuopion yliopiston julkaisuja, sarja E no. 35, Kuopio 1996.
- Pentti Määttä, *Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin*. Gummerus, Jyväskylä 1995.
- Ilkka Niiniluoto, *Minä, maailma ja kulttuuri. Emergentin materialismin näkökulma*. Wsoy, Porvoo 1990.
- Robert M. Pirsig, *Zen ja moottoripyörän kunnossapito*. Suom. Leena Tamminen. Wsoy, Juva 1995.
- Robert M. Pirsig, *Lila. Tutkimusmatka moraalien maailmaan*. Suom. Leena Tamminen. Wsoy, Juva 1992.
- Seppo Raiski, *Laboratorio, teoria ja parempi elämä. "Modernin" sosiologiaa episteemisen historian edellytyksiltä*. Tampereen yliopisto, Tampere 1990.
- Juha Varto, *Fenomenologinen tieteenkriittikki*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. XXX, Tampere 1992.

KÄYTÄNNÖN ELÄMÄ JA KAIKKEUS ARISTOTELEELLA

Nikomakhoksen etiikassa, Poliitikassa ja Metafysiikassa Aristoteles esittää saman kysymyksen: mikä on tarkasteltavan kohteen olemassaolon tapa. Ihmisen kohdalla se on asettaa päämääriä ja pyrkiä niihin. Aristoteleen mielestä ihmiselämän suurin päämäärä on hyveellisyys ja onnellisuus. Valtio on olemassa yhteisen hyvän vuoksi, sen luontainen päämäärä on Aristoteleen mukaan oikeudenmukaisuus. Myös kaikkeudella on oma, joskin ihmiselle vaikeasti avautuva, olemassaolontapansa.

Aristoteles syntyi vuonna 384 eKr. Stageiran kaupungissa Traakiassa. Hän varttui Makedoniassa, sillä hänen isänsä, Nikomakhos, oli Makedonian kuninkaan Amyntas II:n hovilääkäri.

18-vuotiaana Aristoteles saapui oppilaaksi Platonin Akatemiaan. Platonin kuoltua hänen sisarenpoikansa Speusippos asettui filosofikoulun johtoon. Samaan aikaan 37-vuotias Aristoteles jätti akatemian ja muutti pois Ateenasta.

Vuonna 343 eKr. Makedonian kuningas Filippos II kutsui Aristoteleen poikansa Aleksanterin opettajaksi. Hoidettuaan yksityisopettajan tointa yhdeksän vuoden ajan Aristoteles palasi Ateenaan ja perusti akatemian kanssa kilpailevan koulun, Lykeionin. Hän vuokrasi taloja esikaupunkialueelta, puistokujalta. Kujalla kävellen oppilaat ja opettaja keskustelivat filosofisista ongelmista. Tämän vuoksi koulun oppilaita alettiin kutsua peripateetikoiksi eli kävelijöiksi.¹ Aristoteles oli tuolloin 50-vuotias. Kun Aleksanteri Suuri kuoli, makedonialaisvastaisuus vahvistui Ateenassa. Myös Aristoteles joutui vihan kohteeksi, ja hän muutti tai pakeni pois kaupungista vuonna 323 eKr. Ennen lähtöään Aristoteles sanoi, ettei hän halua ateenalaisten saavan taakakseen kolmatta syntiä filosofiaa kohtaan. Näillä sanoilla hän viittasi Anaksagoraan ja Sokrateen kohtaloihin. Aristoteles kuoli seuraavana vuonna 62-vuotiaana.

Lähes kaikki Aristoteleen teokset ovat hänen Lykeionajaltaan, jolloin Aristoteles oli jo verraten vanha, 50-61 vuotias. Vain noin viidennes filosofin nimissä kulkeneesta tuotannosta on säilynyt meidän aikoihimme asti², joukossa todellisuuden perustavimpia kysymyksiä tarkasteleva *Metafysiikka* sekä kirjat *Nikomakhoksen etiikka* ja *Poliittikka*, joiden aiheena on käytännön filosofia. Näiden kolmen teoksen käsittelyyn paneudun seuraavassa.

Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles keskittyy tarkastelemaan ihmisen olemassaolon tapaa ja ihmiselämän päämääriä. Hän käsittelee teoksessa myös laajempaa kysymystä eli ihmisyhteisön olemassaoloa ja sen päämääriä. Tärkeimmiksi nämä valtiolliset aiheet nousevat *Poliitikassa*. *Metafysiikassa* Aristoteles tutkii kaikkeuden olemistapaa ja sen perustavia lainalaisuuksia.

Nikomakhoksen etiikassa, Poliitikassa ja Metafysiikassa Aristoteles esittää saman kysymyksen: mikä on tarkasteltavan kohteen olemassaolon tapa. Ihmisen kohdalla se on aset-

taa päämääriä ja pyrkiä niihin. Aristoteleen mielestä ihmiselämän suurin päämäärä on hyveellisyys ja onnellisuus. Valtio on olemassa yhteisen hyvän vuoksi, sen luontainen päämäärä on Aristoteleen mukaan oikeudenmukaisuus. Myös kaikkeudella on oma, joskin ihmiselle vaikeasti avautuva, olemassaolontapansa.

Nikomakhoksen etiikka liittää nämä kysymykset kiinnostavalla tavalla yhteen. Teoksessa käsitellään ensin hyveellisyyttä, sitten oikeudenmukaisuutta ja lopuksi viisautta, joka koskee metafysisistä tietoa. Ihmiselämän päämäärä, onnellisuus, sitoo nämä yhteen. Kaikkia niitä tarvitaan onnelliseen elämään.³

Aristoteleen maailma rakentuu tämän mukaisesti kolmelle yhteen nivoutuvalle perustalle. Keskiössä, lähtökohtana on yksilön hyveellinen elämä, tätä laajempana perustana on oikeudenmukainen yhteisöelämä. Viimeinen ja kattavin perusta on kaikkeus. Aristoteles aloittaa tarkastelunsa yksilöstä, koska kaikki meistä oppivat tuntemaan maailman (itsensä, muut ihmiset ja muun olemassaolevan) oman olemassaolonsa kautta.

Nämä perustat, joille Aristoteles ajattelunsa laskee, eivät hajoita maailmaa vaan kokoavat sitä yhteen. Emme löydäkään Aristoteleen ajattelusta sitä teorian, empirian, etiikan ja eri tiedonalojen hajanaisuutta, joka on tyypillistä nykyiselle filosofiselle ja tieteelliselle ajattelulle.

Maailman yhteenkokoavat perustat ovat Aristoteleelle luontaisesti olemassa, niitä ei tarvitse rakentaa tai tehdä, ne tulevat vain nähdä. Jotta voisimme saada ne näköpiirimme, on meidän seurattava Aristotelesta ja katsottava, kuinka hän ne löytää.

IHMISELÄMÄN PÄÄMÄÄRÄ Hyveellisyys ja onnellisuus

Nikomakhoksen etiikan ensimmäisessä lauseessa Aristoteles sanoo, että jokaisella teollamme tähtäämme hyvään, käyttökelpoiseen tulokseen. Hän jatkaa: "Niinpä onkin osuvasti sanottu, että kaikissa toimissamme tavoittelemme kelpo lopputulosta".⁴ Ryhdymme siis toimeen aikomuksenamme saada valmista. Se on ihmisen luontoon rakennettu piirre. Pienimmisäkin hankkeissamme, vaikkapa ruoanlaitossa, siivouksessa, toisen ihmisen auttamisessa tai vaikka kiusaamisessa, asetamme jonkinlaisen päämäärän, johon sitten pyrimme.

Aristoteles lähtee tarkastelemaan sitä, mikä kaikista mah-

dollisista päämääristä on paras. Paras on hänen mukaansa se, minkä saavuttaminen tuottaa suurimman tyydytyksen. Tällainen päämäärä ei voi olla väline minkään muun seikan saavuttamiselle. Aristoteles päätyy näkemykseen, että *onnellisuus* (eudaimonia) on *ihmiselämän suurin päämäärä*. Ei ole ihmistä, joka vaihtaisi onnellisuuden johonkin muuhun asiaan. Ja onnellisuudella emme tavoittele elämässämme mitään toista päämäärää.⁵

Mutta miten, millaisin toimin onnellisuus saavutetaan? Yhden mielestä omaisuuden kartuttaminen on tie onneen, toiselle onnellisuus seuraa nautintoa ja kolmannelle valtaa.⁶

Pohtiessaan onnellisuuden olemusta Aristoteles etsii sellaista onnellisuutta, jota ihmiseltä ei voisi viedä ilman hänen omaa tahtoaan. Tällaisen onnellisuuden suhteen ihminen olisi omavarainen. Onnellisuutta ei näin ollen voi rakentaa varallisuuden tai vallan varaan, sillä ne liittyvät elämään vain satunnaisesti, ja ne voivat myös kadota tahdostamme riippumatta.⁷

Aristoteles päätyy näkemykseen, että *onnellisuuden edellytys on hyveellisyys*. Hyve (αρετη) syntyy hyvästä toiminnasta. Hyveitä on kuitenkin monenlaisia. Sotilaan hyve on olla hyvä sotilas: urhea ja rohkea; tuomarin hyve on olla hyvä tuomari: rehti ja oikeudenmukainen. Nämä hyveet, vaikkakin ovat arvokkaita, ovat liian suppeita taatakseen onnellisuuden. On olemassa näitä laajempi hyve: ihmisen hyve.

Ihmisen hyve on olla hyvä ihminen. Tämä hyve koskee koko ihmistä ja hänen toimintaansa. Jos joku tässä yltää kelpo tulokseen, on hän Aristoteleen mukaan varmasti onnellinen.⁸ Tätä hyvettä ei myöskään voi viedä keneltäkään väkisin.

*Hyveellisyyttä voidaan kutsua eettisyydeksi eli teoissa näkyväksi hyväksi ajatteluksi.*⁹ Selvitän seuraavassa mitä tällä luonnehdinnalla tarkoitetaan.

Etiikka on teon ja ajatuksen yhteyttä

Aristoteles jakaa hyveen kahteen osaan: luonteen hyveeseen ja intellektin hyveeseen. Luonteen hyve on taipumus tehdä hyviä tekoja. Se on eettisyyden lähtöpiste, mutta yksinään riittämätön. Sen on saatava seurakseen intellektin hyve. Tämä johtuu siitä, että ilman intellektin hyvettä hyvää tarkoitavaan tekemiseen ei ole liittynyt asioiden yleisten näkökohtien punnintaa.¹⁰ Luonteen hyve ilman intellektin hyvettä on eräänlaista naiiviutta, hyvää uskoa ja aikomusta ilman arvostelevaa järkeä. Ihminen, joka turvautuu pelkkään luonteen hyveeseen, saa usein aikaan toivomattomia tuloksia. Koska luonteen hyve on puhtaasti toiminnallinen taipumus ilman kykyä laajempien kokonaisuuksien ymmärtämiseen, on pelkästään siihen nojaava toiminta lyhytnäköistä ja siksi usein eettisesti kestäväntöntä.

Käytännöllisen järjen (φρονησις) tulisi huolehtia yleisten näkökohtien pohdinnasta. Käytännöllinen järkevyyden on kyky nähdä asioiden laajempi inhimillinen perspektiivi ja eettinen merkitys. Sen tehtävänä on myös päätellä, miten missäkin tilanteessa kannattaa toimia.¹¹

Käytännöllinen järki kehittyä täyteen mittaansa vasta nuorella tai aikuisella ihmisellä. Tämän vuoksi vasta aikuinen ihminen on eettisesti täysin vastuunalainen. Ihmiselle ei voi kuitenkaan kehittyä käytännöllistä järkevyyttä, ellei hänellä ole luonteen hyvettä. Tämä johtuu siitä, että käytännöllinen järki syntyy toiminnasta, se on toiminnan ulottuvuus.¹²

Tiedon alat

Aristoteles jakaa tiedon alat kolmeen osaan: tuotannolliseen, käytännölliseen ja teoreettiseen tietoon. Tuotannollinen eli

poiieettinen tieto koskee asioiden valmistamista (kuten esimerkiksi talon rakentamista), käytännöllinen eli praktinen tieto käsittelee hyvää elämää (etiikkaa ja politiikkaa). Teoreettinen tieto kohdistuu metafysiisiin, matemaattisiin ja luonnontieteen kysymyksiin.

Poiieettisessa ja praktisessa tiedossa on tietämisen ohella kyse käytännön toiminnasta. Koska mitään ei voi oppia tekemään ilman käytännön kokemusta, painottaa Aristoteles sen merkitystä näiden tiedon alojen yhteydessä. Esimerkiksi ruukunteon voi oppia vain tekemällä. Vaikka aiheesta lukisi useita teoreettisia esityksiä, ei tekemisen taitoa voi saada ilman harjoitusta. Sama koskee vaikkapa piirtämistä tai ruoanlaittoa.¹³ Pelkkä oppaiden lukeminen ei tee kenestäkään mestaria, siihen tarvitaan harjoitusta.

Samantapaisesti Aristoteles tarkastelee myös praktista tietoa. Me voimme opiskella etiikan teorioita, lukea ja pohtia, minkälaista on hyvä elämä ja hyveellinen käytös, mutta hyvettä emme opi ajattelemalla, vaikka pyhittäisimme koko elämämme etiikan opiskeluun. Etiikkaa ei voi oppia ilman tekoja. Aivan samoin kuin emme voi oppia mestarilliseksi piirtäjäksi, ellemme harjoittele piirtämistä, emme voi oppia hyveelliseksi ihmisiksi, ellemme harjoita hyvettä. Kuten piirtäminen myös hyve on käytännön toimintaa. Ja aivan kuten loistavan kokin tunnistamme hänen valmistamistaan ruuista, tunnistamme hyveellisen hänen toiminnastaan. Kukaan ei ole mestari syntyessään, vaan kaikissa käytännön toimissa ihminen kohoaa mestariksi vain harjoituksen avulla.¹⁴

Kolmas tiedon alue kohdistuu metafysiisiin, matemaattisiin ja luonnontieteen kysymyksiin. Nämä ovat puhtaita teoreettisia tieteitä. Pohdinta ja opiskelu riittää näiden tiedonalojen saralla, sillä tiedolla ei suoraan pyritä minkään asian valmistamiseen tai muunkaltaiseen konkreettiseen tekoon.¹⁵

Etiikan alue — yhtenäisyyden alue

Nopeasti ajateltuna näyttää siltä, että aristotelinen etiikka on vain yksi tuotannollisesta ja teoreettisesta tiedosta erillinen tiedon alue. Näin ei kuitenkaan ole. Etiikka koskee koko käytännön elämää.

Esimerkiksi tuotannollinen (poiieettinen) toiminta on aina käytännön toimintaa. Koska se on käytännön toimintaa, on se myös etiikan alueella. Poiieettisen toiminnan eettisten näkökohtien *havaitseminen* kysyy käytännöllistä järkeä. Jos tuotannollista toimintaa ei nähdä käytännöllisen järkevyyden näkökulmasta, näyttäytyy se joko etiikasta erillisenä osana, ikään kuin toimintana, joka ei kuulu eettisen harkinnan piiriin, tai toi-

mintana, jolla ei ole eettisiä vaikutuksia. Tällöin toimintaa ei katsota perustaa eli hyvää elämää vasten.

On luonnollisesti selvää, että moni tuotannollinen toimi, esimerkiksi pöydän tai saviruukun valmistaminen, on eettisesti vähemmän tärkeä. Toisin on esimerkiksi tuhoaseiden valmistuksen kanssa. Toiminnan eettisen merkittävyyden arviointi edellyttää käytännöllisen järjen arvostelukykyä.

Edellä mainittiin, että teoreettisten tieteiden (metafysiikka, matematiikka ja luonnontieteet) tutkimus on luontaisesti ei-eettistä. Niillä ei ole etiikkasidettä siksi, että tiedonalat eivät suoranaisesti koske käytännön tekemisen maailmaa. Kuitenkin myös teoreettisten tieteiden tutkimuksella on välittömästi eettinen ulottuvuus, jos tiedonalojen tietämystä sovelletaan käytännön elämään (esimerkiksi geenien monistus tai joukkotuhoaseiden valmistus). Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että käytännön elämä, johon sovellutukset kohdistuvat, on etiikan aluetta.¹⁶

Jotta käytäntöön liittyvien teoreettisten kysymysten eettinen ulottuvuus näkyisi selvästi, tulisi niitä lähestyä käytännön elämän kautta. Koska käytännön maailma on käytännöllisen järjen aluetta, mahdollistaa tämä lähtökohta tiedon eettisen ulottuvuuden näkemisen.¹⁷

YHTEISÖELÄMÄ JA SEN PÄÄMÄÄRÄ

Etiikan lähtökohta on yksilö, minä. Kyse on minun onnellisuudestani. Vaikka etiikka käsittelee yksilön suhdetta muihin ihmisiin, on sen perspektiivi suppea. Poliitiikan lähtökohta on laajempi: yhteisö. Kaipa minä-perspektiivi on nyt kansalaisnäkökulma eli minä osana yhteisöä, joka koostuu yksilöistä, joilla kaikilla on yhtäläinen halu onnellisuuteen.¹⁸

Kaupunkivaltio on yhteisöelämän kokoava perusta. Se sitoo etiikan sopimuksenvaraisiin asioihin eli yhteisön moraalisiin sääntöihin.

Omavarainen ja oikeudenmukainen yhteisö

Aristoteleen mukaan ihmisen luonto vetää häntä elämään muiden parissa. Ihminen on yhteisöolento. Ihmiset muodostavat perheitä, perheet heimoja ja kyliä ja kylät lopulta laajempia kaupunkivaltioita.

Kaikki yhteisöt muodostetaan, jotta saavutettaisiin jotain hyvää, sellaista, mitä ei voitaisi saavuttaa ilman tätä yhteisöä. Aristoteleen mukaan kaupunkivaltio (polis) on täydellisempi kuin muut yhteisötyypit, koska sillä on enemmän annettavana kuin perheyhteisöllä, tilakunnalla tai kylällä. Kaupunkivaltio kykenee tarjoamaan suuremman turvallisuuden kuin kylä, ja se antaa mahdollisuuden täydellisempään taloudelliseen ja poliittiseen omavaraisuuteen kuin muut yhteisötyypit.

Luonnollisessa tilassa kaupunkivaltio on omavarainen eli poliittisesti, sotilaallisesti ja taloudellisesti autarkkinen (autarkeia). Koska jokaisen ihmisen yksilön päämäärä on onnellisuus, on valtion luotava myös olosuhteet, joissa ihminen voi elää inhimillisten hyveiden mukaisesti. Hänen on voitava kasvaa kokonaiseksi moraalisesti olennoksi.¹⁹

Miten valtio voi mahdollistaa kansalaisilleen eet-

tisen kasvun, onnellisuuden edellytyksen? Tarjoamalla oikeudenmukaiset yhteisöelämän säännöt. Nimittäin vain oikeudenmukaisessa valtiossa ihminen voi elää hyveellisesti sekä ihmisenä että kansalaisena ilman ristiriitaa.

Mitä sitten on oikeudenmukaisuus? Aristoteleen näkemys voidaan tiivistää seuraavalla tavalla. Oikeudenmukaisuuden, oikeuden ja lain tarkoituksena on yhteisen hyvän saavuttaminen. Oikeudenmukaisuuden tehtävänä on sitoa ihmiset yhteisöksi heidän yhteiseksi hyväkseen. Jos lait eivät suuntaudu yhteisen edun mukaisesti, eivät ne ole lakeja sisällöllisesti vaan ainoastaan nimellisesti. Lait eivät tällöin kokoa yhteen yhteisön ja yksilöiden etua, ne on luotu ajamaan ja niillä tavoitellaan vain tiettyjen yksilöiden etua.²⁰ Tällainen laki hajoittaa sen, mikä luonnoltaan on yhtä.

Valtion kehittäminen — teorian ja käytännön sidos

Kuinka kehittää valtiota oikeudenmukaisemmaksi ja omavaraisemmaksi? Millaisin toimin ja tavoitteen asetteluin tämä päämäärä voitaisiin käytännössä saavuttaa? Tämän kysymyksen tarkastelu valottaa meille, miten Aristoteles näkee teorian ja konkretian suhteen käytännön maailmaa koskevissa asioissa. Näemme, kuinka teoria ja konkretia nivoutuvat Aristoteleella luontevasti yhteen, saman asian ulottuvuuksiksi.

Aristoteleen mukaan on olemassa lukematon määrä erilaisia valtioita. Voimme kuitenkin puhtaan teorian tasolla tyypitellä valtiot muutamaan kategoriaan: enemmistö-, vähemmistö- ja yksinvaltaiseen. Lisäksi nämä tyypit voidaan vielä jakaa erilaisiin muotoihin.²¹ Tämän tyypittelyn pohjalta voimme teoreettisesti tarkastella eri valtiomuotojen ideaalisia hyviä puolia.

Kun valtiota lähdetään kehittämään, ei päämääränä kuitenkaan saisi olla mikään edellä kuvattu tai muunlainen pelkästään teoreettisesti luonnosteltu ideaali. Syynä on se, että tällaisten abstraktien kehitelmien mukaisia valtioita ei esiinny eikä voi esiintyä todellisuudessa. Jonkin abstraktion ottaminen konkreettisen toiminnan päämääräksi olisi asian todellisen laidan kannalta järjetöntä ja vaarallista.

Jokaisessa valtiossa erityinen (konkreettinen) yhdistyy yleiseen (teoreettiseen). Puhtaat teoreettiset ideaalit ovat lähtökohdissaan puolinaisia, sillä niissä huomioidaan vain yleinen puoli. Erityinen puoli jää välttämättä huomiotta. Jos valtiota lähdetään kehittämään kohti tämän tyyppistä ideaalia, ei päämäärässämme ole huomioitu kehitettävää kohdetta kokonaisuudessaan. Lisäksi kaikki toimmme kohdistuvat käytännön todellisuuteen, jota ei pohdinnoissa ole otettu lainkaan huomioon.²² Toimintamme ei olisi osuvaa, järkevää eikä inhimillisesti suotavaa. Päinvastoin olisi odotettavissa, että hankkeemme tuottaisi inhimillisesti surkeita seurauksia, kun käytännön todellisuutta runnottaisiin elämälle vieraaseen muottiin sopivaksi. Mitä sitten on tehtävä?

Aristoteleen mukaan päämäärän asettamisen on lähdettävä siitä todellisuudesta, missä eletään. Valtiosta voi nähdä, mitä se potentiaalisesti tai peräti parhaimmillaan voisi olla. Ideana on, että ajattelun lähtökohta on konkreettisesti, siinä valtiossa, jossa eletään. Todellisen kautta voi nähdä mahdollisen, aktuaalisen kautta potentiaalisen. Tähän potentiaaliseen tulee pyrkiä, koska se ei ole elämälle vieras, päinvastoin se on paras mahdollinen tila, johon nykytilasta on mahdollisuus päästä. Päämäärä on siis asetettu käytännön todellisuuden ehdoilla.²³

Näitä päämääriä on yhtä paljon kuin valtioitakin. Vaikka päämäärä olisi kaikissa valtioissa sama, nimittäin suurin mahdollinen oikeudenmukaisuus, kaikki reaaliset tavoitteet, siis lakijärjestelmät, poikkeaisivat ainakin jossain määrin

toisistaan. Synnä tähän on taas asian luonne. Oikeudenmukaisuus ei toteudu teoreettisessa maailmassa, vaan käytännön moninaisessa todellisuudessa. Teoreettisen täytyy yhtyä konkreettiseen. Valtiot tässä maailmassa ovat erilaisia, ja oikeudenmukaisuuden tavoitteen myötä teoreettinen (yleinen) olisi yhtynyt konkreettiseen (erityiseen). Erilaisissa yhteyksissä olisi toteutunut sama pyrkimys.

Tätä samaa kysymystä universaalien ja partikulaaristen suhteesta voidaan valaista vielä toisella esimerkillä. Ihmisen luonto, hänen universaali päämääränsä, on onnellisuus. Saavuttaakseen onnellisuuden ihmisen on omistettava luonteen hyve sekä käytännöllinen järkevyytensä. Olemme kaikki yksilöitä jossain erityisessä yhteiskunnassa ja yhteisössä, ja juuri me kaikki erilaiset ihmiset haluamme tulla onnellisiksi. Ei kai voida olettaa, että jos me kaikki saavuttaisimme onnellisuuden, me myös muuttuisimme täysin toistemme kaltaisiksi? Luonnollisestikaan ei. Jos maailmasta löytyisi yhtä aikaa vaikkapa tuhat onnellista ihmistä, he olisivat yhä omia erityisiä persoonallisuuksiaan. Mutta omassa individuaalissa elämässään heillä olisi jokin yhteistä, ja se olisi onnellisuus. Voisi sanoa myös niin, että kullakin heistä olisi yhä omat luonnonlahjansa: joku heistä olisi toisia suopeampi, toinen välittömämpi ja yksi muita parempi puhuja. Mutta kun on kysymys siitä, mikä tekee ihmisen onnelliseksi, he kaikki olisivat kyvyiltään yhdenvertaisia.

Tätä on Aristoteleen nominalismi. Ihmisen tai valtion olemus ei ole täysin teoreettinen olematta myöskään pelkästään partikulaari, aivan erityinen. Ihmisessä ja valtiossa, kaikissa esineissä ja luonnon olioissa konkreettinen ja teoreettinen ovat yhtyneenä. Konkreettisista, erilaisista esineistä tai olioista voidaan nähdä niiden universaalit piirteet. Ihmisessä ja valtiossa jotkut universaalit piirteet, kuten onnellisuus tai oikeudenmukaisuus, voidaan jalostaa esiin.

Käytännön elämän yhteys

Edellä sanottu voidaan nyt koota lyhyesti yhteen. Kaupunkivaltion kehittämistä koskevissa mielitelmissään Aristoteles sanoi, että yleinen tulisi nähdä yksittäisessä, universaali partikulaarissa. Tällainen tarkastelu takaa sen, että pohdinta ei vieraannu todellisesta elämästä.

Etiikkaa koskevassa luvussa kävi ilmi, että Aristoteleen mielestä käytäntöön liittyvissä asioissa eri tiedon alojen kysymykset tulisi nähdä käytännöllisen järjen kautta. Koska käytännöllinen järki on eettinen harkinnan järki, sitoo tämä tarkastelutapa etiikan tietoon.

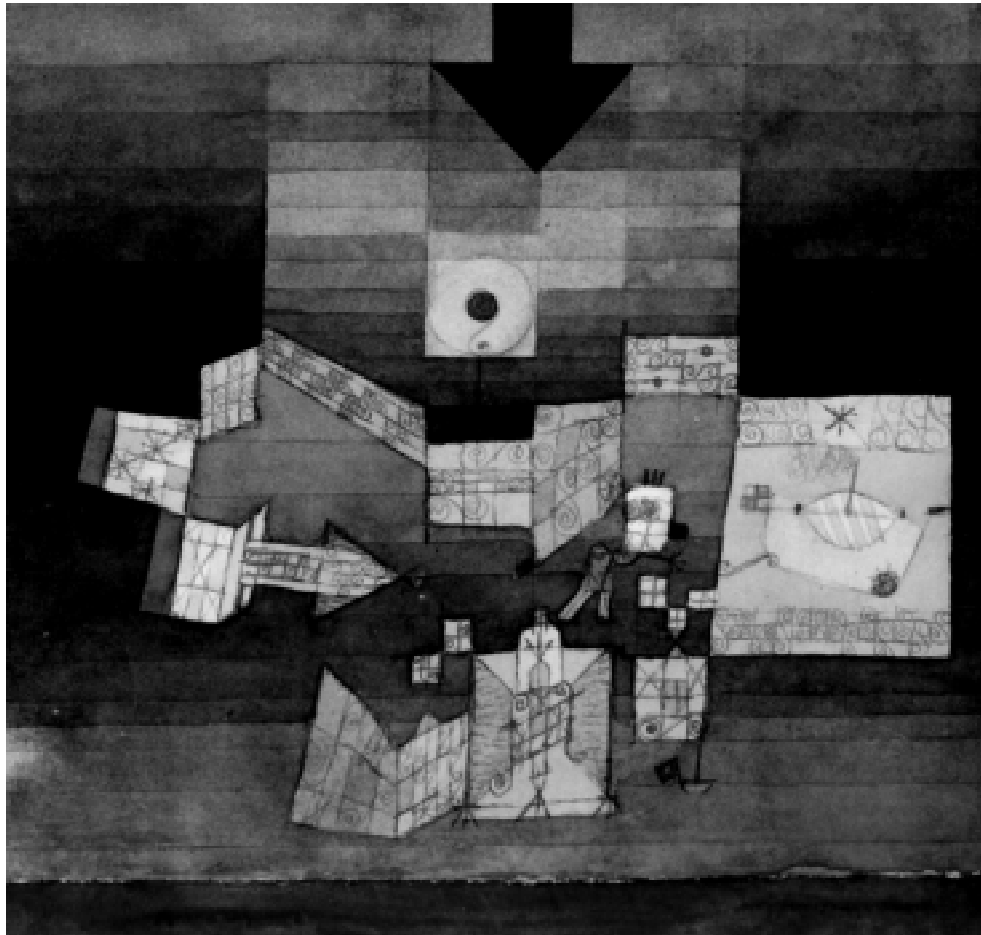
Hyvässä käytännön tiedossa yhdistyy näin kolme seikkaa: yleinen yksittäisen kautta nähtynä etiikkaan. Tällaisen tiedon lähtökohta, alati näkyvissä oleva perusta, on hyvä käytännön elämä.

ELÄMÄ KAIKKEUDESSA JA VIISAUDESSA

Aristoteleen viisautta koskevat pohdinnat tuovat eteemme viimeisen perustan. Viisautta käsittelee kaikkeutta, ja kaikkeus on

kaiken olemassaolon viimekätisin yhteys. Ja kuten tulemme huomaamaan, viisautta on hyveen viimeinen aste, sen korkein muoto.

Aristoteles esittää *Nikomakhoksen etiikassa* yllättäen, että etiikka ja eettinen tieto eivät olekaan tärkeintä tietoa, mitä ihminen voi hankkia, eikä eettisyys riitä tuomaan onnellisuutta. Hän sanoo, että korkeinta tietoa on viisautta ja ainoastaan viisas voi olla täysin onnellinen. Aristoteleen mukaan viisautta koskee kaikkein arvokkaimpia asioita, niitä, jotka eivät voi olla toisin ja joilla ei ole mitään sellaista päämäärää, jonka ihminen voisi toteuttaa. Hän sanoo selkeästi, että viisautta on tärkeämpää kuin käytännöllinen järkevyytensä, *fronesis*.²⁴



Tässä yllättävältä tuntuvassa käänteessä on kyse tiedon hierarkian esityksestä, joka on lopulta äärettömän selkeä. Aristoteles ei väheksy käytännöllistä järkevyyttä, kuinka hän voisi sikaan, sillä se on onnellisuuden edellytys. Aristoteles tarkoittaa, että vaikka käytännön maailma on ihmiselle ensisijainen, niin tämä ei tee siitä tärkeimmän tiedon aluetta. Ei voida olettaa, että käytännön maailma on parhaan tiedon alue vain, koska se on ihmiselle tärkeä.²⁵

Viisauden eli metafysiikan kohteena ei ole praktinen maailma, vaan kaiken olemassaolon välttämättömät juuret — perusta, joka kantaa kaikkea olevaista. Metafysiikka käsittelee olemassaolon välttämättömiä lainalaisuuksia ja periaatteita — lainalaisuuksia, jotka toteutuvat kaikessa olevaisessa. Näin metafysisen tiedon kohde on korkeampiarvoisempi kuin eettisen tiedon kohde, sillä käytännön maailma tarvitsee perustan olemassaololleen, mutta perustan olemassaolo on kaikesta olevaisesta, myös käytännön maailmasta, riippumaton.²⁶

Näkemyksen tiedon hierarkiasta liittyy suoraan käsitykseen tiedon perspektiivin laajuudesta. Luonteen hyve toi ihmiselle hyvän toiminnan näkökulman, käytännöllinen järkevyytensä oli

asioiden näkemistä hyvää inhimillistä päämäärää vasten, mutta viisautta eli metafyyssinen tieto on asioiden näkemistä olemissen perusteita vasten.²⁷ Metafyyssinen tieto tuo haltijalleen laajimman mahdollisen perspektiivin; mitään ei nimittäin voi nähdä olemissen perusteita vasten samalla sulkeistaen tai rajaten joutain tämän tarkastelun ulkopuolelle.

Aristoteleen näkemys sisältää myös kannanoton onnellisuuden tavoittelun välttämättömästä järjestyksestä. Tärkeimmän tiedon alue ei ole praktinen elämä, mutta tärkeintä tietoa lähestytään siitä: onnellisuus edellyttää luonteen hyvettä, käytännöllistä järkevyyttä ja lopulta viisautta, tietoa perimmäisistä kysymyksistä. Ja aivan kuten käytännöllistä järkevyyttä ei voi saavuttaa ilman luonteen hyvettä, ei viisautta voi Aristoteleen mukaan tavoitella suoraan, vaan sen saavuttaminen edellyttää froneettista tietoa.²⁸ Kuitenkin vasta viisas voi olla onnellinen, koska, kuten edellä mainittiin, vasta tämä tieto tuo mukanaan koko olevaisen perspektiivin. Käytännöllisen järkevyyden näkökulma on olevaisen kannalta suppea. Siinä asioita tarkastellaan inhimillisestä perspektiivistä, inhimillistä hyvää vasten.²⁹ Tästä näkökulmasta näyttää helposti siltä, että olevainenkin on tehty ihmistä varten. Olevaisen omat perustavat lainalaisuudet jäävät tämän näkökulman tavoittamattomiin. Kun nämä lainalaisuudet kuitenkin vaikuttavat myös ihmisten käytännön elämään, vaikuttaa kaikkeuden toiminta käytännöllisen järkevyyden näkökulmasta herkästi perimmältään uhkaavalta, arvaamattomalta ja ehkä epäoikeudenmukaiseltakin.

Vasta olevaisen perusteiden tuntemus asettaa kaiken, myös inhimillisen elämän ja sen hyvyyden, sille kuuluvaan paikkaan olevaisen kokonaisuudessa. Ihmisen käytännön maailma on vain yksi osa, joka ei ole kaikkeuden toiminnassa keskus vaan ainoastaan yksi sen (periferinen) ulottuvuus.³⁰ Metafysiikan tuntemus saattaa myös ymmärtämään, että kaikki olevainen on perustaltaan yhtä: ihmiset, eläimet ja kasvit kaiken olemassaolevan joukossa ovat saman perustan eli kaikkeuden kantamia ja samoista elämän perustavista laeista riippuvaisia.

Vaikka viisautta ei koske asioita, jotka ovat ihmisen tekemisen piirissä, heijastuu viisaalla hänen tietonsa kaikkeen, mitä hän tekee ja ajattelee, sillä viisautta on ominaisuus, ajattelun perspektiivi ja toiminnan henki.

YHTENÄINEN MAAILMA

Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles lähti tarkastelemaan ihmisen tapaa olla olemassa ja ihmisen mahdollisuutta elämässä päämäärän eli onnellisuuden toteuttamiseen. Tästä Aristoteles eteni yhteisön olemistapaa ja päämäärää koskeviin pohdintoihin. *Metafysiikassa* tarkastelun alla oli koko olevainen, kaikkeus ja kaiken olemassaolevan perustavat lait.

Aristoteleen maailma rakentuu tämän mukaisesti kolmelle perustalle. Keskiö, lähtökohta on hyveellinen käytännön elämä. Se on onnellisuuden perusta. Ilman käytännön hyvettä ihminen ei saavuta onnellisuutta. Tätä laajempaa lähtökohdana on oikeudenmukaisuus. Se on yhteisön päämäärä. Onnellisuus voi toteutua laajassa mitassa vain, jos yhteisössä vallitsee oikeudenmukaisuus. Viimeinen, kattavin perusta oli kaikkeus. Elämän ja kaiken siihen liittyvän näkeminen olevaisen kokonaisuutta ja luontoa vasten tuo tarkastelijalle mukanaan viisauden ja onnellisuuden. Kaikki nämä perustat sitoivat teorian, käytännön ja etiikan yhteen seuraavalla tavalla.

Käytännön hyve on hyvän teon ja ajatuksen yhteyttä. Se syntyy käytännöllisen järkevyyden toiminnasta. Siinä yhdistyy tilanteen mukaan eri tiedon alojen tieto ja eettinen harjoitus käytännön toimintaan. Jotta käytännöllinen järkevyy-

voisi ohjata ajattelua ja toimintaa, tulisi niitä kysymyksiä, ongelmia ja haasteita, jotka jotenkin liittyvät tai tulevat liittymään käytännön elämään, lähestyä aina käytännön (ei teorian) kautta. Tämä lähtökohta avaa mahdollisuuden nähdä kysymysten eettinen ja inhimillinen ulottuvuus.

Valtiossa yksilöä koskevat asiat yhdistyvät yhteisöä koskeviin seikkoihin. Aristoteleen mukaan valtio on ihmiselämän luonnollinen paikka. Valtiossa ihminen voi todellistua eettisenä olentona ja saavuttaa elämänsä päämäärän: onnellisuuden eli viisauden. Tämä edellyttää oikeudenmukaista yhteisömoraalia. Oikeudenmukaisuus siis sitoo etiikan ja moraalin yhteen sopivalla tavalla. Vaikka oikeudenmukaisuus on määriteltävissä oleva teoreettinen käsite, toteutuessaan reaali maailmassa se ei koskaan ilmene aivan samalla tavoin. Tämä johtuu siitä, että se toteutuu aina eri valtiossa, aina erilaisessa kokonaisuudessa. Tämän vuoksi kun valtiota kehitetään oikeudenmukaisemmaksi, tulisi päämäärää pohtia senhetkisen valtiollisen (käytännön) elämän pohjalta. Tällainen tarkastelu takaa sen, että päämäärän pohdinta, joka on aina jossain määrin teoreettista, ei vieraannu todellisesta elämästä eikä myöskään etiikasta.

Viisautta, onnellisuus syntyy eettisen olemisen ja korkeimman teoreettisen tiedon yhdistelmästä. Aristoteleen ajatuksena on, että viisas ymmärtää olevaisen kokonaisuuden ja käytännön maailma kaikkine toimineen asettuu hänelle kokonaisuuden yhdeksi ulottuvuudeksi.

Aristoteleen käytännön filosofiassa on kyse todellisuussuhteen löytämisestä, joka on kiinni oman olemistavan perusteissa. Tämän löytäminen aukaisee tien kokonaisuuden käsittämiseen. Se on myös filosofian päämäärä eli sen ymmärtäminen, miten kaikkeus ja luonto toimii, ja sen näkeminen, miten itse on osa tätä kaikkeutta. Viisaalle eli täysin hyveelliselle ihmiselle maailma on kokonainen.³¹

Viitteet

1. Lykeionin opetustavoista ja institutionaalista muodosta on olemassa vain erilaisia otaksimia, ei varmaa tietoa.
2. Ks. esim. Barnes, 3.
3. Tätä *Nikomakhoksen etiikan* rakenteen tarkitusta ei ole aikaisemmassa Aristoteles-tutkimuksessa täysin nähty (ks. esim. Hardie, Mulgan sekä Urmsen, teokset kokonaisuudessaan sekä Sihvola 1994, 26-155). Hyveen näkökulmasta Aristoteleen metafysiikkaa ja kosmista koskevat pohdinnat ovat luonnollinen jatke hänen etiikkaa ja politiikkaa koskeville ajatuksilleen. Etiikka koskee yksilön hyvettä ja onnellisuutta. Poliittiset pohdinnat käsittelevät elämää yhteisössä ja yhteisön mahdollisuutta hyvään elämään. Metafysiikassa tarkastelun alla on tapa, miten olevainen on olemassa. Tieto siitä johtaa viisauteen, ihmisen hyvään olemassaoloon oliona muiden olioiden joukossa. Ks. myös viite 31.
4. "Πασα τεχνη και πασα μεθοδος, ομοιος δε πραξις τε και προαιρεσις, αγαθον τινοσ εφιεσθαι δοκει διο καλωσ απεφηναντο ταγαθον ου παντ εφιεταί. EN I.i 1094a1-3. Simo Knuutila on kääntänyt tämän katkelman seuraavalla tavalla. "Kaikki taidot ja tutkimukset ja samoin kaikki toiminnat ja valinnat näyttävät tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen. Siksi hyvän on osuvasti sanottu olevan se, mitä kaikki tavoittelevat". Knuutilan käännöksen voi helposti ymmärtää siten, että Aristoteles puhuisi tässä eettisestä hyvästä. Termi *αγαθος* tarkoittaa kuitenkin eettisen hyvän ohella myös kelpoa. Olen kääntänyt sen jälkimmäiseen merkitykseen, ensinnäkin siksi, että Aristoteleen ei tarvitse tässä tehdä näiä oletuksia, että kaikki ihmiset pyrkisivät eettiseen hyvään, ja toiseksi, koska Aristoteles ei rakenna ajatteluaan yleensäkin ihanteellisen ihmiskuvan varaan.
5. EN I. i.-ii., iv., vii. 1097a35-b7.
6. EN I. iv.-v., viii. 1098b23-29, 1099a31-1099b8.
7. EN I.v. 1095b24-26, vii. 1097b8-21, ix. 1099b22-24.
8. Tämän kyseenalaiselta tuntuvan näkemyksen perustelua lukija joutuu odottamaan tämän pääluvun loppuun saakka.
9. EN I.vii-ix., xiii. 1102a14-16.
10. EN I.xiii. 1103a1-11., II.i. 1103a14-26, VI.xii. 1144a7-10, VI.xiii. (erityisesti 1144b31-33).

11. EN VI.v. 1140b1-8., VI.vii.1141b8-11.
12. EN I.iii.1095a1-13, VI.vii.1141b14-23, VI.xii.1144a7-10, VI.xiii.1144b31-33. "Ihmisen täytyy olla täysin järjetön, jos hän ei ymmärrä, että hänen luonteenpiirteensä muodostuvat yksittäistapauksissa harjoitetun toiminnan mukaisiksi". ("το μεν ουν αγνοειν οτι εκ του ενεργειν περι εκαστα αι εξεις γινονται, κομδη ανασθητου [...]"). EN III.v. 1114a10-13.
13. EN II. i. ja Met. I.
14. EN I. viii. 1098b20-22, 1098b30-1099a7, II.i., II.ii. 1103b26-32, VI.vii. 1141b14-23. "Eikä käytännöllinen järki koske ainoastaan yleisiä totuuksia, vaan sen tulee tuntea myös partikulaarit asiat, sillä se koskee toimintaa ja toiminta kohdistuu juuri partikulaareihin asioihin." ("ουδ εστιν η φρονησις των καθολου μονον, αλλα δει και τα καθ εκαστα γινωριζειν πρακτικη γαρ, η δε πραξις περι τα καθ εκαστα"). EN VI. vii. 1141b14-17. Ks. myös EN X.ix. 1179b1-8, 1181b2-7.
15. Tiedonalajaosta: EN II.ii. 1103b26-32, V. iii-vii., Met. VI.i. 1025b19-1026a33.
16. Ks. EN VI.ii., eritoten 1139b1-5. (Viittaa myös kahteen edelliseen kappaleeseen.) Ks. myös Knuuttila, 241.
17. Voidaan perustellusti olettaa, että esim. joukkotuhoojaseita suunnittelevat ihmiset eivät näe toimintaansa käytännöllisen järkevyyden näkökulmasta. Työ ja sen asettamat tehtävät ymmärretään joko suppean tuotannollisesti tai vain ja ainoastaan teoreettisesti. Kummassakaan tapauksessa työtehtäviä ei nähdä niiden koko inhimillistä käytännön merkitystä vasten.
18. EN I.ii. 1094b4-12, VI.viii. 1141b24-1142a11. Ks. myös esim. Urmson, 112.
19. Pol. 1252a1-1253a40, 1280a7-1281a10. Ks. myös EN X.ix. (Viittaavat myös kahteen edell. kappaleeseen).
20. EN V. (erityisesti V.i. 1129b11-1130a13 ja V.ii.), Pol. 1276b16-1277b32, 1280a7-1281a10. (Viittaavat myös edell. kappaleeseen). Ks. myös Develin, 71-79.
21. Pol. 1279a22-1279b10, 1289a9-10.
22. Pol. 1288b22-1289a25. (Viittaa myös edell. kappaleeseen). Ks. myös Sihvola 1991, 256. Puhdas teoreettinen tarkastelu on kuitenkin hyödyllistä, sillä siten saamme selvyyttä asioiden yleisistä puolista. Aristoteleen mukaan ihmisen tapa ymmärtää on yhdistää ja erottaa: yhdistää mielessään asioita, jotka todellisesti ovat erillään ja erotella toisistaan puolia, jotka todellisuudessa esiintyvät yhdessä. (Ks. Met. VII.x-xi).Tärkeää onkin pitää mielessä tiedon luonne. Valtioita tai oikeudenmukaisuutta koskevat puhtaan yleiset tarkastelut ovat välttämättä ainoastaan teoreettisen alueella. Nämä pohdinnat selventävät asioiden yleisiä puolia, mutta todellisessa valtiossa teoreettinen kuitenkin yhtyy yksittäiseen. Ja konkreetiaa koskeviin kysymyksiin on suhtauduttava niiden luonteen edellyttävällä tavalla.
23. Pol. 1288b22-1289a25, Met. IX.viii. 1049b4-18. Ks. myös Marias, 68-69, ks. ja vrt. Gadamer, 161-162, sekä Varto, 101-103.
24. EN VI.vii.1141a16-1141b23. Aristoteles sanoo (EN I.ii.), että tärkein tieto on tietoa politiikasta. Näin hän sanoo siksi, että ilman valtiota, joka mahdollistaa yksilön moraalisen kasvun, ei ihminen pääse koskaan viisauteen asti.
25. EN VI.vii. 1141a20-23.
26. Ks. Met. I.i. 981b26-982b11, I.ii.
27. Met. IV.i.
28. EN VI.xii. 1144a1-6, VI.xiii. 1144b30-1145a12. Aristoteles kertoo, kuten edellä on tuotu esiin, kahdenlaisesta hyveestä: luonteen hyveestä ja intellektin hyveestä. Luonteen hyve on teoissa ilmenevä taipumus hyvään. Intellektin hyve jakautuu kahteen osaan: käytännölliseen järkevyyteen ja viisauteen. Ilman hyvää toimintaa ihmisessä ei kehity käytännöllistä järkevyyttä, sillä toiminta ohjaa käytännöllisen järjen kehitystä.Vain käytännöllisesti hyveellinen voi tavoitella viisautta. Voi siis sanoa, että viisaus alkaa pienistä teoista. Aristoteles sanoo (EN I.vii. 1098a16-18), että "inhimillinen hyvä on hyveen mukaista elämää, ja jos hyveitä on useita, se on elämää täydellisimmän hyveen mukaisesti". ("[...] το ανθρωπινον αγαθον ψυχης ενεργεια γινεται κατ αρετην, ει δε πλειους αι αρεται, κατα την αριστην και τελειοτατην). Knuuttila on kääntänyt termin ψυχη vallitsevan käytännön mukaisesti sieluksi ("[...] inhimillinen hyvä näyttää olevan sielun toimintaa hyveen mukaan..."). Ψυχη tarkoittaa sekä sielua että elämää. Koska ymmärrämme nykyisin sielullisilla lähinnä vain henkeen kuuluvia asioita, olen kääntänyt termin elämäksi. Hyveet ovat henkisiä asioita, jotka näkyvät ihmisen koko elämässä (esimerkiksi jalous ja suoraselkäisyys ovat käytöksessä ilmeneviä sielullisia ominaisuuksia).
29. EN VI.vii. 1141a16-1141b7.
30. Ks. Met. IV.i. 1003a20-26.
31. Aristoteleen käytännön filosofian pääongelmaksi on usein nähty hänen kaksijakoinen käsityksensä ihmisen olemassaolon päämäärästä. (Ks. esim. Cooper, 149-180 ja Knuuttila, 209-212). Aristoteleen on tulkittu esittävän ensin, että ihmisen päämääränä on elää ja toimia hyvin käytännön maailmassa. Tähän näkemykseen nähden Aristoteleen on katsottu sanovan irrallisesti, että elämän korkein päämäärä on kontemplaatio eli viisauden harjoittaminen (metafyysisten asioiden pohdinta). Koska kontemplaatio ei ole katsottu liittyvän käytännön toimintaan, on sen suhde muihin hyveisiin nähty irralliseksi. Tämän ongelman tutkijat ovat kuitenkin vieneet tai luoneet Aristoteleen ajateluun. Se poistuu, jos huomataan, että Aristoteleen hyveajattelu rakentuu laajenevien ja toisiinsa sisältyvien perustojen varaan. Etiikan perustana on yk-

silön elämä, politiikan perustana elämä kansalaisena muiden joukossa ja metafysiikan ihminen kaikkeudessa. Etiikka ja politiikka jalostavat ihmisestä inhimillisesti hyveellisempää, viisauden tarkoituksena on tehdä ihmisestä hyvä olento. Kyse on laadullisesti aivan eri asioista. Käytännön elämän ja toiminnan perustalta (minä, me) ei voi tavoitella viisautta, koska ajattelun lähtökoh-ta luo tiedolle suppean minulle- tai meille-perspektiivin. Oleva ei voi näyttäyty-tä tässä näkökulmassa omilla ehdoillaan. Ajattelun perustan tulee laajeta inhimillisen piirin ulkopuolelle. Tämä kattavampi perusta, ihminen oliona kaikkeudessa, sisällyttää kuitenkin itseensä myös käytännön maailman, edel-tävänä ja suppeampana ajattelun lähtökoh-tana.

Tästä, toisiinsa sisältyvien perustojen näkökulmasta katsottuna käytännön hyveellisyyden ja viisauden välillä ei ole katkosta. Viisautta tavoitteleva ihminen ei voi olla käytännön elämästä vieraantunut teoreettisten asioiden pohdiskelija, sillä ihminen ei voi tavoitella viisautta, ellei hän ole käytännöllisesti hyveellinen. Nimitään vain hyvään suuntautuvan tekemisen avulla ihmisessä voi herätä käytännöllinen järkevyyt. Ja ainoastaan käytännöllisesti järkevä ihminen voi saavuttaa viisauden, joka on todellisuuden perusrakenteita koskevaa tietoa. Metafyysisten kysymysten tuntemus on ikään kuin seppel, joka lopulta kruunaa muun tiedon ja saattaa ihmisen ymmärtämään oman asemansa universumissa. Tämä on viimeinen askel, jonka ihminen voi ottaa. Viisautta ihmisen kaikki kyyty (toiminnan ja ajattelun muodot) toteuttavat hyvettä.

Näin saamme selvyyden myös toiseen Aristoteleen ajattelussa usein nähtyyn ongelmaan. Aristoteleen on katsottu sanovan *Nikomakhoksen etiikassa* ensin, että onnellinen elämä koostuu monien itsessään arvokkaiden hyveiden kokonaisuudesta. Myöhemmin samassa teoksessa hänen on kuitenkin tulkittu esit-tävän ongelmallisesti, että kontemplatiivinen hyve (eli viisauden harjoittami-nen) on ainoa onnellisuuden lähde. Käytännön hyveillä voi nyt olla korkeinta välinearvoa kontemplatiiviseen hyveeseen nähden. (Ks. esim. Hardie, 357 ja Sihvola 1994, 47-48). Nähdäkseni tässä ei ole ongelmaa. Käsittääkseen Aristoteleen näkemys on, että hyvän elämän kannalta esimerkiksi käytännön hyveet ovat itsessään välttämättömiä ja arvokkaita. Kuitenkin onnellisuuden kan-nalta ne ovat välineellisiä. Aivan kuten opiskellessamme minkä tahansa alan alkeita alkeet ovat välttämättömiä asiaan perehtymiselle, niistä on hyöttyä jo sellaisenaan, mutta jos etenemme opinnoissamme, ovat alkeet myöhemmän opinneisuuden valossa jo muuttuneet välineellisiksi. Niiden arvo ei kuiten-kaan ole muuttunut mitenkään väheksyttäväksi, ovathan ne kaiken myöhem-min opitun ja opittavan alati läsnäoleva perusta.

Kraut esittää jokseenkin samansuuntaisia näkemyksiä tässä esitetyn kanssa. (Ks. Kraut, 4-9).

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, (= EN), Greek and English. Transl. by H. Rackham. Loeb Classical Library, Harvard 1990 (1926).
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* (= EN) . Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Aristoteles, *Politics* (= Pol.), Greek and English. Transl. by H. Rackham. Loeb Classical Library, Harvard 1990 (1932).
- Aristoteles, *Metaphysics. I-IX* (= Met.), Greek and English. Transl. by H. Tredennick. Loeb Classical Library, Harvard 1989 (1933).
- Jonathan Barnes, *Aristotle*. Oxford University Press, Oxford 1982.
- John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*. Hackett Publishing Co., Indianapolis 1986.
- Robert Develin, *The Good Man and the Good Citizen in Aristotle's "Politics"*. Phronesis 18,1973. 71-79.
- Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good on Platonic-Aristotelian Philosophy (Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles)*, 1978). Transl. by P. Christopher Smith. Yale University Press, New Haven and London 1986.
- W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*. Clarendon Press, Oxford 1968.
- Simo Knuuttila, *Selitykset, teoksessa Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1989, 207-267.
- Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press, Princeton 1989.
- Julian Marias, *History of Philosophy (Historia de la Filosofia)*. 1966). Transl. by S. Appelbaum and C. C. Strowbridge. Dover books, New York 1967.
- R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*. Clarendon Press, Oxford 1977.
- Juha Sihvola, *Selitykset, teoksessa Aristoteles, Poliittikka*. Gaudeamus, Helsinki 1991, 221-289.
- Juha Sihvola, *Hyvän elämän politiikka. Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Tutkijaliitto, Helsinki 1994.
- J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics*. Basil Blackwell, Oxford 1989 (1988).
- Juha Varto, *Kannettava filosofinen sanakirja*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. Vol. XXVII, Tampere 1992.

Amerikkalaisia vaikutelmia [oikeudesta]

Kaiken kauhistuksen, paniikin, kommunikaatiokatkojen ja yhä uusien keskusteluyritysten jälkeen Amerikkaan tullut filosofi voi hyvinkin päätyä kirjoittamaan tyhjyyden fenomenologiaa. Yritin itsekin taannoin arvioida tämän suojakilven takaa uutta rationaalisen liberalismin aaltoa amerikkalaisessa oikeusfilosofiassa. Nyt on kulunut vuosi lisää Amerikkaa ja tyhjyyden fenomenologiaan täytyy lisätä joitakin vaikutelmia.

Tyhjyyden fenomenologia perustuu sen ihmettelyyn, mitä substantiaalisesti tyhjässä (toisin sanoen ylisuvaitsevaisessa) keskiossa tapahtuu ja miksi. Samalla periferiasta maantieteellisesti irti riuhtautunut tutkija tietysti etsii omaa paikkaansa. Olen erityisesti kiinnostunut näistä asioista oikeusajattelun puitteissa. Oikeus on minulle samanlainen kummajainen kuin kauneus. Kuten estetiikasta oikeusfilosofiastakin löytyy mielenkiintoisia nurkakuksia. Nurkasta katsojan silmin oikeusajattelun keskiö, joka sekin on tietysti diaspora, viehättää, mutta samalla kätkeytyy monenlaisen udun ja illuusion alle.

Tutkimuksen, päätöksenteon ja Vallan keskiötä hakiessaan periferisen tutkijan identiteetti joutuu samalle koetukselle kuin tutkimuskohde. Mitä voi olla periferisyys, jos keskusta on kaikkea ja ei-mitään? Vastaavasti omaan tutkimuskohteeseen kohdistuva oikeussubstantiaalinen ylisuvaitsevaisuus tarkoittaa, että normirakenteiden kulttuurisuus on täydellisesti hyväksytty. Keskiössä oikeuden legitimi-teetti joudutaan ottamaan jatkuvasti uusiksi, kun normit muuttuvat tulkinta-, diskurssi- ja auditorioteorioiden puristuksessa pehmeiksi käytännön 'kehkeymiksi'.

Oman kiinnostukseni aiheena on kansainvälinen oikeus ja sen filosofiset olettamukset. Sen keskiöön näyttää tällä hetkellä pääsevän lausumalla sanat 'rationalis-

mi' ja 'liberalismi'. Rationalistisen liberalismin uusi aalto on sekä perinteisen kansainvälisen oikeuden harrastajien että kriittisen suuntauksen edustajien kauhu. Perinteiset (eurooppalaiset) positivistit eivät kestä ajatella pehmeitä 'normikehkeymiä' kuin korkeintaan pienenä kansainvälisen oikeuden kellarikopperona, joka sijoittuu jonnekin yhteisöelämän välttämättömän pahan, siis politiikan pohjamudan, ja kansainvälisoikeudellisen rauhan palatsin marmorisen peruskiven väliin. Heitä kiusaa ajatus, että vihdoinkin historian enemmän tai vähemmän 'loputtua', joutuisimme toteamaan, että oikeus ei nousekaan vahvana hegeliläisenä ideaalirakennelmana maallisten murheiden yläpuolelle vaan onkin itse asiassa yksi niistä. Kriittisen suuntauksen edustajia taas kyllästyttää rationalistisen liberalismin selkärangattomuus ja laimeus: 'Marsilaiset ovat kloonaaneet Clintonin ja tehneet klooneista oikeusteoreetikoita', kuuluu kriitikon parahdus.

Rationalistinen liberalismi yrittää ponnistaa vuoden 1989 fantasmaattisella voimalla vanhojen 'historianaikaisten' universaalisuustavoitteiden tuolle puolen. Se haluaa olla ylikansallinen (paino sanalla 'kansä'), ei yleismaailmallinen. Se tunnustaa diasporansa ja haluaa kansalaisyhteisöä, kulttuuria, rationalistista suvaitsevaisuutta ja keskustelua uskontojen välillä, kansalaisjärjestöjä, kansalaisyhteisöjä ja paikallistason maanläheisyyttä. Se rakastaa hermeneutiikkaa, oikeudenmukaisuusteoriaa, MacIntyrea, Rawlsia, Dworkinia, Deweya, Nozickia ja ennen kaikkea Rortya. Se etäisesti kunnioittaa feminismiä, suursijoittajia ja Euroopan Unionia. Lähes kaiken se toivottaa tervetulleeksi kansainvälisten business-systeemien kaosteoriaan. Kaikki on fragmentoitunutta ja pluralistista, mutta rationalistinen rekonstruktio toimii kuin Marshallin apu: mitä enemmän 'dekonstruktiiikkaa', mitä enemmän sisäisiä ristiriitoja, sitä enemmän raaka-ainetta uudelle pehmeälle 'oikeuskehkeymälle'. Valtiot, instituutiot ja monikansallinen liike-elämä ovat yksi ja sama, kun yksityisen ja julkisen välinen raja on kuvitteellinen ja aika on kypsä yhteisöille. Ne tietysti myös ovat kuvitteellisia, mutta 'hei, kuvitellaan yhdessä'.

Rationalistisen liberalismin kumppaneita ovat utilitaristinen pragmatismi, yhteiskuntatieteellinen toiseusajattelu ja arvoteoriat. Oikeastaan ei ole montakaan ajattelumallia tai teoriaa, joka ei sopisi mainiosti rationalistisen liberalismin pyö-

reään vatsaan. Tästä johtuu, että kriittisen oikeusteorian ja kriittisen kansainvälisen oikeuden suuntauksen edustajien korvissa lähes kaikki tärkeimmät esimerkiksi fenomenologiassa ja kontinentaaliossa filosofiassa käytetyt käsitteet ovat täydellisesti rationalististen liberalistien kolonialisoimia ja korruptoimia. Kriitikon nyrkkisääntönä on, että jos teoriasi tai käsitteesi on mainittu ennen vuotta 1977, ne ovat jo rationalistisen liberalismin ruoansulatuksen läpikäynyttä jätettä. Saatuin jonkin aikaa sitten törmäämään Harvard Law Schoolin feministiryhmän keskustelutarjan tapahtumaan, jossa väittelivät eräs englantilainen ja muutama amerikkalainen näistä asioista. Keskustelun kauhistuttavana loppuhuipentumana oli, että tulkinta, etiikka ja Toinen ovat filosofisina ilmiöinä kaluttuja kuoria. Kun kuulee niistä puhuttavan, on parempi juosta karkuun tai itselle (tutkijana) käy samoin.

Omasta perspektiivistäni yllä olevien sisältöjen loppuun kaluaminen merkitsee tyhjyyden fenomenologian uutta kohokohdtaa. Kuten kansainvälisen oikeuden arkkiradikaali David Kennedy sanoo: Kriittisen akateemisen uran jossain vaiheessa on pakko alkaa tosissaan päättää, jatkaako uskäsenteillä operoivaa väittelyä syvällä jonkin marginaalisen ryhmän kaivamassa akateemisessa rotankolossa vai antautuuko suvaitsevan liberalismin kannibaliseen syleilyyn. Tämä on vaikea valinta, kun omantunnon rationalistis-liberalistinen äänikin huutaa: 'Eihän sinulla ole ohjelmaa, eihän sinulla ole yleisöä!'

Ensimmäisen vaiheen tyhjyyden fenomenologiani maailmankuvassa liberaalisen rationalismin keskiö oli syönyt itsensä filosofisesti ja oikeudellisesti tyhjäksi. Sellaisenaan se tietenkin tunsin itsensä mitä parhaaksi keskuksiksi, keräsi parhaat rahoitukset konferensseilleen, parhaat julkaisuväylät tutkijoilleen ja toimi kerrasta toiseen valtion ja kansainvälisten järjestöjen hallinnollisena konsulttina. Jopa Yhdysvaltain suuri militia on toinen jalka liberaalien rationalistien uppoamattomalla surffilaudalla, kun strategiamallintajien strike-teoriat eivät enää sovi uusiin 'historian jälkeisiin' julkilausumiin ja on äkkiä keksittävä joitakin yleispäteviä rauhan sloganeita. Vastalahjana suuntaus saa todellisen halki-poikki-pinoon-pragmatian siunauksen — ohjelmallisuuden leiman, laajan yleisön ja rahoituspohjan. Kaiken tämän rationaalinen liberalismi on aikaansaanut avoimesti kertoen, että se perustuu muutamaan ihanteeseen, pariin kevyesti ontologiseen kuvitelmaan, joihinkin

yksinkertaisiin yhteiskunta-ajattelun historian kolmijakoihin (kuten realismi/pragmatismi/liberalismi) ja kaikenselittävään rationaalisen valinnan teoriaan. 'Me-me-me-he-he-he'-toistavat liberalistien esitelmäpuheet ja vähitellen tutkijat ja yleisö alkavat uskoa, että puhe on joistakin, vaikka yhteisön olemassaolon tapaa tai yksilöiden maagista muuttumista joukoiksi ei koskaan edes sivuta. Jos filosofi uskaltaa mokomaa kysyä, häneen kohdistuu kahden sekunnin tyhjä katse, jonka jälkeen eloisa diskurssi elpyy jatkaamaan 'todellisten' ongelmien pohtimista; esimerkiksi miten saada maailman kansat 'järkiperaistmään odotuksensa' rawlsilaisen oikeudenmukaisuuden ja liberalismin suhteen.

Ensimmäisen vaiheen tyhjyyden fenomenologiassani keskus näyttäytyi siis etablointikelpoisten pilvilinnojen hattarana. Reunoilla ja niiden ulkopuolella näytti olevan kaikenlaista aktiivisuutta, oli se sitten radikaalien kriitikkojen shakaalinhaukuntaa tai kolmannen maailman tutkijoiden todellisen kuuloisia kertomuksia. Keskus-periferia-jako näytti vallan suhteen tietysti keskustan riemuvoitolta, kun taas merkitysten ilmenemisen ja laatujen tematisoinnin kannalta periferiat olivat huomattavasti rikkaampia.

Tyhjyyden fenomenologian toisen asteen kysymys saattaisikin olla, mitä tämän dikotomian lisäksi on, tai mitä on sen tuolla puolen. Skeptikko tietysti huokaa, että niin paljon on jo kolonialisoitu ja transsendenssi on roskaa. Maailmassa tuskin on montakaan sopukkaa, mihin rationalistisen liberalismiin aavikoiva aurinko ei vielä paistaisi, tai mitä kaikenkarvaiset radikaalijattelijat eivät olisi muuttaneet juoksuhielaksi rotankolojaan kaivamalla.

Kaikenlaisia välitiloja, ristiviiltoja ja aporioiden ylityksiä kuitenkin esiintyy. Nuoresta ihmisestä ne eivät useinkaan vaikuta yhtä kiehtovilta kuin kritiikin 'underground groove' tai vallan auringon sokaiseva loiste. Silti osa nuoremmistakin tutkijoista täällä Amerikan oikeusajattelun kehossa on löytänyt vaihtoehtoisia ratoja auringon pimeällä puolella, mutta ei kuitenkaan ihan Plutossa asti. On muunmuassa erilaisia vaihtoehtoisia historioitsijoita. Esimerkiksi egyptiläinen ystäväni tutkii keskiaikaisen omaisuus-oikeuden muotoja Etelä-Espanjassa eräänlaisen yhteiskunta-arkeologian näkökulmasta. Toinen tuttavani taas kirjoittaa kansainvälisoikeudellisen ajattelun historian tyyli-suunnista esteettisinä ilmiöinä vertaillen

niitä muun muassa arkkitehtuuriin. Kolmas kirjoittaa auki kansainvälisen oikeuden historia-narratiivien illuusioita.

Yksi haluttu genre on tietysti feministien aukaisema rationalistisen universalismin vastainen tila, jossa parhaimmillaan tehdään hyvinkin strategisia viiltoja. Toisaalta juuri amerikkalainen feministi voi rummuttaa monenlaisen rekonstruktion, representaation, identiteetin ja essentialisminkin puolesta olematta rationalistinen liberaali, koska edellisessä artikkelissaan hän on kuitenkin yhtynyt kulttuurin ja identiteetin lopulliseen pois päiviltä dekonstruoimiseen. Hän ei ole kuitenkaan ristiriitainen tai huono tutkija, vaan 'ääni' (voice), 'tyyli' (Style), 'projektorit', 'strateginen agentti' tai muu legitiimi veitsenterä (cutting-edge), jolle rationalistinen liberaali toistaiseksi tekee tilaa. Myös jotkut muut itse omaan erityisilmioönsä sulautuneet tutkijat säilyvät dikotomian ulkopuolella, mutta heidän äänensä ei yleensä ehdi kovin kauas kuu-lua ennen kuin sulautuu diasporan hyminään; tällaisia ovat esimerkiksi alkupe-räiskansojen, rotujen tai tiettyjen vähemmistöjen edustajien oman 'kasvualustansa' oikeuskulttuuriin (tai sen puutteen) kohdistuvat tutkimukset.

Amerikkalaisina vaihtoehtoina voisi siis olla, lähteäkö hyväntahtoisen liberalismiin rationaaliseen aurinkomatkailuun, groovailloko aikansa kriittisissä rotankoloissa vai ruvetako kutsumaan tutkimustaan feministiseksi 'ääneksi' tai muuksi 'strategiseksi agentuuriksi' ja ilmoittautumaan muutama asiaanomaiseen keskusteluryhmään. Toisin kuin filosofia Euroopassa, amerikkalainen oikeusfilosofia on aina hyvin artikuloidusti joillekin; yleisö on oltava yleensä jo ennen kuin tutkimusintressi väikky horisontissa. Kansainvälisessä oikeudessa on hyvänä puolena, että yleisön etsimiskenttä on laaja ja pluralistinen. Huonona puolena on, että juuri tämä asiantila helposti houkuttelee tutkimaan laajasti, kaikkien ymmärrettävästi ja kaikkien hyväksyttävästi; toisin sanoen 'järkiperaisin odotuksin järkiperaisten odotusten laajentamisen mahdollisuutta'. Näin tyhjyyden ala kasvaa kuin maailman ympäristön aavikoitumiskriisi. Suomeenhan sekään ei toistaiseksi ulotu. Periferinen Suomi on monessa suhteessa tarpeeksi pohjoisessa aurinkoa ajatellen. Suomalaisuus auttaa

myös ottamaan pehmo-oikeuden niin toisissaan, että se sekoittuu helposti vanhan ja väljähtyneen Rule of Law'n ongelmiin eikä ainoastaan väljähdä sen formalistisuuden ongelmia.

'Lit.crit.' Gayatri Chakravorty Spivak oli eilen kanssamme täällä Harvard Universityn kehossa. Sen minkä halveksuntaansa pystyi peittelemään, hän teki suuren vaikutuksen koko tutkijain kirjoon rotankolojen reunoilta iloiseen liberaaleihin. Spivak menetti hermonsa vain kerran amerikkalaisten kenttätutkijoiden kysyessä hänen mielipidettään siitä valtavasta itsekritiikistä, jonka he olivat joutuneet voittamaan antaessaan Etelä-Afrikan oikeus-uudistukselle korvaamatonta konsultaatio-apuaan. Luultavasti tämä vain lisäsi Spivakin vaikuttavuutta. Osin vaikuttuneisuuden pohjalla oli Spivakiin paradoksaalisesti liitetty 'sub-toiseus' (=subaltern, Gramscin jne. mukaan), joka sai äänen, vaikka Gayatri-paran itselleen rakkain, huonostiymmärretty kirjoitus "Can the Subaltern Speak?" (1995) vastaa kysymykseensä täysin yksiselitteisesti ja kovalla äänellä 'Ei'. Onhan kai jossain mielessä tietysti lohduttavaa, että ihmisistä ei kuunnella tai tuomita (epäliberalististen) tekojensa mukaan edes liberaalien toimesta. Mistä tämä johtuu?

Spivakin tapauksessa kysymys oli siitä, että hän asettautui Harvardissa vierailullaan elämänfilosofian ja sosiaali-teorian väliin ja hypähteli tieteenalan saarekkeelta toiselle ketterästi mutta majesteettillisesti. Yleensäkin hän käyttää juoksuhautaanaan monia rotankoloja, mutta onnistuu silti kutsuttamaan itsensä kymmenien tilaisuuksien avajaispuhujaksi ja pääluennoitsijaksi. Omien sanojensa mukaan Spivak on kritiikin kestävyystaistelija. Toivoa hän herätti kuitenkin bengalilaisena, reunoilta tulevana, keskustan kulttuurin nurkasta kokeneena, yleisöjä surutta vaihtavana ei-liberaalina ei-rottana.

Kirjat

JUNAILEVA TIETOISUUS

Wolfgang Schivelbusch, *Junamatkan historia*. Suom. Margit Heinämäki. Vastapaino, Tampere 1996 (alkuteos 1977). 232 s.

Julkisuudessa on keskusteltu autoilijan tunnesiteestä autoonsa, jopa autosta jonkinlaisena persoonallisuuden osana, jonka koskemattomuutta autoilija suojelee kuin kehollis-sielullista olentoa konsanaan (tai jopa kiihkeämmin). Autottomalle ja ajokortittomalle ihmiselle autokulttuurin sisäiset ulottuvuudet ovat käsittämätöntä toiseutta, niin näkyvästi ja kuuluvasti kuin tuo kulttuuri muutoin vaikuttaakin kaupunkimaisemassa.

Entäpä julkiset liikennevälineet: liittykö niillä matkustamiseen vastaavia tunnesiteitä vai kulkeeko intohimojen raja nimenomaan liikennevälineiden julkisuuden tai yksityisyyden välillä? Erinomaisen tilaisuuden pohtia matkustustapoihin liittyviä kokemuksia tarjoaa Schivelbuschin *Junamatkan historia* siitäkin huolimatta, että alkuperäisen ilmestymisvuoden ja suomennoksen välissä on lähes kaksi vuosikymmentä.

Rautatie teollisena kokemuksena

Teos lupaa kartoittaa raiteilla matkustamisen vaikutusta tilan ja ajan moderniin tajuamiseen. Sisäsivulta vain saksankielisenä löytyvä alkuperäinen alaotsikko rajaa tutkimuskohteen tarkemmin: *Ajan ja tilan teollistumisesta 1800-luvulla*. Lupauksensa kirja toteuttaa osittain kiehtovasti, mutta jotenkin yksipuolisen kielteisen näkökulman kautta.

Schivelbuschin perusväittäämä on lyhykäisestään ilmaistuna se, että junamatkailu tuhosi maiseman havainnoinnin ja yksilön esteettisen vapauden sekä katkaisi kokemuksena sivistävät matkat. Englannissa alunperin kehitetty rautatie merkitsi matkustamiselle samaa kuin teollisuus käsityökulttuurille. 1800-luvun kuluessa maailmasta tulee maa-seutuja ja kaupunkeja myyvä suuri tavaratalo. Kun perinteisiin matkustustapoihin sitoutunut tietoisuus joutui näin yhä syvempään kriisiin, uuden matkustustekniikan myötä kehittyi myös siihen sopeutunut matkustustapa, jonka yhtä keskeistä kokemistapaa Schivelbusch kutsuu ”panoroivaksi katseeksi”. Kuin panoroamaa seuraavalle junamat-

kustajalle maiseman syvyysulottuvuus katoaa, kun nopeuden myötä etuala eli lähellä sijaitsevat kohteet häviävät. Saman nopean ja impressionistisen näkemisen, jolle on tyypillistä kohteiden liike ja nopea haihtuminen, Schivelbusch liittää myös toiseen teollistuneen ajan ilmiöön: tavarataloon. Sekä junailun että tavaratalon kohdalla kysymys on nopeutuneen tavarakierron ja siihen mukautuvan havaitsemistavan kehityksestä.

Niin mielenkiintoisia kuin Schivelbuschin historialliset sitaatit ja teemat ovatkin, kirja jätti jotakin hampaankoloon. Koska itse viihdyn mainiosti raiteilla ja odotin turhaan Schivelbuschin penkovan myös myönteisemmän rautatieromantiikan ja -entusiasmin historiaa, olen seuraavassa epäoikeudenmukainen kirjoittajan perusväittämiä kohtaan. Kirjaa lukiessa ei nimittäin voinut välttää vaikutelmaa, että Schivelbuschin siivilään jääneet historialliset sitaatit turhan tarkoitushakuisesti tukivat hänen teesejään, eikä aina välillä pilkahtelevan monipuolisemman historiallisen kuvan aiheilmia päästetty kasvaamaan. Mitä historiallisia selityksiä junamatkailun miellyttävänä tai epämiellyttävänä kokemiseen sitten liittyy?

Mielihyvän hitusia

Kirjoittaessaan junamatkustamiselle tyyppillisestä eristäytyneisyyden tunteesta (erotuksena hevosvaunuissa matkustaneiden sosiaalisesta läheisyydestä) Schivelbusch tulee lyhyesti viitanneeksi kirjallisiin esimerkkeihin, joissa ylistetään junamatkailun aiheuttamaa ”mielihyvän täyteistä itsensä unohtamisen tunnetta”. Hengeltään hyvin myönteiset historialliset äänet saavat kuitenkin nopeasti schivelbuschmaisena kielteisen Luennan Sigmund Freudin ja Karl Abrahamin tuella. Miellyttävä itsensä unohtamisen tunne selittyy mekaanisen tärinän ja seksuaalisen kiihtymyksen välisellä yhteydellä; ja jos tämä kaikista henkisistä virikkeistä vierotettu mielihyvä vielä kuulostaa kohtalaisen mukavalta, lukijaa kuin varmuudeksi muistutetaan,

että estoisella matkustajalla tämäkin mielihyvän mahdollisuus voi muuttua rautatieahdistukseksi (s. 73).

Toisaalla, loppuviitteisiin kätkeytyneenä löytyy sitaatti, jossa ylistetään matkustajan päivän vierähtävän ”nopeasti ja ilman ponnisteluja”, koska tarjolla on tekemistä, eikä matkustajan tarvitse istua koko ajan paikoillaan (s. 189). Tätäkään mielihyvän mahdollisuutta Schivelbusch ei kehittele pitemmälle.

Kolmas keskustelematta jäävä mukavuuden aiheilmia liittyy siihen käytännön toimista vapaaseen omaan aikaan ja tilaan, joka junamatkustajalla on. Schivelbusch siteeraa 1800-luvun lähdekirjoitusta: ”Nopeus estää matkustajia tarkastelemasta matkan varrella avautuvia näkymiä kaikessa rauhassa kuten hevosvaunujen matkustajat saattoivat ajankulukseen ja rentoutuakseen tehdä. Nyt matkustaja joutuu keskittymään subjektiiviseen henkiseen toimintaan. Henkilö, jolla on taipumusta herkkyyteen, kokee myös tämän uuden matkustustavan seurannaisilmiön epämiellyttäväksi” (s. 195). Tästä subjektiivisen henkisen toiminnan epämiellyttävyydestä tuli kuitenkin myös yksi osa uuteen matkustustekniikkaan sopeutumista. Maiseman etualan kadottua sisäinen tila ja aika alkoivat korostua: ”Rautatiematkan uudeksi tunnuspieriteeksi tuli lukeminen. Todellisuuden katoaminen ja syntyminen uudelleen panoraamana olivat edellytys sille, että katse irrottautui kokonaan ympäröivästä maisemasta ja suuntautui mielikuvituksen tuottamaan korvikemaisemaan, kirjallisuuteen” (s. 59). Harmittavan lyhyesti Schivelbusch kuitenkin ohittaa tämän seikan nimenomaan tilan ja ajan kokemisen kannalta; sen sijaan hän siirtyy Englannin kirjakauppaketjuihin, jotka syntyivät rautatieinstituution myötä ja rakenteellisesti sen yhteyteen (vrt. suomalaisen *Rautakirja*-perinne). Ja historiallisista sitaateista vedetty johtopäätelmä painottuu jälleen kielteisesti. Rautatie ”tuhosi” matkustajien välisen suhteen, jolloin puuttuva kommunikointi korvattiin lukemisella. Toisin sanoen, subjektiiviseen henkiseen toimintaan

siirtyminen on huononnut aikaisempaan verrattuna, ei neutraali olosuhteista johtuva muutos.

Joko junailun kokemusta kielteisesti kommentoiva 1800-luvun aineisto oli määrällisesti aivan ylivoimainen, kuten Schivelbuschin dokumentointi antaa ymmärtää, tai sitten tutkijan katse kohdistuu valikoivasti tiettyyn suuntaan. Koska olen alan asiantuntija vain kokemuksellisessa mielessä (ts. vannoutuneena junalla matkustajana), en teknisessä tai historiallisessa mielessä, kysymys jää tässä auki. Kuitenkin *Junamatkan historia* onnistuu ajoittain myös tarjoamaan jännittävää historiallisten teemojen lumoa esimerkiksi pohtiessaan, miten rautatiekulttuuri vaikutti 1800-luvulla aikakäsityksiin. On yllättävää lukea, että vasta niinkin myöhään kuin 1800-luvun lopulla Englannissa luovuttiin eri paikkakunnilla noudatettavista paikallisajoista kun rautateillä noudatetusta nk. "rautatieajasta" tuli yleisesti käytetty perusaika.

Ehkä 1800-luvun mentaliteettia tai junailevaa nykytietoisuuttakin voisi painokkaammin lähestyä niistä aiheilmista käsin, joita Schivelbusch vilauttelee mutta jättää kehittelemättä, nimittäin matkustajan vapaan fyysisen ja henkisen liikkumisen näkökulmista. Tällaisiin matkustamisen kokemuksiin epäilemättä liittyy kiihkeitä suojelemisen ja häiritsemättömyyden tunteita samaan tapaan kuin autoilijalla autonsa suhteen. Kärkevimmat kommentit esimerkiksi kannettavan puhelimen käyttäjien harrastamasta sosiaalisesta terrorista olen kuullut kaukokuunissa, joissa "mielihyvän täyteinen itsensä unohtamisen tunne" on toisinaan vain toteutumaton haave. Uusin teknologia muo-
vaa jatkuvasti sosiaalisen tilan ja ajan kokemuksia.

Päivi Mehtonen

POSTMODERNIN MAHDOLLISUUS?



Zygmunt Bauman,
Postmodernin lumo.

Toim. Pirkkoliisa Ahponen ja Timo Cantell, suom. Jyrki Vainonen. Vastapaino, Tampere 1996. 312 s.

Postmodernin lumo on paradoksi. Siinä on Zygmunt Baumanin mukaan kysymys sekä nykyhetken tarjoamista mahdollisuuksista haltioitumisesta että tuon lumouksen väistämättömän väliaikaisuuden tiedostamisesta. Bauman luo postmodernista elämästä ja mielentilasta surumielisiä tai jopa masentavia mielikuvia, mutta ei kuitenkaan kuulu niihin, joita kutsutaan apuun silloin, kun on tarvetta itseruokintaan. Postmodernia mielentilaa värittää modernille ajalle tyypillisen binaarilogiikan vaihtuminen erilaisiksi ambivalenssien ja kontingenssien muodoiksi sekä kyky tunnistaa oleminen moraalin ainoaksi, joskin perustattomaksi perustaksi. Avautuu uusia mahdollisuuksia paitsi sallivuuteen, myös solidaarisuuteen ja yksilön moraaliseen vastuuseen, mutta varmuutta näiden mahdollisuuksien toteutumisen suhteen ei ole. Baumanin mukaan postmodernin mahdollisuus riippuu siitä, otammeko satunnaisuuden vakavasti, voimmeko ymmärtää sen eriaisteisten varmuuksien kartoittamisessa tarpeelliseksi kriittiseksi mahdollisuudeksi tai lyhyesti, sopeudummeko satunnaisuuteen ja kykenemmeko elämään sen kanssa.

Puolalaisyntyinen Zygmunt Bauman on Leedsin yliopiston sosiologian emeritusprofessori, mutta sosiologina hyvin epätyypillinen. Esseistisellä tyylillään hän liikkuu ajattelussaan sosiologian rajoilla, sosiologian, filosofian, yhteiskuntateorian ja aikalaiskriitikin välisellä harmaalla vyöhykkeellä. Empiiriset havainnot ja teoretisoinnit kulkevat hänen teksteissään tiiviisti rinnakkain. Toisaalta hän haluaa osallistua ajankohtaiseen keskusteluun ottamalla kantaa esimerkiksi lapsiprostitutiioon, geeniteknologiaan ja hullun lehmän tautiin ja toisaalta hän taas pyrkii syventämään sosiologisia kysymyksenasetteluja kulttuurifilosofian suuntaan paneutumalla elämisen ja olemisen perustavimpiin kysymyksiin. 1980-luvun loppupuolelta lähtien Bauman on käsitellyt postmodernille yhteiskunnalle tyypillisiä kysymyksiä ja erityispiirteitä lukuisissa kirjoissa ja artikkeleissa, ja noussut erääksi yhteiskuntatutkimuksen tämän hetken keskeisimmistä

nimistä.

Artikkelikokoelmaan Postmodernin lumo on koottu artikkeleita ja lukuja Baumanin kirjoista viimeisen kymmenen vuoden ajalta. Tematiikka etenee maailman uudelleenlumoutumisesta ja lisääntyneestä ambivalenssitietoisuudesta intellektuellien muuttuneen roolin ja postmodernin sosiologisen teorian kautta pohdintoihin moraalista kontingenssin aikakaudella, ja kiertyy yksilön moraalisen autonomian ympärille. Kuten teoksen toimittajat johdannossa (joka suppeudestaan huolimatta on paras suomeksi saatavilla oleva johdatus Baumanin ajatteluun) kiteyttävät, Baumanin mukaan rakenteet koostuvat ihmisten toimintojen ja valintojen kautta, ja kun konventiot ja niille perustuneet sopimukset menettävät postmoderneissa yhteiskunnissa valtansa, on välttämätöntä tunnistaa jokaisen yksilön omakohtainen vastuu sosiaalisuuden lähtökohtana. Postmoderni oman luonteensa oivaltaneena modernina mahdollistaa aikaisempaa paremmin sen ymmärtämisen, että yhteiskunta ja sen moraalitai muut säännöt eivät muodostu yliyksilöllisen voiman tai korkeamman auktoriteetin vaikutuksesta, vaan rakentuvat jokaisen ihmisen arkipäiväisen toiminnan perusteella.

"Yhteiskunta, jota alettiin jälkiviisaasti kutsua moderniksi, sai alkunsa havainnosta, että ihmisten aikaansaama järjestys on haavoittuvaa ja kontingenttia, eikä sillä ole luotettavia perustuksia", sanoo Bauman. Siten moderni olemassaolo hahmottuu leimallisesti kahden tekijän, järjestyksen ja kaaoksen vastakkaisuutena. Järjestys ei suuntaudu ensisijaisesti vaihtoehtoista järjestystä, vaan kontingenttia, kaoottista ja monitulkintaista olemista vastaan. Järjestyksen vaarallisimpia vastustajia ovat muukalaiset, joita ei voi luokitella "ystäviksi" tai "vihollisiksi", vaan jotka ovat toisia järjestykselle olennaisiin vastakohta-asetelmiin nähden. Baumanin mukaan juuri suhtautuminen muukalaisiin (hänellä on itselläänkin kokemuksia muukalaisuudesta sekä juutalaisena että emigranttina) havainnollistaakin osuvasti keskeistä eroa modernin ja postmodernin mielentilojen välillä: kun modernien lainsäätäjät-intellektuellien tärkein tehtävä oli taata kestävä järjestys "assimiloimalla" tarpeen vaatiessa rajoja hämäävät vieraat ainekset, ovat postmodernit tulkitseja-intellektuellit havainneet joko-tai-logiikan riittämättömyyden. Järjestyksen toisen hyväksyminen sekä järjestyksen kuuluvana että sille ulkopuolisena edellyttää olemisen perustattomuuden ja satunnaisuuden kohtaamista, mutta se myös tekee mahdolliseksi olemisen totuuden, toisen erilaisuuden merkityksellisyyden tunnustamisen.

Modernin tuleminen itsestään, omista

mahdollisuuksistaan ja rajoituksistaan tietoiseksi merkitsee ratkaisevaa muutosta siinä tiedollisessa kartassa, jonka avulla ihmisten toimintoissa muotoutuvan yhteiskunnan rakenteita hahmotetaan. Filosofian ja sosiologian perinteiset keinot, Bauman painottaa, eivät siten riitä kuvaamaan postmodernia kokemusta, vaan tarvitaan paitsi sosiologinen teoria, myös uusi käsitys etiikasta. Sosiologien keskuudessa vaatimus yhteiskunnan tarkastelemisesta habitaatin, sosiaalisuuden ja minän koostamisen käsitteiden kautta on herättänyt voimakkaitakin reaktioita (ks. esim. *Sosiologia* 1/97). Rakennesosiologiaa, objektiivisia rakenteita sosiologian keskeisenä tutkimuskohteena pitävien ei voi ehkä odottaakaan innostuvan Baumanin ajatuksista. Hänen ehdottamaansa tarkastelutapaa näyttävätkin kannattavan lähinnä kulttuuritutkimuksellisesti, osin jopa "terapeuttisesti" suuntautuneet yhteiskuntatieteilijät, jotka kiinnittävät huomionsa ihmisen elämään ja identiteettiin kontingenteissa tiloissa tapahtuvien omakohtaisten ratkaisujen ja valintojen sarjana. Ja juuri se, että sosiaalisuuden huomataan rakentuvan pienistä yksilöllisistä valinnoista, tekee etiikasta uudella tavalla ajankohtaisen.

Modernin pyrkimys lumouksesta vapautumiseen on johtanut rationaalisuuden ja universaalisuuden perustojen kriisiytymiseen sekä vapauttanut ihmiset yhteisöllisistä kiinnikkeistä postmoderniin yksilöityyn epävarmuuteen ja arvojen moninaisuuteen. Siten moraalifilosofiaa ei voida postmodernissa maailmassa esittää universaaliksi eikä yhteisöllisesti perusteltuna lakina. Mutta mitä on tai voi olla moraalinen satunnaisuuden aikakaudella, kysyy Bauman. Toisaalta postmoderni suvaitsevaisuus aiheuttaa suvaitsemattomuutta ja välinpitämättömyyttä tuntemattomia kohtaan, toisaalta taas olemisen satunnaisuuden kohtaaminen ja postmodernille mielentilalle tyypillinen ambivalenssitietoisuus ovat ihmisen moraalisen toiminnan edellytyksiä. Bauman painottaa ensinnäkin moraalisen minän ensisijaisuutta sosiaaliseen minään nähden ja toiseksi moraalien rakentumista sosiaalisuudessa eettisesti perustattomana moraalina. Moraalisen todellisuuden ainoa perusta "voi löytyä ainoastaan keskenään ja ennen kaikkea *toisiaan varten* elävien ihmisten moraalista impulsseista, taidoista ja kyvyistä", ja siten postmoderni, nyt moraalien synonyymiksi ymmärretty etiikka on pragmaattista, muunnettavaa ja joustavaa sosiaalista toimintaa, jossa valinnat tehdään ristiriitaisten impulsien ohjaamana ja jossa ei (toivottavasti!) koskaan saavuteta lopullista yksimielisyyttä.

Bauman rohkaistui kirjoittamaan englannin kielellä asuttuaan uudessa kotimaassaan jo 15 vuotta. Otinkin *Postmoder-*

nin lumon käteeni malttamattomana katsomaan, kuinka rikas ja loppuun saakka hiottu ilmaisu on kääntynyt suomen kielelle. En joutunut pettymään. Teksti on sujuvaa ja viivahteikasta, väliin todella nautinnollista lukua, mutta väliin myös Baumanille tyypillisesti paatoksellista tai jopa "messuavaa". Artikkelit ja loppuun sijoitettu haastattelu on valittu sinänsä osuvasti, että teos hahmottuu myös kokonaisuutena. Ehkä siitä huolimatta olisin toivonut painotuksen siirtämistä sosiologisista kysymyksenasetteluista hieman enemmän etiikan suuntaan. Bauman on eräs niistä harvoista yhteiskuntatieteilijöistä, jotka pyrkivät hahmottelemaan Levinasin fenomenologisen etiikan kanssa yhteensopivaa yhteiskunta-analyysia, ja siksi postmodernin etiikan filosofisiin lähtökohtiin paneutuva luku olisi mielestäni ollut kokoelmaan tarpeellinen lisäys.

Pitää varmasti paikkansa, että ilman Zygmunt Baumania postmodernia koskevasta keskustelusta olisi jäänyt puuttumaan moni tärkeä ulottuvuus. Viime aikoina Baumanin ajankohtaisuus on kuitenkin näyttänyt selvimmin keskustelussa elämänpolitiikasta ja sen yrityksistä jäsentää yhteiskunta- ja hyvinvointipolitiikkaa uusista teoreettisista lähtökohdista (katso *Janus* 3/96). Löytessään — Levinasin tavoin — eettisyyden perustan olemisesta Bauman asettaa uudelleen esimerkiksi giddensiläisen oletuksen itsensä toteuttamisen keskeisyydestä jälkitraditionaalisessa kontekstissa. Universaalien ja/tai yhteisöllisten periaatteiden sijaan painopisteessä toki ovat ihmisten yksilölliset halut ja intressit, mutta postmodernin moraalista sisältöä unohtamatta keskeiselle sijalle nousevat sekä vastuullisuuden lähtökohtaisesti sisältävä moraalinen autonomia että mahdollisesti myös toiseuden ja satunnaisuuden säilyttävä käsitys yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta. Kenties postmodernin keskeinen haaste ja mahdollisuus onkin siinä, pystyykö se hedelmällisesti yhdistämään toiseuden ja erityisyyden merkityksellisyys oikeudenmukaisuuden väistämättömään yleisyyteen?

Riikka Jokinen

REALISMIN ONGELMA JA PRAGMATISMI



Sami Pihlström, *Structuring the World. The Issue of Realism and the nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*. Acta Philosophica Fennica, vol. 59, 1996..

1. Sami Pihlströmin väitöskirja *Structuring the World* keikkuu historiallis-kuvailevan ja systemaattis-normatiivisen lähestymistavan välillä. Siinä esitellään laajasti sekä pragmatismen klassikoita että sen nykyisiä edustajia heidän kritiikoitaan unohtamatta; mutta toisaalta teos on myös päättäväinen ja vakavasti otettava realismin ongelman (tai ongelmien) ratkaisuehdotus. Varmasti juuri tästä kaksinaisuudesta seuraa, että työhön sisältyy teesien ja näkökohtien toistoja, jo käsitelyihin teemoihin palaamisia, jne. Esimerkiksi Putnamin sisäistä realismia esitellään ja kommentoidaan lukemattomia kertoja joko täsmälleen tai lähestulkoon samoin termein. Ehkä tuota toistavuutta olisi voitu vähentää myös lisäeditoinnilla ja hieman taloudellisemmalla kirjoitusotteella.

Toisaalta on ihailtava Pihlströmin laajalaista, tarkasti dokumentoivaa lähestymistapaa. Tuskin on sellaista vähänkin mielenkiintoista pragmatistiksi tai pragmatismien arvostelijaksi luokiteltavissa olevaa kirjoittajaa, jota hän ei käsitelisi tai ainakin mainitsisi. Kirjan bibliografia on valtava ja sellaisena vaikuttava. Pihlström haluaa puhua kaikesta, mikä koskee pragmatistien ontologiaa käsityksiä, ja hän haluaa puhua hyvän skolaarisen tietämyksen pohjalta. Systemaattisen sisältönsä lisäksi teos tarjoaa siis myös erinomaisen yleiskatsauksen sekä pragmatismien ontologiseen perinteesseen että pragmatismisävytteeseen nykykeskusteluun ontologisista asioista.

Keskityn seuraavassa kahteen sisällölliseen teemaan: ensinnäkin Pihlströmin keskusteluun Richard Rortyn jälkifilosofiasta, ja toiseksi hänen moraalirealismiansa. Aluksi kuitenkin esittelen Pihlströmin kirjan yleistä systemaattista sisältöä ja erityisesti hänen pragmaattista realismiaan.

2. Ontologisen realismin ongelmaa voidaan lyhyesti luonnehtia seuraavasti. Onko ole-

massa meidän käsitteellisistä kyvyistämme ja taipumuksistaamme riippumatonta maailmaa, vai onko päinvastoin niin, että me itse luomme maailman käsitteidemme avulla? Tai jos korvaamme 'maailman' 'totuudella': onko olemassa käsitteistämme riippumatonta totuutta, vai ovatko totuudet inhimillisiä luomuksia, meidän itsemme tekeleitä? 'Käsitteet' voidaan samoin korvata vaikkapa 'ihmismielellä', 'kielellä' tai 'kuvauksilla': onko olemassa kielestä/mielestä/kuvauksista riippumatonta maailmaa/totuutta? Esimerkiksi Putnam näyttää usein puhuvan ikään kuin näillä substituutioilla ei olisi sen suurempaa merkitystä. Myöskään Pihlström ei tunnuta tekevän jyrkkiä erottelevia erilaisten realismin ongelman muotoilujen välille, vaan muautuu filosofian kentällä vallitsevaan kaotiseen tilanteeseen. Kun esimerkiksi Niiniluoto joskus muotoilee ongelman käyttäen termejä 'mieli' ja 'todellisuus', Pihlström ei vastusta; kun Putnam puhuu sekä 'mielestä', 'kielestä', 'kuvauksista' että 'käsitteistä', Pihlström seuraa Putnamia, jne. Ilmeisesti hänellä ei siis ole selvää suosikkimuotoilua realismin ongelmalle.

Pihlström on huomattavan maltillinen hahmo, keskittien kulkija. Hän ei halua lähteä niiden äärirealistien kelkkaan, jotka väittävät maailman/totuuden olevan täysin riippumatonta meidän hahmotustavoistamme, ja joiden mielestä me sitten vain löydämme tai kopioimme sen rakenteen kielellemme/mielellemme avulla; mutta toisaalta hän ei voi myöskään hyväksyä Schillerin tai Goodmanin tapaisen antirealistien ajatusta, että maailma/totuus on meidän oma luomuksemme. Täs-

sä Pihlström seuraa Putnamia ja hänen sisäisen realismin ideaansa. On varottava sekä metafysisistä realismia että antirealismia. Ensinnäkin Pihlström korostaa, että puhe maailmasta sikäli kuin se on meistä riippumatta, on hyvin epäilyttävää, koska tosiasiansa kielellemme ja mielellemme muokkaavat havaintojamme jatkuvasti. Ei ole mielekäs olettaa maailman olevan tietynlainen inhimillisestä panoksesta riippumatta: "Se, miten maailma on, riippuu niistä episteemis-pragmaattis-käsitteellisistä näkökulmista, joiden kautta me rakennamme/jäsennämme/rakenteistamme ('structure') maailmaa."¹ Toiseksi Pihlström sanoo, että meidän on oletettava jonkinlaisen meistä riippumattoman maailman olemassaolo. "Todellisuuden luonteen selvittäminen, tiedon hankkiminen ja mielekäs kokeminen ylipäätään edellyttävät pragmaattista oletusta sellaisen ulko-maailman olemassaolosta, jota ihmisen mieli tai käytännöt eivät ole luoneet."² Hän nimeää tämän oletuksen minimaaliseksi realismiksi. Yhtäältä meitä siis uhkaa metafyyssisen realismin, toisaalta antirealismin; ja kuitenkin kummassakin ajattelutavassa on myös jotakin hyvää ja säilyttämisen arvoista. On suunnistettava niiden välissä. *Structuring the World* voidaan kokonaisuudessaan lukea tämän tyyppisen kaksoisperspektiivin puolustuksena, perspektiivin, jota Pihlström kutsuu pragmaattiseksi realismiksi. (Hän kertoo meille, että Putnam on joskus halunnut käyttää termiä 'pragmaattinen realismi' termin 'sisäinen realismi' sijaan.)

Pihlströmin ontologinen ekumeenisuus, suvaitsevaisuus ja halu välttää ehdottomia kieltoja tulee ilmi myös silloin, kun hän käsittelee joitakin yksittäisiä ontologisia ongelmia. Vaikka Pihlström ei esimerkiksi ole Tuomelan tai Armstrongin tapainen skientisti ja siis metafyyssikko, hän ei myöskään hylkää tai väheksy tieteellisen toiminnan ontologista antia, ei edes silloin kun tiede puhuu havainnon ylittävistä ja tässä mielessä teoreettisista olioista ja prosesseista. Hän puolustaa tieteellistä realismia: "Meidän on selitystarkoituksissa postuloitava havainnon ylittäviä teoreettisia olioita, eikä ole mitään hyvää syytä omaksua skeptistä asennetta näitä olioita kohtaan."³

Mielenfilosofiassa Pihlström taas kannattaa Popperin kolmen maailman oppia, kunhan maailmojen rajoja ei vain nähdä kovin selkeinä ja jyrkkinä. Hänen "ei-reduktiivisen naturalisminsa" mukaan Popperin kolme maailmaa ovat toisiinsa redusoimattomia, mutta silti toisiinsa "kietoutuneita" luonnollisen maailman osia tai aspekteja. Pihlströmin mielestä maailmat 2 ja 3 jotenkin "emergoituvat" maailma ykkösestä.⁴

Kaiken kaikkiaan Pihlströmin ontologia on näiltä osin eräänlaista niinluotolaisuutta — tieteellinen realismi ja kolmen maailman

oppihan ovat Niiniluodon ominta antia. Pihlström kuitenkin varoo Niiniluodon maailmankatsomukseen sisältyviä metafyyssisen realismin siemeniä tai jäanteitä. Hän ikään kuin muistuttaa Niiniluotoa Putnamin sisäisestä realismista ja sen houkutuksista. Pihlström ei esimerkiksi usko, että totuus tulisi nähdä ei-episteemisenä korrespondenssina.

Ontologisen fanaattisuuden, kuumapäisyyden ja puolueellisuuden välttäminen tuottaa Pihlströmille pieniä vaikeuksia hänen puheessaan uskonnosta ja nimenomaan teismistä. Yhtäältä lukija tuntee Pihlströmin halun olla tuomitsematta teistisiä uskomuksia järjenvastaisina, mutta toisaalta Pihlström kuitenkin karttaa teismien suorasukaista hyväksymistä, sillä tieteellinen realismi (tai naturalismi ylipäätään) ja teismi eivät tunnustusti sovi yhteen ja samaan maailmanjäsenyykseen kovinkaan helposti. Jomman kumman on joustettava, ja Pihlström kallistuu sekulaarin maailmankuvan suuntaan — mallillisesti tosin, mutta kuitenkin.

Lisäksi teismi on yleensä metafyyssisen realismin malliesimerkki, ja metafyyssistä realismia Pihlström ei kannata. Skientismi ja teismi ovat peräisin samasta ankarasta metafyyssisestä ilmastosta, jossa maailma on mitä se on ihmisten kielestä/mielestä riippumatta. Voidaankin epäillä, onko esimerkiksi Jamesin teismi yhteensopiva hänen sisäistä realismia muistuttavien käsitystensä kanssa. Pragmatismi on hyvin ihmiskeskeistä filosofiaa, jossa ihmisten omat käytännöt ja päämäärät ovat ontologisten jäsenyyksien viimeisenä mittana. Kuinka tällaiseen filosofiaan mahtuu oletus sellaisesta olennoista, joka on olemassa täysin meistä riippumatta, ja jonka omat käytännöt ja päämäärät asettavat sopivuuden rajoja meidän käytännöillemme ja ontologioillemme? Eikö yli-luonnollinen olento vesitä pragmatismien perusajattelutapaa?

3. Rortyn kohdalla on hyödyllistä tehdä ero kahden eri kysymyksenasettelun välillä sen mukaan, mikä asia asetetaan kielen tai mielen "vastapuoleksi". Yhtäältä Rorty käyttää termiä 'totuus' ja väittää esimerkiksi Hobbesia seuraten, että ihmiset luovat totuuksia keksiessään ja omaksuessaan uusia sanastoja ja puhetapoja. Koska totuuksia on vain siellä missä on lauseita, niitä ei löydetä valmiina "tuolta jostain" — niitä tehdään, keksitään, valmistetaan, luodaan. Toiseksi

hän puhuu kielen/mielen ja maailman välisen suhteen ongelmasta ja väittää, että vaikka totuudet ovat riippuvaisia sanastoistamme, materiaallinen maailma on olemassa kielestä/mielestä riippumatta. Se on "tuolla jossain" ("out there").⁵

Rorty ei kiellä, etteikö kielipeliin sisällä voitaisi mielekkäästi asettaa totuutta koskevia kysymyksiä jonkinlaisen korrespondenssitotuuden mielessä: "usein annamme maailman ratkaista kilpailun vaihtoehtoisten lauseiden välillä..."⁶ Kun olemme esimerkiksi omaksuneet sanaston, jossa tietyt objektit ovat parkkimittareita, näitä olioita koskevia väitteitä voidaan verifioida vertaamalla niitä siihen, miten maailma on jäsentynyt. Maailma joko sopii tai ei sovi yhteen väitteidemme kanssa; se joko tekee tai ei tee lauseistamme tosia. Korrespondenssitotuuden idea on kuitenkin Rortyn mielestä hyödytön silloin, kun vertaamme keskenään kokonaisia sanastoja tai kielipelejä. Kielipelit eivät sovi tai ole sopimatta yhteen maailman kanssa. Ne eivät vastaa eivätkä ole vastaamatta maailman sisältöä tai rakennetta. Joku yhteisö voisi esimerkiksi pitää meidän parkkimittareitamme rumina taideteoksina. Heillä ei ehkä ole autoja, eikä siis myöskään mitään käyttöä parkkimittareille parkkimittareina. Emme voi sanoa, että tuo puhetapa on huonompi kuin omamme, ellemmme sitten jo omaksu omaa kielipeliämme ja sen tapaa jäsentää maailmaa. Kuten Rorty asian ilmaisee, siirtymällä kokonaisten kielipeliin tasolle huomaamme, kuinka keinotekoinen ajatus representationalismi on. Sanat ja lauseet eivät viime kädessä edusta (representoi) mitään, mutta ne eivät myöskään epäonnistu edustamistehtävässään: koko edustamisen idea on Rortyn mukaan väärä.

Edes se seikka, että on olemassa mielestä riippumattomien materiaalistien olioiden maailma "tuolla jossain", ei ole kielestä riippumaton. Esimerkiksi buddhalaisissa perinteissä on paljon ajattelijoita, jotka epäilevät tätä oletusta. Samoin monet kvanttifysiikasta kiinnostuneet filosofit ovat ajautuneet skeptiselle kannalle. Jos Rorty siis joskus puhuu naiivin materialistisen realismin hengessä, tämä on hänen filosofinen idiosynkrasiansa, joka ei oikein istu hänen laajempaan antirepresentationalistiseen ajattelutapaansa. Myös Pihlström huomauttaa tästä seikasta: Rorty ei voi noin vain sanoa, että on olemassa maailma "tuolla jossain".⁷ Tämä väite on tosi vain silloin, kun oletamme tietyt kielipelit.

Kielen totuuksia luova voima antaa tautatukea Rortyn jälkifilosofiselle projektille. Koska totuudet ovat inhimillisiä tuotoksia, ei kannata jatkaa filosofisten teorioiden kehittelyä, sikäli kuin nuo teoriat ymmärretään riittävien ja/tai välttämättömien ehtojen antamisena sille, että jotakin asiaa voidaan todella pitää tietynlaisena (totena, todellisena, filosofiana, tieteenä, mentaalisenä tilana, vapaana tekona, moraalisenä käytäntönä, jne.). Totuuksien kieliriippuvuus on tunnus-tettava sillä tavoin, että tyydymme kuvaamaan ja vertailemaan erilaisia sanastoja ja puhetapoja. Filosofian normatiivinen puoli häviää: emme enää sano, mitä ihmisten pitää uskoa tai miten heidän pitää toimia, vaan yksinkertaisesti toteamme kielipeliemme ominaispiirteet ja asetamme sanoja ja lauseita uusiin kielellisiin yhteyksiin, uusiin kielipeleihin. Voisi sanoa, että totuudet ovat kielipelidonnaisuutensa takia *sattumanvaraisia*; ja koska ne ovat sattumanvaraisia, filosofia normatiivisena harrasteena on tullut tiensä päähän.

Rortyn mukaan on huomattava, että myös *filosofiset* totuudet ovat satunnaisia kielipeliin tuotoksia. Ei pidä antautua sellaisen omahyväisen illuusion valtaan, että siinä missä muiden ihmisten totuudet ovat heidän kielipeliensä sisäisiä asioita, filosofit löytävät totuuksiaan kielipeliin ulkopuolelta — antirepresentationalismia on sovellettava myös filosofian sisällä. Jopa se rortylainen totuus, että totuudet ovat riippuvaisia omista sanastoistamme ja puhetavoistamme, on sidoksissa tiettyyn kielipeliin, jonka rationaalisuussäännöt eivät aina vastaa muiden kielipeliin sääntöjä: Rortylla ei ole ideaalleen sellaisia argumentteja, joiden pätevyyttä kukaan rationaalinen henkilö ei voi kieltää.

Mistä siis johtuu Pihlströmin negatiivinen asenne Rortyn jälkifilosofiaa kohtaan? Hänen ydinargumenttinsa on ontologisen realismin perusidean toteaminen: "Rortyn käsityksen pohjalta on mahdotonta ajatella maa-

ilmaa ('think about the world') missään normaalissa mielessä."⁸ Rortyn tulisi hyväksyä minimaalinen realismi.

Yllä esitetyn perusteella voimme kuitenkin epäillä, haluaako Rorty todella kieltää kielestä/mielestä riippumattoman maailman olemassaoloa tai mahdollisuutta hankkia tietoa tuollaisesta maailmasta. Joskus hän toki näyttää esittävän tämän äärimmäisen antirealistisen kannan, mutta reiluuden nimessä on pantava merkille myös tuo vastakkainen evidenssi, evidenssi, jonka mukaan Rortyn mielestä on olemassa jonkinlainen kielestä/mielestä riippumaton maailma, josta me puhumme ja kirjoitamme, ja jota me havainnoimme ja ajattelemme. Lisään tähän, että tuollaisen maailman olemassaolo on kuitenkin kielipeliin sisäinen asia. Joissakin kielipeleissä ei ehkä puhuta maailmasta "tuolla jossain".

Rortyn antirepresentationalismia ei tule sekoittaa Pihlströmin antirealismiin. Käsitteäkseni Rortyn antirepresentationalismi ei tarkoita, että me emme voisi puhua maailmasta tai ajatella sitä. Kyse on vain siitä huomiosta, että representaation idea alkaa vaikuttaa epäilyttävältä, kun tarkastelemme kokonaisia kielipelejä ja niiden maailmasuhdetta. Se ei ole epäilyttävä siksi, että me olisimme aina tekemisissä pelkästään representaatioiden kanssa, emmekä koskaan pääsisi käsiksi maailmaan itseensä, vaan siksi, että representaation käsite ei ole enää hyödyllinen lainkaan. (Antirepresentationalismia ei pidä sekoittaa myöskään sellaiseen antirealismiin, jossa kielletään representatiivisten subjektien olemassaolo — jälkimmäisen käsityksen mukaan subjekti ei voi luoda maailmaa, koska siinä ei ole subjekteja lainkaan.)

Pihlströmin mukaan "Rorty on [...] aivan yli-innokas väittäessään, että meidän tulee hylätä kaikki filosofian perinteiset ongelmat."⁹ Hylätä kaikki filosofian perinteiset ongelmat? Usein Rorty todellakin puhuu ikään kuin filosofisten teorioiden muotoilusta ei olisi mitään iloa tai hyötyä. Tässä hän menee liian pitkälle. Ensinnäkin, eihän jälkifilosoifeilla olisi kohta mitään mielenkiintoista tekemistä, jos ihmiset eivät kehittelsi uusia filosofisia teorioita. Jos filosofinen perinne sattuisi kuolemaan, meidän pitäisi ikuisesti kommentoida Platonia, Kantia, Hus-

serlia ja Hintikkaa. Tämä on kauhistuttava dystopia. Toiseksi, filosofiset teoriat voivat synnyttää kiinnostavia ja ehkä hyödyllisiäkin keskusteluja. (Ajatelkaamme vaikkapa Rawlsin yhteiskuntafilosofiaa.) Kuten Heikki Kannisto kerran ilmaisi asian, tilanne on aivan sama kuin musiikissa: haluamme kuulla uusia kappaleita ja teoksia sen sijaan, että kuuntelisimme jatkuvasti Beethovenia ja Elvistä. Kyse ei ole välttämättä totuuden löytämisestä tai totuuden lähestymisestä, vaan silkasta uutuuden viehätystyksestä. Samalla tavoin me haluamme puhua uusista filosofisista teorioista uusilla termeillä.

Pihlström näyttää olevan oikeassa sanoessaan, ettei Rorty ole kyennyt argumentoimaan vakuuttavasti jälkifilosofisen kantansa puolesta. Mutta kuinka hän voisikaan niin tehdä? Eikö Rorty itse sano, että jälkifilosofisen lähestymistavan omaksuminen edellyttää eräänlaista ei-rationaalista hyppyä tai katkosta? Voimme toki luonnehtia sekä filosofisen että jälkifilosofisen ajattelutavan etu- ja haittapuolia (mm. sitä, että jälkifilosofia sopii paremmin yhteen antiessentialismin kanssa, kun taas filosofin on uskottava jonkinlaisiin olemuksiin); mutta loppujen lopuksi näin suurta maailmankatsoimuksellista kysymystä ei voida ratkaista argumentaation avulla. Joskus argumentit loppuvat, ja valinta eri lähestymistapojen välillä voidaan suorittaa vain arationaalisesti, ilman perusteita — riittävän perusteen periaate ei aina sovellu.

4. Metaetiikassa Pihlström kannattaa vahvaa realismia (tai objektivismia): moraalisaantöjä, -normeja ja -arvoja on olemassa yhtä tiukassa mielessä kuin pöytiä ja mikrofysiikan postuloimia olioita. (Sana 'vahva' on tässä tosin hieman ongelmallinen, koska pöydät ja mikrofysiikan oliot ovat nekin olemassa vain inhimillisten käsitteellisten käytäntöjen myötävaikutuksella.) Hänen pääargumentinsa on putnamilainen. Putnamin mukaan meidän oletettava arvojen objektiivinen olemassaolo, koska muussa tapauksessa emme kykene esittämään selvitystä sille, miksi postuloimme sellaisia einormatiivisia olioita ja prosesseja kuin postuloimme. Quinen termein emme kykene perustelemaan reifikaatioitamme. Sikäli kuin siis hylkäämme metafyyssisen realismin ja hyväksymme inhimillisten tekijöiden merkityksen maailman muotoutumisessa, einormatiivisen maailman olemassaolo edellyttää normatiivisen maailman olemassaoloa. Haluamme esimerkiksi tieteellisten teorioiden olevan mahdollisimman koherent-

teja, yksinkertaisia ja tosia. Nämä kaikki ovat arvoja, emmekä voi erottaa niitä siitä toiminnasta, jossa tieteellisen maailmankuvan mukainen maailma luodaan. Jos nuo arvot heitetään yli laidan, tieteellinen maailmankuva romahtaa niiden mukana. Toisin sanoen einormatiiviset tosiseikat ja arvot ovat tosiinsa kietoutuneita. Jos pyyhimme pois arvot, hävitämme samalla myös faktat.

On kuitenkin epäselvää, miten Putnamin ensimmäinen argumentti voisi perustella nimenomaan *moraalisten* arvojen objektiivisen olemassaolon. Tarvitsemme toki yksinkertaisuuden ja johdonmukaisuuden tapaisia arvoja silloin kun haluamme puolustaa tieteellisiä käsityksiämme; mutta mitä tekemistä näillä arvoilla on moraalien kanssa? Miksi emme voisi olla objektivisteja tieteellisten arvojen suhteen ja subjektivisteja moraaliarvojen suhteen? Lisäksi voimme ihmetellä, edellyttääkö tieteellisten väittämien puolustaminen todellakin tieteellisten arvojen objektiivisuutta. Miksi tieteelliset käytännöt eivät voisi perustua subjektiivisille arvoille? (Pihlström huomautti keskustelussa, että ehkäpä Putnam ei tässä yritäkään puolustaa moraalirealismia, vaan esittää ainoastaan seuraavan väitteen: koska objektiiviset moraaliarvot eivät ole yhtään sen oudompia kuin objektiiviset tieteelliset arvot, ei ole mitään ihmeellisiä metafyyssisiä syitä sille, miksi moraaliojektivismi ei voisi olla tosi. Tämä on mahdollinen lukutapa; mutta samalla se tekee Putnamin argumentista melko vaatimattoman ja kunnianhimmottoman. Objektivismikysymyshän jää silloin edelleen avoimeksi.)

Putnam on esittänyt toisenlaisenkin moraalirealismien puolustuksen. On olemassa objektiivisesti huonompia ja parempia eettisiä käsityksiä, koska "näin me — ja sisällytän itseni näihin "meihin" — puhumme ja ajattelemme, ja näin me tulemme puhumaan ja ajattelemaan."¹⁰ Pihlström hyväksyy myös tämän argumentin.

Putnam liioittelee. Meillä on myös sellaisia sanastoja ja kielipelejä, joissa moraalit nähdään auttamattoman subjektiivisena ilmiönä: on esimerkiksi hyvin tavallista, että moraaliset arvot luokitellaan makuasioiksi tai kasvatuksemme tuottamiksi tottumuksiksi, joita ei kannattele mikään objektiivinen todellisuus.

Filosofeista esimerkiksi Edvard Westermarck ja John L. Mackie leikkautuvat putnamilaisen kollektiivin ulkopuolelle. On oikeastaan hämmästyttävää, kuinka monoliittisena ja vivahteettomana Putnam näkee sosiaalisen maailmamme. Mielestäni Pihlströmin olisikin luettava hänen tekstejään hieman kriittisemmin.

Arto Tukiainen

Viitteet

1. S. 380.
2. Sama.
3. Sama.
4. Meidän on kyllä sanottava, että joiltakin osin Pihlströmin keskustelu mielenfilosofiasta jää hämäräksi; ja perusongelma koskee sitä emergenssin käsitettä, jota hän käyttää kuvattaessaan maailmojen 1, 2 ja 3 keskinäis-suhteita. Mitä emergenssi tässä oikein tarkoittaa?
5. *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989), s. 5.
6. Sama.
7. S. 194.
8. S. 192.
9. S. 188.
10. S. 284.

elämiskaupunki -seminaari

Tampereen kaupunginkirjasto Metsossa lauantaina 4.10.1997

Filosofinen aikakauslehti *niin&näin* järjestää lauantaina 4.10.1997 *Elämiskaupunki-seminaarin* Tampereen kaupunginkirjasto Metsossa. Seminaarissa pohditaan kaupungissa elämistä ja asumista arkkitehtuurisista, filosofisista ja esteettisistä näkökulmista.

Seminaarin ohjelma

12.30 Avauspuheenvuoro

FM, rak. arkkitehti Pekka Passinmäki

12.45 *Aika, paikka ja kaupunki: geografista lähikartoitusta*
maantieteilijä Pauli Tapani Karjalainen

13.30 *Suomalainen ethos*

filosofi Juha Varto

14.15 Kahvitauko

15.00 *Kaupunki luontona*

arkkitehti Kaj Nyman

15.45 *Mistä kaupunki vaikenee, siitä on puhuttava*

arkkitehti, kirjailija Arne Nevanlinna

Vapaa pääsy. Tervetuloa!

Yhteystiedot: Pekka Passinmäki (p. 03-3445905)

Kimmo Jylhämö (p. 09-7741734, e-mail: kimmo.jylhamo@uta.fi)

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Tee vuosikertatilaukset (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>

1/96

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

2/96

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

3/96

Heikki Mäki-Kulmala, *Hobittien taloustiede*; Pekka Kalli, *Mitä Sinuille kuuluu?*; Leila Haaparanta, *Ajatuksia filosofiasta*; Sami Pihlström, *Tieteenfilosofian jättiläiset vastakkain*; Petri Ylikoski, *Tieteenfilosofian naturalistinen käänne*; I. A. Kiesepää, *Mistä fysiikan filosofiassa on kyse?*; Antti Karisto, *Maataide ja maraton*; Eila Rantonen, *Lukijana uusnatsi*; Kia Lindroos, *Nykyisyyden lumo*; Kari Matilainen, *Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa*; *Nomadisen subjektin jäljillä*, *Filosofi Rosi Braidottin haastattelu* jne.

4/96

Martti Kuokkanen, *Arvosubjektivismia ei ole*; René Descartes, *Kolmas kokoelma huomautuksia vastineineen*; Simo Knuuttila, *Descartesin käsitys välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta*; Tuomo Aho, *Descartes ja geometria*; Markku Roinila, *Descartes, Leibniz ja universaalikielen mahdollisuus*; Petter Korkman, *Eläköön Descartes, eläköön Ranska!*; Juha Suoranta, *Maaailman kauheus, kasvatut ja toivon periaate*; Juha Varto, *Uuden tieteenalan ongelmat*; Pekka Hongisto, *Dementia decibel eli muistiinpalauttamisia muun muassa Marxista*; Martin Heidegger, *Olio*



...olemisen liikkeestä, esiintulemisesta ja katoamisesta kreikkalaisilla on ainoastaan vääriä käsityksiä. Ei mikään vain synny ja kuole, ilmesty ja katoa — olemisen liike on yhtymistä ja eroamista. Parempi olisikin nimetä esiintuleminen yhtymiseksi ja katoaminen eroamiseksi... (17)

...miten siitä, mikä ei jo ole hius, voisi tulla hius — ja miten siitä, mikä ei jo ole ihmisen lihaa, ihminen... (10)

...rajattoman ja jaottoman määrää emme voi tietää sen enempää asioista keskustellen kuin asioiden parissa toimienkaan... (7)

...kaikella on osansa kaikesta — paitsi järjestävästä järjestä; ja juuri se on kaikessa... (11)

...ja vaikka muulla on osansa kaikesta, järjestävä järki on jaotta, rajatta ja itsensä hallitseva — ei minkään huoli, vaan ainut joka ainoastaan itsensä on... (12)

...aurinko kätkee loistonsa kuuun... (18)

Anaksagoras

Hän tuli kenties vieraana, mutta valontuojana, soihdunkantaja kreikkalaisten keskuuteen — oudosti jokeltavien sotilaiden mukana: Anaksagoras, järjen lähettiläs.

Anaksagoras syntyi likimain 500 eaa. Klazomenassa, Jooniassa. Ateenaan hän saapui suurten taisteluiden vuonna 480-479 eaa. Näin vieraasta tuli ensimmäinen ateenalainen filosofi.

Perikles otti Anaksagoraan opettajakseen. Perikleelle, Ateenassa kuullulle, oli myös suljettuja korvia, vastustajia, jotka vangitsivat opettajan, kun eivät päässeet viholliseensa käsiksi. Pistivät Anaksagoraan jumalattomuudesta vankilaan, auringon vääristäjän. Oppilas ei ollut Anaksagoraalle kiittämätön: Perikles pelasti opettajansa, lähetti tämän Lampsakukseen, jossa sai rauhassa opettaa ja lopulta kuolla elämästä kyllänsä saaneena 428 eaa. Anaksagoras lienee filosofeista ainoa, jonka kuolinpäivää kunnioitettiin pitkään koululaisten vapaapäivänä.

Mika Saranpää